

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

IDENTIDADE, LÍNGUA E CULTURA: USOS SOCIAIS E
POLÍTICOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE INDÍGENA
DO CARTUCHO, NO MÉDIO RIO NEGRO - AM

AQUILES SANTOS PINHEIRO

MANAUS
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

AQUILES SANTOS PINHEIRO

IDENTIDADE, LÍNGUA E CULTURA: USOS SOCIAIS E
POLÍTICOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE INDÍGENA
DO CARTUCHO, NO MÉDIO RIO NEGRO - AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia Social.
Linha de Pesquisa: Estudos da Amazônia Indígena.

Orientador: Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco

MANAUS
2011

AQUILES SANTOS PINHEIRO

IDENTIDADE, LÍNGUA E CULTURA: USOS SOCIAIS E
POLÍTICOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE INDÍGENA
DO CARTUCHO, NO MÉDIO RIO NEGRO - AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia Social.
Linha de Pesquisa: Estudos da Amazônia Indígena.

Defendida em 25 de Outubro de 2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco, Presidente
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof^a. Dr^a. Ana Carla dos Santos Bruno
Instituto de Pesquisa do Amazonas – NPCHS/INPA

Prof^a. Dr^a. Cristina Martins Fargetti
Universidade Estadual Paulista - UNESP

MANAUS
2011

Aos moradores da comunidade indígena do Cartucho

Dedico.

AGRADECIMENTOS

Escrever essa dissertação não foi uma tarefa fácil. Confesso que não teria conseguido se não fosse pelo apoio de muitas pessoas a quem devo sinceramente agradecer.

Agradeço em primeiro lugar aos moradores da comunidade indígena do Cartucho que desde o primeiro momento me acolheram, confiaram em mim e partilharam suas vidas comigo. Meu agradecimento especial ao Sr. Vanberto, D. Alessandra e filhos pela hospitalidade, amizade e apoio durante o tempo que permaneci no Cartucho. Sou grato também as Sras. Sorene, Sandra, Surilene, Ivânia, Cleomara e D. Mirtes, Agradeço ainda ao Sr. Laureano, pajé da comunidade, ao Sr. Ivanildo, agente de saúde, ao Idenir. Sou muito grato ao apoio que recebi dos professores indígenas do Cartucho, Prof. Sidney, Prof. Jesuíno, Prof. Aloísio e sua esposa, Prof^a. Aristela.

Agradeço especialmente ao apoio do Alessandro, Alexandre, Jóseas e do seu irmão Josias (*in memoriam*) meus companheiros de aventura na Serra do Jacuarú. Um agradecimento especial ao professor Sidney e sua esposa D. Vera, que me hospedaram, assim como ao Sr. Edmar, D. Sandra e filhos pela hospitalidade, amizade e companheirismo. Agradeço a todos os moradores, principalmente aos jovens e crianças da comunidade indígena do Cartucho e do Açaituba, na esperança de que dias melhores virão. São tantas lembranças e tantos nomes e o espaço é pequeno para citar a todos. Por essa razão, quero dizer a todos os que de algum modo, direta ou indiretamente, me ajudaram e estiveram presentes comigo na minha passagem pelo Cartucho, o meu mais sincero *kuekatu retê!*

Em Santa Isabel do Rio Negro, tive o apoio fundamental da Srta. Louciene, minha anfitriã, a quem serei eternamente grato. Agradeço especialmente ao Sr. Abílio e D. Maria, por terem gentilmente cedido a sua casa e me acolhido como hóspede, mesmo sem me conhecerem pessoalmente. Tive ainda o apoio incondicional do professor Walter dos Santos (Baniwa), e a sua esposa, a professora Mirlene dos Santos e filhos a quem sou muito grato pela hospitalidade e pelo apoio logístico nos deslocamentos para as comunidades e também pelos almoços deliciosos. Meu agradecimento especial a D. Antônia Rosália pelo chá de *caapi* que me restabeleceu de pronto a saúde. Agradeço da mesma forma a D. Flora, Sr. Eugênio, a Srta. Rosilene e seus irmãos pela acolhida e amizade.

Em Manaus, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, agradeço especialmente aos professores que me proporcionaram mais que conhecimentos, uma nova forma de “olhar” e compreender o mundo – o olhar antropológico. Agradeço igualmente a Sra. Franceane Batista Correa, pela solicitude, cordialidade e presteza em todas as ocasiões em que eu precisei de seu apoio. Meu agradecimento especial aos professores orientadores Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco, Prof^a. Dr^a. Ana Carla dos Santos Bruno, ao Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte, a Prof^a. Dr^a. Deise Lucy Montardo e ao Prof. José Ademir Gomes Ramos, pela orientação e colaboração na investigação e por ter confiado que eu daria conta desta tarefa. Aos meus colegas de mestrado pelo clima de amizade, incentivo e encorajamento nos momentos difíceis, em especial a minha querida amiga Marília de Jesus da Silva e Souza.

Fora do âmbito acadêmico, agradeço de coração a minha esposa Cleudeci, a meus filhos Cristiano e Ana Cristina, bem como, a meus pais, Francisco Ventilari e Esmeralda Pinheiro, meus irmãos e demais familiares pelo apoio e torcida.

Finalmente, na esfera institucional, sou grato a Universidade Federal do Amazonas e ao Museu Amazônico pela oportunidade para a realização dos meus estudos, bem como, a CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos que me permitiu a realização da pesquisa.

Kuekatu retê peyarãma!

A questão da língua é elucidativa: a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza a sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência: não é a toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilinguismo dentro de suas fronteiras. No entanto a língua é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se consegue, ela perde a plasticidade e se petrifica, tornando-se por assim dizer uma língua fóssil, testemunha de estados anteriores. (CUNHA, 2009, p. 237).

* * *

A língua falada por uma pessoa é o traço mais imediatamente visível de sua identidade social. Tão notável é a importância das línguas nativas como marcadores de identidade que os missionários salesianos logo trataram de proibir que fossem faladas pelos alunos dos internatos, compelindo-os a se expressar somente em português. A intenção era facilitar a comunicação entre brancos e índios e, ao mesmo tempo, enfraquecer as bases de identificação. (LASMAR, 2005, p. 55).

LISTA DE SIGLAS

- ACIR – Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas.
- CACIR – Conselho de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas.
- CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior
- ACIBRN – Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro.
- ACT Brasil – Amazon Conservation Team (Equipe de Conservação da Amazônia).
- FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- ISA – Instituto Socioambiental.
- SIRN – Santa Isabel do Rio Negro.
- UMIYAC – União de Médicos Indígenas Yageceros da Amazônia Colombiana.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da região Noroeste da Amazônia.....	28
Figura 2 – Vista dos internatos e igreja do Centro Missionário Salesiano de SIRN.....	56
Figura 3 – Fachada da Casa Comercial J. G. de Araújo em SIRN.....	59
Figura 4 – Interior do prédio da Casa Comercial J. G. de Araújo.....	59
Figura 5 – Crianças da comunidade de Açaituba	66
Figura 6 – Foto da Sra. Cecília Meneses, falante fluente de Nheengatu.....	67
Figura 7 – Comunidade de Açaituba	68
Figura 8 – Montagem de fotos da Ilha de Wábada vista do alto da Serra Jacuaruá.	70
Figura 9 – Ilha de Wábada.....	71
Figura 10 – Localização da comunidade indígena Cartucho.....	72
Figura 11 – Desenho da ilha de Wábada feito por um morador local.....	73
Figura 12 – Serra do Jacuaruá e pedra do Jacami.....	74
Figura 13 – Comunidade do Cartucho.....	76
Figura 14 – Parte do processamento da mandioca e seus derivados Erro! Indicador não definido.	
Figura 16 – Sr. Vanberto, presidente da ACIR e sua família.....	83
Figura 17 – Festa de São João – A derrubada do mastro.	89
Figura 18 – Construção do Barracão para sediar o evento.....	92
Figura 19 – Os <i>taitas</i> colombianos Pedro Juajibioy e Luciano Mutumbajoy.	96
Figura 20 – Encerramento do 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas	98
Figura 21 – Dança com a taboca	103
Figura 22 – Dançantes com suas flautas (<i>mawáco</i>).....	104
Figura 23a e 23b – Moradores do Cartucho recepcionando os convidados do 1.º Encontro Interétnico dos Saberes Indígenas.....	130

PINHEIRO, Aquiles Santos. **Identidade, Língua e Cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na Comunidade Indígena Cartucho, no Médio Rio Negro - AM.** 158 f. 2011. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Amazonas (UFAM.). Manaus, Amazonas, 2011.

RESUMO

Tomando a linguagem como um diacrítico cultural e como marca da identidade étnica, desenvolvo neste texto, um argumento que busca estabelecer uma relação entre linguagem, identidade e cultura. O foco da abordagem é orientada para o contexto empírico da emergência de novas identidades coletivas indígenas. O objetivo é demonstrar os processos de reconstrução da identidade étnica a partir da manipulação e/ou mobilização dos sinais diacríticos que podem ser usados para demarcar as “fronteiras étnicas” de uma cultura. A análise abrange o contexto empírico da região do Médio do Rio Negro, mais especificamente a comunidade indígena do Cartucho, localizada na ilha de Wabada nas Terras Indígenas Médio Rio Negro II - AM. A partir desta perspectiva, o objeto de estudo do presente pesquisa são os usos sociais e políticos da Língua Geral Amazônica (o Nheengatu) que deriva historicamente o Tupinambá e foi adotado como a língua franca durante o período colonial que institui a comunicação e a interação social entre indígenas e não-indígenas. Atualmente, essa língua ainda é falada em toda a região do Rio Negro e é usado por muitas pessoas como um instrumento de afirmação da identidade étnica, como observado entre os Baré, cuja língua original não é mais falada. A escolha da Terra Indígena Médio Rio Negro - II é devido à diversidade cultural e linguística existente nesta região. A principal razão apontada na literatura antropológica para a manutenção deste complexo multi-étnico é a persistência da exogamia linguística e residência patrilocal, ou seja, nesta região os homens geralmente se casam com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tais circunstâncias, as crianças crescem falando dois idiomas. No entanto, a linguagem que identifica a pessoa, a aldeia e o grupo étnico é, principalmente, a linguagem do pai e não o idioma do grupo linguístico da mãe. Na verdade, eles são falantes que dominam três ou mais línguas que são faladas na vida diária e na família. Estes falantes nativos ainda são capazes de compreender outras línguas indígenas faladas na comunidade, bem como o Português, mas entre eles, falam predominantemente o Nheengatu. Este cenário apresenta-se como a ideal para o estudo dos usos sociais e políticos do Nheengatu, devido a ser um contexto de bi-e multilinguismo. A pergunta inicial é conhecer as razões pelas quais certas línguas são faladas ou não, dependendo do contexto social ou situações de comunicação coletiva e a interação social, circunstancial ou não, em que os falantes estão em realizações concretas nos domínios sociais da linguagem. A hipótese que norteiam esta pesquisa é que o Nheengatu consolidou-se como uma língua franca, e por esta razão, tornou-se o instrumento que permite a comunicação e interação social, servindo como mediador inter-étnico na região e, mais que isso, estabeleceu -se como a língua materna ou tradicional, e tem sido adotada por vários grupos étnicos que perderam suas línguas nativas, como é o caso do povo Baré. O método adotado para a realização da pesquisa de campo foi a observação participante. A coleta de dados foi realizada por gravações autorizadas de entrevistas individuais e coletivas, isto é, em discurso em reuniões públicas da Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas - ACIR, bem como eventos sociais, desportivos e da comunidade cultural.

Palavras-chave: usos sociais da linguagem, sociedade multilingue e multi-étnica, afirmação da identidade, ideologia, língua, educação indígena.

PINHEIRO, Achilles Santos. **Identity, Language and Culture: social and political uses of Nheengatu in indigenous community of Cartucho, in the Middle Rio Negro – AM.** 158 f. 2011. Dissertation (Master's degree). Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS), Federal University of Amazonas (UFAM). Manaus, Amazonas, 2011.

ABSTRACT

Taking language as a cultural diacritic and as mark of ethnic identity, I develop in this text, an argument that seeks to establish a relationship between identity, language and culture. The focus of the approach is oriented for the empirical context of the emergence of new collective identities indigenous. The objective is to demonstrate the processes of reconstruction of ethnic identity from the handling and/or mobilization of the diacritic signs that can be used to demarcate the "ethnic boundaries" of a culture. The analysis covers the empirical context of the middle Rio Negro region, more specifically the Cartucho indigenous community, located on the island of Wabada in the Middle Rio Negro Indigenous Lands II - AM. From this perspective, the object of study the research present are the social and political uses of language General Amazon (the Nheengatu) that derives historically the Tupinamba and was adopted as the franca language during the colonial period establishing the communication and social interaction between indigenous and non-indigenous. Currently, this language is still spoken in the entire region of Rio Negro and is used by many people as an instrument of ethnic identity affirmation, as observed among The Bare, whose original language is no longer spoken. The choice of the Indigenous Land Middle Rio Negro - II is due to cultural and linguistic diversity existing in this region. The main reason given in the anthropological literature for the maintenance of this multiethnic complex is the persistence of linguistic exogamy and patrilocal residence, i.e. in this region men usually marry women who speak a language different from yours. In such circumstances, children grow up speaking two languages. However, the language that identifies the person, the village and the ethnic group is mainly the language of the father and not the language of the linguistic group of the mother. Indeed, they are speakers that dominate three or more languages which are spoken in daily life and in the family. These native language speakers are still able to understand other indigenous languages spoken in the community, as well as Portuguese, but between them they speak predominantly Nheengatu. This scenario presents itself as the ideal for the study of social and political uses of Nheengatu due to be a context of bi-and multilingualism. The initial question is to know the reasons why certain languages are spoken or not, depending on the social context or situations of collective communication and social interaction, circumstantial or otherwise, in that speakers are in concrete achievements in domains social of language. The hypothesis that guiding this research is that the Nheengatu was consolidated as a franca language, and for this reason, became the instrument that enables communication and social interaction, serving as an inter-ethnics mediator in the region of and even more, has established itself as the native language or traditional language, that has been adopted by various ethnic groups who have lost their native tongues, as is the case the Bare people. The method adopted for carrying out the fieldwork research was participant observation. Data collection was performed by authorized recordings of individual interviews and collective, that is, in speech in public meetings of the Association of Indigenous Communities and Riparian - ACIR, as well as social events, sports and cultural community.

Keywords: Social uses of language, multilingual and multiethnic society, affirmation of identity, ideology, language, indigenous education.

SUMÁRIO

1 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS À PESQUISA: CARACTERIZAÇÃO ECOLÓGICA E SOCIOCULTURAL DA ÁREA DE ESTUDO	27
1.1 A região do médio rio Negro e sua localização geográfica.....	27
1.2 Características ecológicas da região.....	29
1.3 Ocupação histórica.....	32
1.4 Diversidade étnica e linguística.....	38
1.5 Contextualização histórico-social da área de estudo.....	41
2 EM BUSCA DO CONTEXTO MAIS APROPRIADO À REALIZAÇÃO DA PESQUISA	46
2.1 Por que pesquisar no médio rio Negro?.....	46
2.2 Negociando a pesquisa.....	48
2.3 As primeiras experiências em campo.....	52
2.4 O município de Santa Isabel do Rio Negro (SIRN).....	53
2.5 Visitando a comunidade indígena Açaituba.....	63
3 OBSERVAÇÃO ETNOGRÁFICA NA COMUNIDADE INDÍGENA DO CARTUCHO, NO MÉDIO RIO NEGRO II - AM	69
3.1 A Comunidade Indígena Cartucho.....	69
3.2 Retornando à comunidade indígena do Cartucho.....	82
3.3 A festa em homenagem a Nossa Senhora Auxiliadora.....	85
3.4 A festa em homenagem a São João.....	87
3.5 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas.....	91
3.6 Conversando com o pajé.....	99
3.6.1 Sobre as técnicas de cura.....	100
3.6.2 Sobre os mitos.....	101
3.7 Danças tradicionais.....	102
3.7.1 Dança com a Taboca.....	102
3.7.2 Dança do Mawáco.....	104
4 O PROCESSO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL DOS INDÍGENAS DA COMUNIDADE DO CARTUCHO NO MÉDIO RIO NEGRO	105
4.1 Novas identidades coletivas indígenas no estado do Amazonas.....	111
4.2 Algumas questões preliminares sobre o conceito de identidade.....	117
4.3 Identidade Étnica e Cultura.....	122
4.4 Etnia e Etnicidade.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	141
ANEXOS	151

INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de um esforço analítico que busca compreender a relação entre *identidade, língua e cultura*, bem como refletir sobre as possibilidades heurísticas dessas categorias na análise dos processos sociais de construção da identidade étnica ou “etnização”¹ entre os indígenas do médio rio Negro. No desenvolvimento da argumentação, me esforço para fundamentar a ideia de que a identidade extrai o seu conteúdo da cultura, enquanto que a língua, nesse processo, funciona como o veículo de ambas. Em outros termos, a cultura como eu a entendo nesta formulação, é comparável a uma “agenda” ou “pauta de significados” e, nessa condição, se torna a principal fonte provedora (mas não a única) da matéria-prima usada na construção das identidades sociais, enquanto a língua é a um só tempo, o elemento mediatizador entre culturas e identidades e o veículo pelo qual tanto a identidade como a cultura se expressa.

Nessa tentativa de articulação entre identidade, língua e cultura, me inspirei nas palavras de Michel Agier, que compara a cultura a um “vasto celeiro de significações, construído pelas pessoas ao longo do tempo e do qual se utilizam de acordo com as seleções situacionais, o que pode tornar os componentes do celeiro cultural, diverso e mesmo contraditório”. O mesmo autor acrescenta: “O caminho que vai da cultura à identidade, e vice-versa, não é único, nem transparente e tampouco natural. Ele é social, complexo e contextual”. (AGIER, 2001, p. 13).

Esclareço preliminarmente que, na argumentação desenvolvida neste trabalho, a relação entre cultura e identidade não é de dependência, ou seja, não há um elo causal entre ambas, onde a mudança numa implicaria necessariamente em mudança na outra. Ao contrário,

¹ O termo “etnização” é utilizado aqui, no sentido atribuído por Cardoso de Oliveira (2006, p. 89) às “relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem em situação de ‘minorias étnicas’”.

sustento com base em Cardoso de Oliveira (2006) que, o conceito de cultura tem uma autonomia relativa em relação ao conceito de identidade, conforme nos é explicado pelo próprio autor:

[...] em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um *status* de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica. Isto é, no fluir da realidade sociocultural a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico – como a “teia de significados” de que fala Geertz –, não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa realidade. Ambas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. E é por isso que *o papel da cultura não se esgota na sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidade nas relações interétnicas.* (grifo meu) (OLIVEIRA, 2006, p. 35).

Para Cardoso de Oliveira, na análise das relações identitárias, não se deve desprezar a variável cultural, uma vez que nela estão contidos tanto os valores quanto as perspectivas nativas de percepção dos agentes sociais envolvidos na situação de contato interétnico e intercultural, conforme explica o autor: “[...] não se pode deixar de considerar que *existe uma relação de implicação e não de causalidade.* Uma etnia pode manter a sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 36, *grifo meu*).

Devo esclarecer ainda que, neste trabalho, a análise da relação de implicação entre as categorias *identidade* e *cultura*, tendo a *língua* como o veículo de ambas, foi concebida e problematizada, tendo como pano de fundo o processo social de emergência de novas identidades coletivas indígenas na região do médio rio Negro, no estado do Amazonas. Isto porque, nessa região, tal como vêm ocorrendo em outras regiões brasileiras, assistimos ao surgimento de novas identidades coletivas indígenas vinculadas aos movimentos indígenas e suas reivindicações pelo reconhecimento de territórios tradicionalmente ocupados pelos seus ancestrais e, atualmente, por eles próprios.

Tais movimentos de (re)construção da identidade étnico-cultural² são amplamente referenciados na literatura antropológica contemporânea. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994; FAULHABER, 1992; MEIRA, 1994 *apud* D'INCAO; SILVEIRA, 2009; ANDRELLO, 2006; ATHIAS, 2007, entre outros.

O uso do termo “(re)construção” se justifica quando tomamos em consideração o fato de que as referências culturais tradicionais desses indígenas e seus descendentes foram parcial ou totalmente perdidas no contato com as *frentes de expansão* e *frentes pioneiras*³ da sociedade nacional, posteriormente ao processo de invasão e ocupação das terras indígenas durante o período colonial. Como exemplo, cito o povo Baré, referenciado na historiografia oficial e na literatura etnológica, como tendo sido extinto. (GALVÃO, 1979, p. 57-8; GALVÃO *apud* SCHADEN, 1997).

Na reflexão do antropólogo Pacheco de Oliveira (1988), o contato com a sociedade nacional faz com que os indígenas repensem a mistura, a hibridação cultural entre eles e os outros. Nessa condição, a tradição cultural é manipulada para fins específicos de auto-afirmação ou auto-definição e, portanto, não deve ser pensada como alguma coisa fixa ou estática, mas como algo que é recriado ou inventado a todo o momento de acordo com as circunstâncias momentâneas.

Portanto, o termo “tradição inventada”⁴, nesse contexto, nada tem a ver com permanência, mas se caracteriza por processos sociais reais protagonizados por sujeitos sociais que transformam dialeticamente suas práticas culturais, mesmo quando as convertem

² Utilizo aqui, o termo étnico-cultural na mesma perspectiva de Gadotti (1991), para quem é mais adequado falar de identidade “étnico-cultural”, pois ao se referir à identidade de uma cultura se torna necessário localizá-la em determinado tempo e espaço e no interior de um grupo étnico. Por sua vez, essa identidade estaria articulada a uma identidade nacional, historicamente determinada e imposta às demais etnias.

³ Numa perspectiva geopolítica, convém notar a distinção entre frente de expansão que envolve a economia extrativista e frente pioneira, que envolve os projetos de colonização, a implantação de grandes empresas agro-industriais. (FAULHABER *apud* D'INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 308).

⁴ “Tradição inventada significa um conjunto de práticas [...], de natureza ritual ou simbólica, que busca inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, a qual, automaticamente, implica a continuidade com um passado histórico adequado”. (HOBSBAWN; RANGER, 1983, p. 9).

em normas (dispositivos jurídicos) para fins de interlocução, redefinindo suas relações sociais com a natureza. (HOBSBAWM; RANGER, 1983, p. 9).

Segundo Pacheco de Oliveira (1988), nesse processo de recriação, os indivíduos recorrem aos símbolos ou sistemas simbólicos para se afirmarem perante o outro e se afirmarem enquanto coletividade de acordo com os seus interesses e necessidades de sobrevivência nas diferentes situações de contato interétnico. Atento para o fato de que no decorrer desse processo, um grupo não necessariamente é cooptado pelo outro, mas, incorpora elementos culturais tomados como empréstimos ao outro, ressignificando e naturalizando-os em sua própria cultura, sem que isto interfira negativamente em seu modo particular de existência (organização social, costumes e modo de vida tradicional).

A historiografia oficial e a literatura antropológica confirmam que grande parte dos descendentes dos povos sul-ameríndios está distribuída em algumas das centenas de comunidades e sítios localizados ao longo das margens do rio Negro, no estado do Amazonas. A perda cultural, largamente referenciada pela historiografia oficial e pela literatura antropológica, trouxe sérias implicações, no que diz respeito à afirmação de uma identidade indígena, tendo em vista que ainda está presente, no imaginário popular, a crença na “caboclicização”, ou seja, a ideia de que todos os índios tornar-se-iam caboclos. (cf. GALVÃO, 1979, p. 57-58; GALVÃO *apud* SCHADEN, 1997).

Entre as implicações resultantes desse contra-senso está a não inclusão de muitas dessas comunidades nas políticas e programas governamentais dirigidos aos povos indígenas que habitam, desde sempre, essa região. Acredito que por este e outros motivos, os moradores de muitas comunidades do médio rio Negro estão se mobilizando no sentido de resgatar elementos culturais singulares que lhes permitam reconstituir, o mais similar possível, a cultura de seus antepassados. Trata-se da manipulação de um conjunto de elementos e práticas culturais que lhes permite afirmar a sua “indianidade” nas relações intra e interétnicas.

Esse movimento pode ser observado, por exemplo, na comunidade indígena Cartucho, localizada na Ilha de Uábada, na Terra Indígena Médio rio Negro II - AM⁵, onde realizei, durante os meses de fevereiro, maio, junho e final de dezembro de 2010 a pesquisa de campo⁶ que subsidiou esta dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM.

Durante o tempo em que convivi com os moradores dessa comunidade, fui testemunha desse esforço de (re)construção da cultura ancestral local como forma de afirmação da identidade étnica. Digo “ancestral”, porque os comunitários sempre reputam tais práticas culturais aos seus antepassados, mesmo que não tenham muita clareza sobre o modo como estes viviam no passado. Em certa ocasião, um dos líderes locais me relatou o seguinte: “*A gente quer voltar a fazer o Dabukuri⁷, só que a gente não sabe direito como é que os antigos faziam; a gente não sabe como eram as danças e os cantos*”. (Vanberto Rodrigues, em comunicação pessoal).

Com base na observação etnográfica feita nesta comunidade, me arrisco a apontar alguns fatores que, a meu ver, concorreram para esse movimento de revivescência da cultura tradicional (ou “revivalismo cultural” como prefere Roy Wagner, 2010), dentre os quais, destaco dois. Em primeiro lugar, a maior parte das comunidades existentes nessa região é composta de indígenas e descendentes de indígenas de vários grupos étnicos nativos, muitos dos quais foram dizimados no contato com os invasores luso-hispânicos durante o período de ocupação e consolidação da sociedade colonial. Conseqüentemente, muitos deles desconhecem a sua origem étnica, e por essa razão, se definem como pertencentes aos grupos

⁵ A Terra Indígena Médio Rio Negro II está localizada entre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, ambos no estado do Amazonas, abrangendo quatorze comunidades indígenas e inúmeros sítios ao longo de sua extensão territorial.

⁶ A pesquisa de campo foi realizada com recursos da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior).

⁷ €Dabukuri são festas periódicas de dádivas. Seu evento central é o oferecimento de alimentos e presentes artesanais especializados por parte de um dos grupos que se encontram e que são, em geral, afins efetivos. (LASMAR, 2005, p. 79).

Baré. Tanto é assim, que nesta região, é corrente a seguinte afirmação: “*Hoje em dia, no rio Negro, quem não conhece a sua origem, se identifica logo como Baré*” (Louciene, em comunicação pessoal).

Em segundo lugar, é notória a falta de visibilidade sociopolítica da região do médio rio Negro quando comparada à região do alto rio Negro. Em conversas com algumas lideranças locais, constatei que os indígenas do médio rio Negro sofrem – ainda que de forma velada –, discriminação por parte de seus parentes do alto rio Negro. Com efeito, os moradores dessa região, incluindo o município de Santa Isabel do Rio Negro se ressentem da proeminência política, cultural e econômica de São Gabriel da Cachoeira. “*Tudo vai para São Gabriel [...] é como se nós não existíssemos. Santa Isabel é conhecido como o município invisível*”, queixa-se um morador local.

Daí, a suposição de que, do ponto de vista político, é estrategicamente interessante para as etnias do médio rio Negro se auto-afirmarem, mediante a mobilização, no campo do simbólico, de elementos culturais “emblemáticos” (ou representativos) da sua “condição” de índio. Trata-se, portanto, de afirmar uma “indianidade” com a qual eles possam se empoderar e ganhar maior visibilidade e maior autodeterminação política nas relações com o Estado-nacional e organizações não governamentais no contexto extra-local, assim como nas relações interculturais e interétnicas no contexto regional e local.

Para os representantes dos vários povos indígenas dessa região, desejosos, como eles mesmos afirmam, de resgatar a cultura de seus antepassados e revalorizar as suas tradições, o discurso corrente é de afirmação da posse da língua indígena, nesse caso, a língua em questão é o Nheengatu⁸, conhecido também como Língua Geral Amazônica.

⁸ O termo “Nheengatu” (ie’éngatú) foi usado pela primeira vez pelo General Couto de Magalhães para se referir a Língua Geral Amazônica. O vocábulo pode ser decomposto em: unheên = dizer, falar e catú = bom, boa, podendo ser traduzido como o “bom dizer”, “fala boa” ou ainda “língua boa” (Curso de Língua Geral do General Couto de Magalhães de 1876. (Apud RODRIGUES, 1986, p. 11).

A posse da língua implica distinguir-se dos não-índios e se auto-afirmarem como “indígenas”, o que, por extensão, significa mais um instrumento de luta por seus direitos, inclusive o direito a demarcação de suas terras com base em seus “territórios culturais”. Implica também em poderem continuar com suas práticas culturais pautadas em valores tradicionais, bem como no acesso a uma educação escolar diferenciada, específica e bilíngue, bem como a proteção da livre expressão de suas manifestações culturais, conforme prescrito pela Constituição Federal (CF) votada e aprovada em 05 de outubro de 1988, em seus artigos 210 § 2.º e 215 § 1.º.

Nas visitas que fiz a Santa Isabel do Rio Negro e às comunidades indígenas de Açaituba, Cartucho, Uacará, Castanheirinho e Plano, não me foi difícil constatar que o Nheengatu – língua tradicionalmente falada em toda a região do rio Negro – é um elemento simbólico da maior importância, mobilizado pelos indígenas e descendentes de indígenas locais para construir e interpretar as suas representações de “identidades”, bem como as representações que fazem dos outros. Além disso, é inquestionável o fato de que o Nheengatu promove a interação sociocultural entre indígenas de origens étnicas distintas, mas que escolheram viver juntos e compartilhar costumes e modos de vida particulares nesta comunidade.

Nesse contexto social multiétnico e multilíngue, o uso compartilhado do Nheengatu fortalece os vínculos de solidariedade e favorece a unidade sociocultural, favorecendo, desse modo, o engajamento coletivo na ação social afirmativa dentro do próprio grupo, com o fim de preservar e legitimar os sistemas de significação das culturas locais. O resultado é a afirmação de uma identidade supra-étnica, isto é, uma identidade, antes de tudo, indígena.

É a partir destas referências empíricas, que busco compreender o processo de (re)construção da identidade desse grupo de indígenas. Dito de outra forma, o que eu busco compreender é, *como* e *que* elementos e/ou traços culturais podem ser acionados e

manipulados no campo do simbólico, no processo de (re)construção da identidade étnico-cultural.

A problemática que move a pesquisa tem como pano de fundo, um fenômeno social relativamente recente, qual seja, o processo social de emergência de novas identidades coletivas indígenas⁹ ou “mobilizações étnicas”, termo preferido por Wagner (2007). Esse movimento reúne vários povos indígenas tanto no Nordeste quanto no Amazonas. Em sua luta pela afirmação étnico-cultural, tais grupos utilizam, para além de outros traços culturais, a retórica discursiva na construção social da sua “indianidade”, ou seja, acionam o discurso identitário. Este discurso identitário é construído no confronto com o “outro”, o não-índio, e é situacional. Nele, a alegação da “posse de uma língua indígena” torna-a um diacrítico fundamental da cultura, por exemplo, nas relações com o Estado-nacional e agências não-governamentais. Nessas situações a língua, torna-se uma marca da identidade étnico-cultural em um nível mais regional e nacional.

A partir dessa análise, algumas questões deverão ser enfrentadas no desenvolvimento do texto: *O que significa a apropriação do Nheengatu pelos movimentos de afirmação étnica das comunidades indígenas do médio rio negro? Qual a concepção de língua indígena como o Nheengatu para os moradores da comunidade cartucho? Qual a importância de se falar uma língua indígena num contexto multiétnico e multilíngue?*

A resposta provisória a essas questões é, no meu entender, que o processo de reconstrução da identidade étnica, no caso específico dos povos indígenas do médio rio Negro, pode se concretizar a partir de duas vias, quais sejam:

- i) da possibilidade de construção e negociação da identidade étnico-cultural a partir da escolha de uma determinada língua e das atitudes linguísticas de seus falantes;

⁹ O fenômeno da emergência de novas identidades coletivas indígenas é amplamente referenciado na literatura antropológica pelos antropólogos João Pacheco de Oliveira (1994), Márcio Meira (1990), Priscila Faulhaber Barbosa (1992), Geraldo Andreello (2006). (apud D’INCAO; SILVEIRA, 2009).

ii) da mobilização simbólica de elementos de referências culturais ancestrais distintos para efeito de construção de uma identidade indígena.

Nessa perspectiva, a hipótese mais geral que norteou a pesquisa empírica e analítica pode ser formulada nos seguintes termos: o *Nheengatu* foi, e tem sido apropriado como um marcador étnico no processo de (re) construção de novas identidades de caráter supra-étnico e genérico. Nesse processo, o discurso da “posse da língua” é acionado como expressão da afirmação de uma “indianidade” nas negociações com o Estado-nacional, ou seja, os povos indígenas apropriam-se da língua como meio de controlar de maneira mais autônoma as suas “relações de poder” no plano discursivo, com o Estado e instituições privadas. Além disso, a posse da língua, mais que outras referências culturais, se constitui em marca da “identidade étnica” em um nível mais regional e local, na medida em que permite a interculturalidade na região.

Essa hipótese mais geral pode ser desdobrada em outras três hipóteses secundárias:

1. O *Nheengatu* adquiriu, ao longo de sua trajetória histórica, um valor funcional e operativo que lhe assegura, atualmente, o *status* de língua “tradicional” dos povos indígenas e ribeirinhos do baixo, médio e alto rio Negro;
2. O *Nheengatu* foi adotado como língua “materna” pelas etnias que perderam a sua língua original e/ou autóctone, como é o caso dos Baré;
3. O *Nheengatu* é falado particularmente na região do médio rio Negro como forma de auto-afirmação de uma identidade genuinamente indígena, ou seja, como marca identitária supra-étnica. Daí, que se especula sobre a existência de uma “Língua Geral Rionegrina”, isto é uma variação dialetal da Língua Geral Amazônica.

Acredito que o esforço teórico para tentar responder a estas questões se justifica na medida em que os resultados da pesquisa poderão eventualmente contribuir para uma reflexão crítica sobre o modo como a questão da luta por maior autodeterminação política e pela

afirmação da identidade étnica está intimamente associada à posse e uso da língua, bem como, à manipulação simbólica de outros elementos culturais.

Nesse sentido, a proposta de estudo desenvolvida nesta dissertação se orienta também para a compreensão antropológica do papel histórico-social desempenhado pelo Nheengatu no processo de construção social da “identidade coletiva indígena” protagonizado pelo movimento de emergência étnica verificado na região do médio rio Negro. Ou seja, o enfoque analítico se concentrará no discurso de “posse da língua” acionado com a finalidade de afirmar a identidade étnica e, conseqüentemente, implica também no desvendamento dos significados historicamente atribuídos ao Nheengatu, tanto no passado histórico quanto na contemporaneidade.

No plano epistemológico, a forma de abordagem desta questão esteve comprometida desde a sua fase inicial (refiro-me à fase de elaboração do projeto de pesquisa), com aportes teóricos da Antropologia Linguística combinados com algumas noções tomadas à Sociolinguística em sua interface com a história social da língua denominada Nheengatu. Em última análise, é uma tentativa de compreender se é possível explicar o comportamento social dos falantes de Nheengatu por meio da observação do uso da língua em contextos sociais diferenciados, ou seja, observando a relação dos falantes para com a língua, nesses contextos (âmbito público e privado).

Nessa perspectiva, o objetivo principal da pesquisa é analisar – com uso do instrumental teórico-metodológico da Antropologia Social e da Sociolinguística¹⁰ –, os usos sociais e políticos da Língua Geral Amazônica (Nheengatu) na região do médio rio Negro-AM. Em outras palavras, a pesquisa busca compreender o papel (social e político) que a Língua Geral Amazônica (Nheengatu) tem desempenhado, não apenas como veículo de

¹⁰ Trata-se do ramo da Sociolinguística que privilegia os aspectos qualitativos, na análise dos fenômenos sociolinguísticos.

comunicação e interação social, mas, principalmente, como marca da identidade étnica no contato com indígenas e não-indígenas em face do cenário de heterogeneidade etnocultural e linguística existente nessa região.

A meu ver, são muitas as razões que justificam a realização deste trabalho. Em primeiro lugar, segundo Freire e Rosa (2000, p. 7).

Os estudos sobre as línguas gerais ainda ocupam um espaço pequeno de reflexão, como se pode observar pela escassa produção acadêmica existente, incompatível com a relevância do tema, sobretudo se considerarmos que a compreensão histórica e linguística dessas línguas pode constituir uma chave para obter informações sobre nossas sociedades e compreender o processo, ainda obscuro, de hegemonia das línguas européias em nosso continente.

É indiscutível ainda o fato de que a língua é parte integrante da cultura de qualquer povo, bem como, é fundamental para a manutenção das práticas culturais, tais como rituais e práticas xamânicas, narrativas mitológicas, cantos, entre outros, que dependem da língua como veículo de expressão. Além disso, há que se considerar também, que os falantes de uma língua são repositórios de conhecimentos tradicionais milenares exclusivos transmitidos oralmente.

Nesse contexto, entendo que a revalorização do uso oral e escrito do Nheengatu, implícito no discurso identitário produzido pelos indígenas, contribui de maneira significativa para a “invenção cultural” (no sentido de Roy Wagner, 2010) das crenças, sentimentos e modos de vida particular dos povos indígenas do médio rio Negro. Ou seja, nessa região, o Nheengatu adquiriu, ao longo do tempo, um valor operacional e funcional especial que lhe conferiu um estatuto de língua franca, ou seja, um instrumento facilitador da comunicação e mediador da interação social entre as várias etnias ali existentes, sendo que, mesmo hoje, essa língua é amplamente falada naquela região, principalmente nas articulações políticas e organização dos movimentos indígenas empenhados na revalorização das culturas locais e reafirmação das identidades étnico-culturais dos grupos regionais.

No tocante à contribuição acadêmica, acredito que os resultados desta pesquisa podem servir de referência principalmente para os estudos da Antropologia Linguística que investigam a relação Língua e Cultura ou a língua como uma prática sociopolítica indicadora da identidade e afirmação étnica. Para além do âmbito acadêmico, imagino que os resultados desta pesquisa poderão contribuir também com projetos e programas desenvolvidos junto às comunidades por agentes externos e por elas próprias, sobretudo no que diz respeito à implantação da educação escolar indígena, assim como na formação de agentes e lideranças indígenas.

Na construção do objeto-tema da pesquisa, coloquei uma ênfase “exagerada” (no sentido weberiano) sobre a língua, tomando como referência autores da sociolinguística, dentre os quais destaco Calvet (2002, p. 65) que propugna que não se deve reduzir a língua a um mero “instrumento de comunicação”, com valor meramente instrumental e utilitário, isto é, a língua não é simplesmente um “utensílio que se lança mão quando tem necessidade e se deixa para lá em seguida”.

No mesmo sentido, Freire (2004, p. 137-8) afirma que “as línguas costumam despertar em seus falantes e nas pessoas que entram em contato com elas, comportamentos, sentimentos e atitudes de identificação ou de estranhamento, funcionando como fatores de identidade étnica e de coesão social”. Assim, a língua, no seu sentido mais amplo, pode ser concebida como “um sistema comportamental”. Com efeito, suponho que o comportamento social e as atitudes linguísticas dos falantes em relação ao Nheengatu em contextos sociais diferenciados nos permitirão compreender que tal língua é um dos traços culturais mais importantes usado pelos indígenas para construir e interpretar as suas representações de identidades bem como as representações que fazem sobre os outros. Internamente, se constitui como um elemento que promove o engajamento e ação social dentro do próprio grupo com o fim de preservar e legitimar seus sistemas de significação cultural.

Quanto às funções sociais da língua, destaco a afirmação de Heath (*apud* FREIRE, 2004, p. 138), “a língua tem a função comunicativa: corrente, familiar, técnico-prática, técnico-científica e literária. Tem ainda a função instrumental de memória e de transmissão das experiências históricas”. Contextualizando esta afirmação para a realidade dos povos indígenas da Amazônia, pode-se afirmar que essas funções foram historicamente atribuídas às diferentes línguas em decorrência de um conjunto de fatores de ordem social, política, econômica, geográfica, etnográfica e demográfica. Inserida neste quadro, a Língua Geral ou Nheengatu tem desempenhado um papel histórico de extrema relevância como instrumento político, tendo uma expansão considerável até o final do século 19 (FREIRE, 2004, p. 44).

Quanto ao aporte teórico utilizado neste trabalho, as referências teóricas recaem tanto sobre autores da Antropologia Social quanto os da Sociolinguística, a partir dos quais elegi dois pressupostos para orientar a pesquisa empírica. O primeiro pressuposto teórico a ser considerado nessa pesquisa é o de que a língua é o traço característico fundamental de qualquer cultura, constituindo-se mesmo num diacrítico¹¹ da identidade de um povo.

Entretanto, Bernal (2009) lembra-nos que cada língua é social e culturalmente produzida a partir de processos históricos diferenciados, sendo, portanto, necessário discernir o papel que ela ocupa em cada cultura específica. Este autor explica que, no processo de produção social, a língua fornece provas funcionais de sua operacionalidade e/ou funcionalidade, ganhando com isso “um estatuto especial que a torna fundamental em relação à identidade do grupo que a usa”. Bernal acrescenta que a língua não é apenas mais um elemento ou produto cultural, mas é principalmente “o instrumento que permite verbalizar e comunicar (como as artes, os mitos, a percepção das cores, a pintura e a estética cultural)

¹¹ Palavra de uso corrente na Linguística é utilizada para se referir aos sinais ou acentos que se coloca junto a uma letra para alterar seu som, para indicar uma inflexão de voz ou para marcar alguma outra característica. Entretanto, na Antropologia, usa-se para se referir aos sinais singulares identificadores de uma determinada cultura (N. A.).

receber e transmitir às referências e as lógicas fundamentais de relação que dão sentido à vida de um grupo humano”. Concluindo, Bernal (2009) afirma que o uso da língua, em qualquer contexto, mas principalmente nas situações de contato intra e interétnico é ao mesmo tempo, um instrumento de construção cultural (elemento fundamental da matriz de significados de um povo – a cultura), um sinal fundamental da afirmação social (força de representação social) e um marcador fundamental da identidade de um grupo (força ideológica). (BERNAL, 2009, p. 226).

O segundo pressuposto tem a ver com o caráter social da língua. Nesse sentido, achei oportuno adotar a definição proposta por Antoine Meillet, para quem, a língua é, preferencialmente, um “fato social” (no sentido durkheimiano). O que significa dizer que as variáveis do fenômeno linguístico (atos de fala ou realizações linguísticas) podem ser explicadas por variáveis sociais (comportamentos e atitudes dos falantes) e vice versa. Trata-se, portanto, da possibilidade de se aplicar ou não certa análise sociológica e antropológica aos fatos da língua.

Em suma, meu interesse se volta principalmente para o conjunto de contextos sociais que se referem à linguagem, seja no plano consciente (objetivo), com os seus diversos vocabulários correspondentes a campos semânticos específicos, tais como atividades e eventos sociais, taxonomia de plantas, animais, cores, cosmologia entre outras categorias, seja no plano do inconsciente (subjetivo) incluindo os gêneros discursivos que cada sociedade produz sobre si mesma, bem como o uso que cada estrato da sociedade faz da língua, as categorizações, os efeitos de sentido que muitas vezes nos escapam. (MEILLET *apud* CALVET, 2002, p. 13; LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p. 296).

Outro aspecto igualmente importante, abordado nesta pesquisa, é a questão ideológica da língua ou as “ideologias linguísticas” em sociedades multilíngues. Nesse sentido, a doutora em Linguística, Ana Carla Bruno, alerta para o fato de que “análises superficiais de processos

políticos e econômicos podem não revelar toda a complexidade das forças que atuam na produção de ideologias linguísticas” e em seguida sugere que a noção de “língua” ou “o que se entende por língua” pode ser um dos primeiros problemas que precisam ser enfrentados quando se deseja entender ideologias linguísticas em um contexto multilíngue. Com efeito, Gal (1998) *apud* Bruno (2008, p. 91) afirma que:

[...] os especialistas em multilinguismo e contato linguístico, tanto quanto os responsáveis pela elaboração de políticas linguísticas, entendem que a escolha de uma língua tem implicações políticas em razão das convicções que os falantes têm sobre o que é uma língua, bem como as implicações que o uso de uma determinada língua tem no que diz respeito à lealdade política e a identidade.

Quanto à estrutura, o corpo textual da dissertação está organizado em seis partes: introdução, quatro seções e conclusão. Na introdução, apresento a minha proposta de estudo tal como foi definida no projeto de pesquisa e no plano da dissertação com algumas alterações e ressalvas sugeridas pela banca examinadora, por ocasião da minha qualificação.

Na primeira seção, pareceu-me importante mostrar, em primeiro lugar, as características ecológicas da região do rio Negro, seguido do seu contexto histórico-social, a história de sua ocupação, que, ao que parece, contribuiu muito para a atual diversidade multiétnica e multilíngue dessa região.

Na segunda seção, apresento um breve relato da minha primeira visita a Santa Isabel do Rio Negro, em fevereiro de 2010 e seus desdobramentos em relação ao rumo que a pesquisa tomou. Irei mostrar como o curso da pesquisa, muitas vezes, se desvia do plano original. No meu caso, minha pretensão era realizar a pesquisa de campo na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Entretanto, reconsiderarei essa possibilidade quando percebi que o contexto social se mostrava muito maior do que a pesquisa poderia abarcar. Isso me fez optar por uma comunidade de menor dimensão espacial e social, onde eu pudesse ter, minimamente, a ilusão do controle sobre a pesquisa.

Na terceira seção, apresento o relato etnográfico propriamente dito, onde descrevo a minha experiência junto aos moradores da comunidade indígena Cartucho, com os quais convivi durante três meses e meio. Na construção do “enredo” desta seção, me inspirei nas etnografias clássicas, onde se apresentavam, em primeiro lugar, os cenários naturais e paisagísticos, bem como, à localização geográfica da área de estudo e suas características ecológicas e, só então, são apresentados os aspectos socioculturais, tais como a organização social, cosmologia, tecnologia de caça, pesca e coleta, culinária, rituais, tipos de produção econômica, artesanato, entre outros itens do estoque cultural do povo estudado.

Na quarta e última seção, me dedico a analisar, do ponto de vista da Antropologia Linguística, como a “língua”, tomada como um diacrítico fundamental da cultura e marca da identidade, pode servir de suporte ao processo de reconstrução da identidade étnico-cultural. A argumentação se desenvolve com base no material etnográfico coletado em campo em confronto com referências teóricas da Antropologia Linguística combinados com algumas noções tomadas emprestadas à sociolinguística.

Na conclusão, passo em revista os argumentos centrais da dissertação, no sentido de demonstrar que, no tocante ao uso da língua na formação de novas “identidades”, são inúmeras as possibilidades de respostas e, por consequência é quase impossível confirmar conclusivamente qualquer hipótese.

1 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS À PESQUISA: CARACTERIZAÇÃO ECOLÓGICA E SOCIOCULTURAL DA ÁREA DE ESTUDO

As reflexões como as que me propus a realizar neste trabalho não poderiam ser feitas sem o conhecimento do contexto de inserção da população pesquisada, razão pela qual incluo, no corpo do texto, um breve apanhado histórico-geográfico pontuado por comentários genéricos a respeito das condições socioeconômicas e culturais que me parecem de maior interesse para os objetivos deste trabalho. Inicialmente, penso que seria oportuno informar ao leitor as características do espaço geográfico da área de estudo, bem como familiarizá-lo com o contexto sociocultural em que a pesquisa foi realizada. Por essa razão, inicio esta seção destacando, em primeiro lugar, a localização geográfica da região do médio rio Negro, bem como o lugar escolhido para a realização da pesquisa. Em segundo lugar, descrevo os principais aspectos ecológicos da região do médio rio Negro e em seguida, apresento um relato resumido do processo histórico de sua ocupação que, a meu ver, concorreu para a atual configuração social acentuadamente multiétnica e multilíngue desta região. A par disso, destaco a temática escolhida como objeto de estudo e as razões que me levaram a sua escolha.

1.1 A região do médio rio Negro e sua localização geográfica

O médio rio Negro localiza-se na mesoregião do noroeste do estado do Amazonas, à jusante da cidade de São Gabriel da Cachoeira, abrangendo o município de Santa Isabel do Rio Negro - AM, estendendo-se até as bocas dos rios Jurubaxi e Padauri, respectivamente as margens esquerda e direita do rio Negro. A região se limita ao Sul, com o município de Barcelos, a Oeste com o rio Japurá, e ao Norte com as fronteiras da Colômbia e Venezuela.

Para a realização da pesquisa de campo, escolhi como área de estudo, a comunidade indígena do Cartucho, localizada na ilha de Wábada, na Terra Indígena Médio Rio Negro II, a três horas de voadeira a montante do município de Santa Isabel do Rio Negro. À época da

1.2 Características ecológicas da região

O médio rio Negro se caracteriza por grande diversidade biológica presente nos inúmeros micro-ecossistemas¹² e, paradoxalmente, por uma escassez generalizada de nutrientes (oligotrofia), o que revela o alto grau de adaptabilidade dos espécimes ali existentes. A esse respeito, Salati *et al* (1983, p. 52), explica que a “escassez de nutrientes é uma característica das bacias de rios de água preta”.

A cor da água se assemelha a um “chá de folhas” resultante do material orgânico que as florestas inundáveis (igapós) produzem, tais como folhas, galhos, sementes e frutos silvestres além de outros resíduos florestais que caem permanente e intermitentemente na água. Vários desses resíduos são solúveis em contato com água e apresentam uma coloração marrom ou avermelhada devido aos ácidos húmicos e fúlvicos. Além dos produtos residuais solúveis e decomponíveis em água, existem, nas florestas de terra firme, milhares de pequenos animais, conforme afirmado por Salati *et al* (1983, p. 52):

[...] quando um adulto caminha na floresta de terra firme, a cada passo, ele pisa em média sobre cerca de 1.500 pequenos animais, pertencentes a centenas de diferentes espécies: são minúsculos insetos, colêmbolas, formigas, cupins, pequenas aranhas, ácaros, crustáceos, embuás (*sic*), pequenas lacraias, caracóis, nematódeos e outros vermes rotíferos, protozoários, enfim, sem que se saiba, tem-se um verdadeiro tratado de zoologia sob os pés! Isto sem considerar os números muito maiores de bactérias e fungos que ocorrem sobre a mesma área.

O mesmo autor e seus colaboradores explicam que estes microorganismos do solo realizam uma função essencial para a existência da floresta, ao decomporem as folhas, os galhos e troncos mortos, os cadáveres e excrementos dos animais maiores, reciclando assim os nutrientes

¹² Ecossistema pode ser definido como o conjunto de plantas e animais que interagem juntos com o meio ambiente. Nesta dissertação, será adotado o conceito de Roy Rappaport, para o qual ecossistema é uma porção demarcada da biosfera que inclui organismos vivos e substâncias não-viventes interagindo para produzir um fluxo sistemático de materiais entre os componentes vivos e entre estes e as substâncias não vivas. (RAPPAPORT, 1968).

minerais indispensáveis ao crescimento da vegetação. Além destes, fatores do ambiente físico constituem partes importantes do ecossistema florestal, tais como as características físicas e químicas dos solos e os fatores climáticos que são determinantes para a distribuição dos variados tipos de vegetação nessa região. O clima dessa região é do tipo tropical, quente úmido, com temperatura média acima de 18° C, sujeito às mais altas precipitações (até 3.500mm por ano). (SALATI *et al* 1983, p. 111).

Em resultado desse conjunto variado de fatores físico-químicos, hidrográficos e climáticos, somados à ação dos microorganismos, a fisiografia da região é bastante diversificada e complexa, apresentando, em várias sub-regiões, tipos diversificados de vegetação e solos que são extremamente ácidos, arenosos e lixiviados, tais como igapós (floresta inundada), refúgios ecológicos, ninhais e áreas de tensão ecológica. Cada uma delas guarda características peculiares, como a capinarana ou “caatinga” do rio Negro, que existe na maior parte das terras indígenas dessa região. (SALATI *et al* 1983, p. 111).

Fatores ecológicos, como a distribuição heterogênea de recursos naturais e “pobreza” do ecossistema são determinantes na utilização econômica de um território, interligado por rios, igarapés e varadores que levam ao centro da floresta. Segundo o antropólogo Márcio Meira, são fatores como estes, dentre outros, que justificam a demarcação de um território único e contínuo para os indígenas que vivem nessa região. (MEIRA, 1994 *apud* D’INCAO; SILVEIRA, 2009).

A atividade de subsistência na Terra Indígena Médio Rio Negro II, como em toda a região do médio rio Negro é a principal fonte econômica, dividindo-se em agricultura de baixo impacto ambiental, caça, pesca e coleta de produtos da floresta. Atividades de extração de madeira por parte dos regionais ocorrem pontualmente e de maneira seletiva sendo que a madeira é utilizada em geral na construção de casas tradicionais e canoas. Essas atividades são de vital importância para a permanência das comunidades nos sítios e povoados da região, na medida em que contribuem para diminuir o êxodo rural para as cidades mais próximas.

A dieta alimentar dos moradores dessa região inclui principalmente o pescado e a mandioca (*Manihot esculentum Crantz*) e seus derivados como goma para tapioca, farinha, farinha de tapioca, tucupi, manicuera e beiju. Esses produtos podem, eventualmente, gerar renda, quando o excedente é vendido nas cidades próximas ou servem ainda de moeda de troca entre as comunidades. Quanto ao pescado, é destinado em sua maior parte ao consumo das famílias ribeirinhas, podendo também servir como moeda de troca entre as comunidades locais.

Outra fonte alimentar e também geradora de recursos financeiros é a coleta de frutos de espécies nativas de palmeiras, muito abundantes nessa região e que fornecem excelente vinho (suco), tais como o Açaí (*Euterpe precatória Mart*), Buriti (*Mauritia flexuosa L.*), Bacaba (*Oenocarpus bacaba*) e o Patauá (*Oenocarpus bataua Mart*)¹³. Nas comunidades e sítios da região, cultivam-se ainda pimentas de diversos tipos, que são transformadas em especiaria para o consumo próprio e venda. O artesanato indígena, ainda que produzido em menor escala, também contribui para atividade econômica da região com a confecção de cestaria e objetos em cerâmica, bastante apreciados por turistas que eventualmente visitam as comunidades.

Alguns indígenas recebem ainda os benefícios da aposentadoria em decorrência da idade avançada ou invalidez. Além disso, a maior parte das famílias recebe ajuda do governo na forma de bolsas, como a bolsa família e bolsa escola. Os aposentados juntamente com outros membros da família, viajam regularmente à cidade para receber o dinheiro da previdência, saldar velhas dívidas e fazer novo “rancho” que inclui diversos itens alimentícios, como café, leite, açúcar, sal, Nescau, arroz e bolachas, entre outros.

¹³ Os termos científicos foram retirados do livro “Plantas da Ilha de Duraka – São Gabriel da Cachoeira – Amazonas, Estudo etnobotânico”. Organizado por Madalena Otaviano Aguiar e Elaine N. Malheiros Freitas. Manaus: Editora Valer, 2005.

Há em cada comunidade, uma pequena parcela de indígenas formada por funcionários públicos contratados pela prefeitura municipal de Santa Isabel do Rio Negro, para compor o quadro funcional do órgão, em sua maioria, exercendo a função de agentes de saúde e professores de ensino fundamental.

Há expectativa por parte dos moradores que um pelotão do Exército brasileiro se estabeleça em Santa Isabel do Rio Negro. Entretanto, em conversas com alguns moradores sobre o assunto, cheguei à conclusão de que as opiniões estão divididas: uns acham que a vinda do pelotão vai ajudar a dinamizar a economia do lugar e atenuar o problema da falta de gêneros alimentícios em razão dos vôos regulares dos aviões do exército; outros acham que os únicos beneficiados serão os comerciantes e os próprios militares, pois os moradores continuarão sem poder comprar os itens trazidos pelos militares.

1.3 Ocupação histórica

A história de invasão, ocupação e colonização dos povos rionegrinos é amplamente referenciada na literatura histórica e antropológica, como uma das mais antigas do Brasil assim como na região Amazônica como um todo. Relatos históricos dão conta de que o rio Negro foi um dos primeiros rios a serem navegados inteiramente pelos portugueses. Consta que as primeiras expedições coloniais organizadas com o objetivo de capturar indígenas, para servir de mão-de-obra na procura pelas “drogas do sertão”, datam de 1550 e 1650. (LEONARDI, 1999, p. 25; OLIVEIRA, 1983, p. 161).

A colonização se fortalece com a instalação de um forte na foz do rio Negro em 1669, construído para garantir a segurança dos colonos nos primeiros núcleos de povoamento permanentes no rio Negro. O primeiro povoado de que se tem notícia, é o de Santo Elias do Jaú, fundado em 1694, por religiosos da ordem dos Carmelitas, responsáveis pelo aldeamento de indígenas do povo Tarumã, à margem direita do rio Negro. (LEONARDI, 1999).

Inicialmente, com base em Belém do Pará, a Companhia de Jesus fixou residência no rio Negro, de 1657 até 1694. Todavia, até a metade do século 18, os jesuítas continuaram a fazer incursões na região, dando apoio às “tropas de resgate” e aos “descimentos” de índios. Segundo Leite (2000, p. 380), a atividade jesuítica no Rio Negro se caracterizou pela “prioridade na doutrina e exploração ribeirinha, tentativa de pacificação dos índios levantados, resgates e descimentos pacíficos para as Aldeias de Catequese”. Em seguida vieram os religiosos do Carmo (carmelitas), os missionários da Ordem de Nossa Senhora das Mercês (mercedários) e os Franciscanos da Província da Piedade, em fins do século 17. Segundo Reis (1997), no século 18, fixaram missões no Rio Negro, os Frades da Conceição da Beira e Minho (capuchinhos), que se retiraram em 1888. Daí em diante, segundo D’Azevedo Soares (1993, p. 41-2) continuaram apenas as visitas periódicas ao Rio Negro, até a fixação dos Salesianos em 1916. (*apud* COSTA, 2009, p. 13).

Após o século 18, essa infraestrutura militar permitiu a entrada das principais frentes de colonização responsáveis pela consolidação dos interesses da coroa portuguesa na região: militares e missionários. Os militares forneciam a força bélica para a aquisição da força de trabalho para a colônia, enquanto os missionários estabeleciam as bases ideológicas da conquista. Estes foram, portanto, os segmentos que mais contribuíram para as alterações na organização social e nas culturas dos povos da região do rio Negro. (OLIVEIRA, 1983, p. 181-182).

No final do século 18 e início do século 19, ocorreram as grandes transformações na região, em resultado da “política de descimento”, ou seja, a prática de se deslocar populações indígenas inteiras para serem aldeadas em núcleos de povoamento localizados nas proximidades de fortes e sob a coordenação de religiosos. Dessa maneira, além de garantir maior controle sobre os indígenas, essa prática liberava as terras para serem ocupadas e controladas pelos representantes da coroa portuguesa. (CUNHA, 1992, p. 134, 141-4).

Outra instituição importante no processo de controle territorial sobre o rio Negro foram as “guerras justas”, como eram chamadas as expedições armadas e organizadas com o pretexto de combater os indígenas que resistiam à dominação lusitana. Na verdade, eram verdadeiras expedições de caça aos indígenas para usá-los como mão-de-obra escrava. Desde o início da colonização até meados de 1750, as expedições de busca e apresamento de indígenas na região do rio Negro, tiveram como pólo de difusão colonial, pequenas povoações controladas por missionários e com grande presença indígena. (SANTOS, 2002, p. 24-5).

A comunidade aldeada inicialmente ocupava áreas estratégicas do ponto de vista da ocupação colonial, como as áreas dos *Tarumã*, *Manao*, *Baré*, *Baniwa* e *Tukano* e se configuravam como pólos de controle territorial, populacional e econômico, já que forneciam a força de trabalho indígena tanto aos missionários como aos núcleos coloniais que iam se estabelecendo na região sob a direção dos missionários Carmelitas com o apoio de chefes indígenas aliados aos portugueses. (SANTOS, 2002, p. 36).

No baixo rio Negro, os povos indígenas mais aguerridos e que resistiam às tentativas de aldeamentos, atacando as regiões dos descimentos, eram os *Mura*, os *Manao* e os *Waimiri-Atroari*. No ano de 1723, Ajuricaba, líder dos Manao, foi capturado juntamente com dois mil indígenas. No lugar da aldeia dos Manao foi criada a aldeia de Mariuá, elevada à categoria de vila trinta anos depois, com o nome de Barcelos. (SANTOS, 2002, p. 30-1; OLIVEIRA, 1983, p. 201-2).

Ao longo da década de 1744, aproximadamente vinte mil indígenas foram escravizados, “descidos” e batizados, passando a compor o cenário interétnico colonial instalado pelos portugueses. Mesmo com a derrota de Ajuricaba, alguns grupos Manao continuaram resistindo à colonização a partir de regiões próximas de povoados onde hoje se encontram as cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro.

A instalação do Diretório dos Índios em 1757¹⁴ inaugurou um período extremamente violento para os indígenas rionegrinos, intensificado pela militarização da região do alto rio Negro em razão das disputas territoriais entre Portugal e Espanha. Nesse contexto, o Diretório dos Índios¹⁵ fazia parte de um plano laico e não-religioso estabelecido para o controle absoluto da região dos povos indígenas que tradicionalmente ocupavam essa área. (OLIVEIRA, 1983, p. 205).

A política do Diretório dos Índios que defendia a criação de um Estado laico era incompatível com a presença de missionários, que foram expulsos em 1759, por ordem de Sebastião José de Carvalho e Melo (o Marquês de Pombal). A expulsão dos religiosos gerou sentimentos de revolta em diversos indígenas aldeados. Um exemplo emblemático desse período foi, sem dúvida, a revolta de Lamalonga, referido na historiografia oficial como um dos movimentos de resistência indígena armada mais intenso na região do rio Negro, ocorrido no mesmo ano em que o diretório dos índios foi implantado.

Em 1755, os principais povoados coloniais no rio Negro eram o Forte da Barra, Carvoeiro, Moura, Barcelos, Tomar (antiga aldeia Bararoa), Poiares (antiga aldeia *Cumarú*), Moreira (antiga aldeia *Cabuquena*) e *Lamalonga* (antiga aldeia *Dari*). Dentre esses povoados, Barcelos e Tomar eram os que tinham a maior presença de brancos, dispoindo inclusive de milicianos para punir os indígenas revoltados contra o regime colonial português que se instalara na região.

Entre 1800 e 1830, o rio Negro era bem menos visado do ponto de vista econômico e dos interesses coloniais, permitindo a reorganização de muitos povos indígenas. Mas esse movimento de reorganização étnica e social foi interrompido em 1835 pelo movimento

¹⁴ Note-se que neste mesmo ano, foi criada a Capitania de São José do Rio Negro, tendo Barcelos como a sua primeira capital, sendo transferida para a Barra do Rio Negro (hoje Manaus) em 1791, retornando a Barcelos em 1799, e fixando-se definitivamente em Manaus no ano de 1804. (WALLACE, 2004, p. 254).

¹⁵ A política de descimentos era executada pelos representantes da Coroa denominados “diretores de índios” que para isso contavam com a ajuda de lideranças indígenas, os chamados “principais” que, em troca de títulos e mercadorias cumpriam o papel de agenciadores da mão-de-obra indígena para o trabalho agrícola e extrativo.

nativista conhecido por Cabanagem. Iniciando-se em Belém o movimento nativista de resistência organizado pelos cabanos – como eram chamados os revoltosos –, se espalhou por toda a região amazônica, inclusive o rio Negro, resultando na eliminação de onze povoados, entre eles Poiares e Lamalonga, além de ter contribuído para a ruína econômica e o conseqüente abandono de diversas vilas e povoados nessa região. (OLIVEIRA, 1983, p. 216).

Assim, ao final do século 18, o rio Negro estava visivelmente despovoado, com sua economia estagnada e com o foco de interesse colonial na foz, no Forte da Barra. Com a definição das fronteiras no noroeste do Brasil, Barcelos perdeu sua força política e econômica. No começo do século 19, a capital da província mudou de Barcelos para Manaus, o que contribuiu para agravar ainda mais a crise econômica e social no rio Negro.

Na metade do século 19, o rio Negro passou a ser administrado pela Província do Amazonas. Iniciou-se a navegação a vapor no rio Negro, dando um novo impulso à economia extrativista na região, principalmente entre os séculos 19 e 20. Já em 1861, o comércio do rio Negro envolvia piaçaba, estopa, breu, peixe seco e salsa, além da produção de lenha para os barcos a vapor. A exploração da borracha e de outras “drogas do sertão” provocou uma nova leva de migrantes para o rio Negro, destacando-se as populações oriundas da região nordeste.

Nessa nova onda de exploração comercial da borracha, os locais principais não eram mais as antigas aldeias indígenas (que viravam aldeamentos e, posteriormente, vilas), mas sim os sítios e as colocações nos seringais. A economia da exploração da borracha foi responsável por mais uma onda de migração dos povos indígenas da região do alto rio Negro (principalmente dos rios Içana e Uaupés) para os seringais do médio rio Negro.

A demanda mundial por borracha provocou profundas transformações na região amazônica como um todo, e o médio rio Negro foi certamente um ponto central nesse processo. A organização social da exploração da borracha no rio Negro era baseada em um

regime conhecido como “aviamento”, baseado na relação assimétrica e hierárquica entre sujeição, exploração e “proteção”.

A época do auge da economia extrativista no rio Negro, o chamado “boom da borracha”, que corresponde ao período final do século 19 e as duas décadas do século seguinte, fornecem elementos bastante elucidativos para a compreensão da configuração étnica da população atual dessa região. Foi exatamente neste período que muitos povos indígenas do alto rio Negro, bem como trabalhadores oriundos do Nordeste do Brasil, foram levados para os seringais do médio rio Negro. Muitos indígenas Baré migraram para o alto rio Negro e para o sul da Venezuela, enquanto outros povos passaram por um processo de “tukanização” ao entrarem em contato intenso com as populações Tukano do alto rio Negro.

Os quase cinco séculos de exploração colonial na região do rio Negro resultaram no completo extermínio de muitos povos indígenas e na destruição da cultura de muitos outros, com exceção de uns poucos grupos que conseguiram se reorganizar e assegurar uma relativa autonomia étnico-cultural. Ao mesmo tempo, a região serviu de cenário para profundos processos migratórios, com gente vinda de outros países e outras regiões do Brasil, sobretudo da região Nordeste.

Vemos, pois, que desde o início da colonização, os povos indígenas reagiram de diferentes maneiras às primeiras incursões coloniais em suas terras, com estratégias diversas para protegerem sua cultura e organização social. Por outro lado, a resposta violenta à resistência indígena contribuiu para o despovoamento que marcou a região, bem como para a sua atual diversidade étnica e linguística, que será tratada com maiores detalhes no próximo tópico.

1.4 Diversidade étnica e linguística

Estudos realizados pela pesquisadora Sílvia Vidal, demonstram que antes da chegada dos conquistadores europeus, os povos rionegrinos faziam parte de uma extensa rede de trocas na qual se conectavam com vários outros grupos do Orinoco e Japurá-Solimões. Essa imensa rede de trocas configurava-se como um sistema macropolítico e econômico regional, multiétnico e multilinguístico que envolvia uma hierarquia interétnica, denominado pela autora de “confederações multiétnicas”. (VIDAL *apud* MELO, 2009, p. 22).

Para esta autora, o período compreendido entre 1700-1770 foi marcado pela existência de nada menos do que quinze confederações multiétnicas. Os “líderes” destas confederações dedicavam-se ao escambo de seus próprios produtos e de escravos para a obtenção de armas e de outros produtos europeus. Por volta do século 18, esse sistema começou a se desestruturar dando origem a novas formações sociopolíticas, envolvendo os *Baré* e outros grupos *Aruak*.

A disputa por essas redes de troca, finalmente gerou inúmeros conflitos e provocaram mudanças significativas na vida destes povos. Na segunda metade do século 18, o forte envolvimento desses povos com a prática colonial teve como resultado a perda de sua autonomia política e econômica. Para alguns, a estratégia foi manter-se como “aliados” dos europeus, como aconteceu, por exemplo, com os *Baré*. O processo, como um todo, levou ao declínio das confederações multiétnicas e a um processo de etnogênese. (VIDAL, 1997 *apud* MELO, 2009, p. 22).

De acordo com Jonathan Hill, o termo etnogênese tem sido usado para distinguir diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia tem recorrido a este conceito para descrever o processo histórico particular das coletividades humanas nomeadas de “grupos étnicos”, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo.

Segundo o mesmo autor, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas, como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, o conceito de etnogênese passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a regimes de dominação. (HILL, 1996, p. 1).

Ao analisar esses processos, Hill (1996), volta-se para o contexto rionegrino e indica que o alto rio Negro foi marcado por diferentes ciclos econômicos e processos de colonização, levando à formação de novos grupos. Em meados do século 18, aconteceu uma campanha de descimento de 20 mil indígenas de seus territórios de origem. Este evento, acontecido entre os anos de 1740 a 1750, gerou novas identidades e redes sociais. Nesses processos, também foram configuradas novas formas sociolinguísticas, modelos de organização política e, conseqüentemente, surgiram novos grupos etnolinguísticos que se inseriam nas fronteiras compartilhadas dos territórios *Arawak* e *Tukano*. Estes seriam processos de adaptação criativa a uma história caracterizada por grandes e violentas transformações.

Atualmente, os povos indígenas que habitam as regiões do médio e alto rio Negro pertencem a quatro famílias linguísticas: *Aruak*, *Tukano*, *Maku* e *Yanomami*. Os *Aruak* são representados principalmente pelos *Baniwa*, *Kuripaco*, *Baré*, *Werekena* e *Tariana*. Os *Tukano* falam línguas da família *Tukano Oriental*¹⁶ (16 no total) e organizam-se em *fratrias* e *sibs* patrilineares exogâmicos (grupos de descendentes de um ancestral comum que não casam entre si).

Os *Maku* organizam-se em grupos domésticos que falam dialetos da família *Maku*: *dow*, *hupda*, *nadöb*, *yuhupde*, *kakwa*, *nukak*. Quanto aos *Yanomami*, falam uma língua distinta dos demais grupos e, por essa razão, é considerado um grupo linguístico isolado. O território

¹⁶ Diz-se *Tukano Oriental* para diferenciá-los dos *Tukano Ocidentais*, que são povos que habitam a região do rio Napo, nas fronteiras entre Colômbia, Equador e Peru. Dentre estes povos, podem-se citar os *Siona* e *Secoya* (ISA/FOIRN, 2006).

yanomami no Brasil se estende ao leste do rio Negro, até os cursos superiores dos tributários da margem direita do rio Branco, em Roraima e ao Norte do rio Negro, compreendendo a região das bacias dos rios Padauri, Maraiá, Inambú e Cauaburi. (ISA/FOIRN, 2006).

Algumas línguas, como o *tukano* e o *baniwa*, são usadas por alguns milhares de pessoas, enquanto outras, como o *tariana* e o *dow* contam com poucas dezenas de falantes. A principal língua da família Tukano Oriental é o *tukano* propriamente dito. Ela é usada não só pelos Tukano, mas também pelos outros grupos do Uaupés brasileiro, e em seus afluentes Tiquié e Papuri. Na medida em que há várias línguas distintas, em muitos casos não inteligíveis entre si, o *tukano* passou a ser empregado como língua franca, permitindo a comunicação entre povos com línguas paternas bem diferenciadas.

As outras línguas desta família são faladas por populações menores, predominando em regiões mais limitadas. É o caso do *wanana* e *kubeo* no alto Uaupés, acima de Iauareté; do *pira-tapuya* no médio Papuri; do *tuyuka* e *bará* no alto Tiquié; e do *desana* de comunidades localizadas no Tiquié, Papuri e afluentes. Com frequência, os índios dessa região falam várias línguas indígenas, além do Português e do Castelhana. Algumas etnias, ou partes delas, deixaram de falar suas línguas de origem, adotando outros idiomas indígenas, como é o caso dos Tariana no Uaupés, que atualmente falam *tukano*; ou dos Tukano que foram para o médio rio Negro e adotaram o Nheengatu como segunda língua. (ISA/FOIRN, 2006).

Em alguns contextos, o *tukano* passou a ser mais usado que as próprias línguas locais. A língua *tukano* também é dominada pelos Maku que vivem nesta bacia, já que necessitam dela em suas relações com os índios *Tukano*. No rio Negro, os *Tukano* convivem com populações *Baré* e *Baniwa* e têm como língua franca o *Nheengatu*. Considerando o significativo número de pessoas da bacia do Uaupés que estão residindo no rio Negro e nas cidades de São Gabriel e Santa Isabel estima-se que cerca de vinte mil pessoas falem o *tukano*. (ISA/FOIRN, 2006).

No médio rio Negro, a maior parte da população indígena está distribuída em 299 povoados e na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Um contingente expressivo desta população é oriundo do alto rio Negro (rios *Içana*, *Vaupés* e *Xié*). As línguas mais faladas são o Tukano, o Nheengatu e o Português. Os grupos étnicos majoritários são os *Tukano*, *Baré* e *Baniwa*. Os *Maku* constituem uma parcela mínima da população indígena e só existe um único grupo linguístico no médio rio Negro, os *Dâw*. Em 1998, foram homologadas as T. I. Rio Apaporis, T. I. Rio Téa, T. I. Médio Rio Negro I e T. I. Médio Rio Negro II. A extensão total delas é de 26.110 km² ou 2.611.157 ha, que abrange uma população de 2.860 indígenas. (PERES, 2003, p. 120).

1.5 Contextualização histórico-social da área de estudo

No Brasil, a diversidade cultural ganha expressão não só no panorama multilinguístico que envolve quase duzentas línguas¹⁷, sendo que aproximadamente 150 delas são nativas, mas também no aumento progressivo das populações indígenas, bem como dos movimentos por maior autodeterminação nos quais esses povos tem se engajado nas últimas décadas. Tais movimentos resultaram em conquistas significativas no que diz respeito a direitos fundamentais, como o direito à terra e à educação diferenciada. (MUNÕZ; LEWIN, 1996; ALMEIDA, 2007).

Na Amazônia brasileira e, de modo particular, no noroeste do estado do Amazonas, a diversidade étnico-cultural e linguística é gritante em função da densidade de indígenas pertencentes a diferentes grupos étnicos que habitam essa região. Dados censitários de 2000 indicam que o município de São Gabriel, na região do alto rio Negro, possui a maior

¹⁷ De acordo com Rodrigues (2001) atualmente no Brasil são reconhecidas cerca de 160 línguas indígenas, sendo que sua grande maioria concentra-se na Amazônia Legal. Estas línguas estão agrupadas e distribuídas em dois troncos linguísticos, Macro-Jê e Tupi, e 13 famílias. Existem ainda línguas isoladas que não estão relacionadas com nenhum destes troncos ou famílias. Também existem línguas que ainda não foram incluídas nessa classificação.

proporção de indígenas comparativamente a outras regiões do país, com um percentual de 76,31% de sua população pertencente a 23 etnias indígenas. Nesse município, são faladas 19 línguas indígenas, além do Nheengatu e do Português. O segundo maior percentual de indígenas foi verificado em Santa Isabel do Rio Negro, na região do médio rio Negro, com 34,8% de sua população constituída por indígenas, atingindo a quinta posição no país (ALMEIDA, 2007, p. 11; BRUNO, 2008, p. 33).

Como já foi demonstrado anteriormente, durante os quase cinco séculos de exploração e conquista, a região do rio Negro foi palco de inúmeras transformações históricas protagonizadas pelos invasores europeus de um lado e de outro, pelos povos indígenas que resistiram desde sempre às tentativas de ocupação luso-hispânica. Nesse processo, os povos indígenas sofreram impactos negativos bastante significativos, a ponto de muitos terem sido exterminados enquanto outros tiveram as suas culturas completamente desorganizadas. Ao mesmo tempo, essa região foi alvo de sucessivas ondas migratórias compulsórias ou não, que incluíram além de indígenas, contingentes populacionais vindos de outros países e outras regiões do Brasil, sobretudo da região do Nordeste brasileiro durante a fase da exploração econômica do látex na Amazônia.

Nesse panorama, destacam-se, como mencionado anteriormente, os movimentos de resistência indígena, como a empedernida resistência do povo Mura, a revolta liderada pelo líder dos Manao, Ajuricaba. A revolta de Lamalonga e o movimento libertário que entrou para a história oficial com o nome de Cabanagem. Tais movimentos contribuíram ora para um fluxo de povoamento ora para o despovoamento que marcou a região (REIS, 1940; 1956; RODRIGUES, s/d; NIMUENDAJÚ, 1982; SANTOS, 2002).

Uma das muitas estratégias de resistência indígena às tentativas de portugalização e cristianização do projeto colonizatório português foi, sem dúvida, o uso da Língua Geral

Amazônica¹⁸, também conhecida como Nheengatu¹⁹, que continuou a ser falada mesmo após a sua proibição pelo Diretório Pombalino em 1758, sendo posteriormente adotada como “língua indígena” por indígenas de diversas etnias.

Nesse sentido, reporto-me ao historiador José Ribamar Bessa Freire, autor do livro *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia* (2004) o qual atesta que é fato histórico incontestado que a Língua Geral Amazônica se estabeleceu como a língua de comunicação interna da Amazônia durante todo o período colonial, desempenhando as funções que toda língua desempenha numa comunidade, retardando, por consequência, o processo de hegemonia linguística intentado pela Coroa portuguesa, sendo esse fato, segundo o mesmo autor, esquecido ou ocultado pela historiografia oficial. (FREIRE, 2004, p. 17).

Têm-se ainda o testemunho do etnólogo Koch-Grünberg, que em suas viagens pelo noroeste da Amazônia (1903-1905) pôde constatar: “A língua geral, produto artificial dos missionários, feito do antigo Tupi, durante muito tempo espalhou-se por grande parte da região Amazônica, e serve como meio indispensável de comunicação” (KOCH-GRÜNBERG, [1903-1905], 2005, p. 39).

Também o padre jesuíta João Daniel que esteve na região por 14 anos (1722-1776), sendo expulso em 1757, no período Pombalino, confirma que os povos indígenas tapuia (não-tupi) aprendiam a Língua Geral ao serem incorporados às missões, conforme se verifica nesse pequeno trecho retirado de seu livro *O Tesouro descoberto no Rio Amazonas*: “a [língua] que aprendem as novas nações, que vão saindo dos matos” (cf. DANIEL, 1976, v. II, p. 225).

¹⁸ A expressão “Língua Geral” foi inicialmente usada por Portugueses e Espanhóis para qualificar línguas indígenas de grande difusão numa área (RODRIGUES, 1986, p. 99). A imposição de uma única língua indígena como língua de contato colonial – chamada língua geral – em vez da introdução direta do Português ou Espanhol fazia parte da estratégia de dominação dos colonizadores ibéricos (BARROS apud FREIRE; ROSA, 2003, p. 85).

¹⁹ O termo “Nheengatu” (ie’êngatú) foi usado pela primeira vez pelo General Couto de Magalhães para se referir a Língua Geral Amazônica. O vocábulo pode ser decomposto em: unheên = dizer, falar e catú = bom, boa, podendo ser traduzido como o “bom dizer”, “fala boa” ou ainda “língua boa” (Curso de Língua Geral do General Couto de Magalhães de 1876 apud RODRIGUES, 1986, p. 11).

Cabe ressaltar que, a despeito de seu “apagamento” em outras regiões do Brasil, o Nheengatu continua a ser falado a par de outras línguas indígenas em toda a região do rio Negro como forma de resistência ao poder hegemônico do Estado. Prova disso é que em 2002, cerca de trinta mil falantes de Nheengatu conseguiram aprovar junto à câmara dos vereadores do município de São Gabriel da Cachoeira o Projeto de Lei 145/02 (sancionada em 11 de dezembro de 2002 e regulamentada desde novembro de 2006) que torna esse município o único do Brasil a reconhecer outra língua que não o Português como oficial, conferindo tal status à Língua Geral e a duas outras línguas indígenas locais: *Tukano* e *Baniwa*. Com isso, o Nheengatu passou a ser ensinado nas escolas locais, falada nos tribunais e usada em documentos do governo neste município (cf. FREIRE, 2004, p. 18; ALMEIDA, 2007, p. 11 e 65; RAMOS, 2007).

Em resultado da co-oficialização, ocorrida em 2006, os falantes de Nheengatu agora vislumbram a oportunidade de ocupar espaços no mercado de trabalho como intérpretes, professores, agentes de saúde entre outras categorias profissionais. Entretanto, a par do uso do Nheengatu como expressão de afirmação de uma identidade indígena, registram-se também, situações de negação da língua, ou seja, contextos onde o seu uso é evitado ou ocultado. Por exemplo, em muitos casos, a língua é falada apenas no âmbito familiar nos núcleos residenciais afastados dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Há também, situações onde os falantes, principalmente os jovens, se recusam a falar a língua, talvez por causa do preconceito que ainda persiste em relação à Língua Geral Amazônica.

Diante do quadro exposto acima, Meira (1994, apud D’INCAO, 2009) conclui que, se no passado o Nheengatu foi reconhecido como “língua de branco” imposta pelo agente colonizador, entretanto na contemporaneidade, parece assumir outro significado; passou a ser considerada “língua de índio”. Isto fica evidenciado no fato de que, para muitas etnias, o

Nheengatu representa uma referência étnica importante, um diacrítico da cultura, na medida em que serve para marcar as diferenças nos contatos intra e extra-étnicos. Toda a argumentação desenvolvida neste trabalho se orienta no sentido de confirmar esta afirmativa, a saber, que o Nheengatu é o elemento diacrítico mais importante nesta região.

2 EM BUSCA DO CONTEXTO MAIS APROPRIADO À REALIZAÇÃO DA PESQUISA

Nesta seção, justifico de forma mais detalhada a escolha da comunidade indígena do Cartucho na região do médio rio Negro como local de pesquisa. Também descrevo como foram conduzidas as negociações da pesquisa, relato as minhas primeiras experiências de campo e finalizo com descrição da minha primeira visita a Santa Isabel do Rio Negro.

2.1 Por que pesquisar no médio rio Negro?

A escolha do médio rio Negro como local de pesquisa se deve, em primeiro lugar, ao fato dessa região corresponder às exigências do objeto de estudo, onde o contexto sociocultural apropriado à pesquisa, deveria se caracterizar pela presença de falantes de uma língua franca num ambiente social multilingue, isto é, por uma região com falantes de uma variedade de línguas, mas ao mesmo tempo com ocorrência de uma língua de uso compartilhado.

Nesse aspecto, o médio rio Negro se apresenta como o contexto ideal na medida em que se caracteriza por um rico complexo multiétnico e multilinguístico em razão de processos migratórios compulsórios ou não, de longo, médio e curto prazo, provocados pelos inúmeros contatos das populações indígenas nativas com as frentes colonizadoras.

Em segundo lugar, existem relativamente poucos trabalhos científicos que versam sobre essa região, principalmente se comparados aos estudos realizados na região do alto rio Negro²⁰. Assim sendo, apesar do rico potencial de pesquisa, o médio rio Negro tem sido até o presente, ignorado ou negligenciado por muitos pesquisadores das diversas áreas das ciências.

Nesse sentido, é provável que a linha de estudos de aculturação e assimilação desenvolvidos por Eduardo Galvão e Adélia Engrácia de Oliveira, na década de 70, possa ter contribuído para invisibilizar os povos indígenas dessa região. Com o foco no processo de assimilação das

²⁰ É verdade que foram produzidos dados etnográficos importantes pelos antropólogos Márcio Meira (1991-94), Ana Gita de Oliveira (1995) e Jorge Pozzobon (1994), mas ainda nenhuma pesquisa sistemática de maior fôlego. (apud PERES, 2003, p. 22).

sociedades indígenas à sociedade regional, esses estudos sugeriam que os povos indígenas do rio Negro haviam sido destribilizados e aculturados, ou seja, assimilados pela sociedade nacional. Com efeito, Eduardo Galvão (1953; 1957; 1959; 1979)²¹ e Oliveira (1971), em seus trabalhos, concluem que os índios da região, a partir da integração com a sociedade nacional ou regional, teriam perdido valores da cultura indígena, tornando-se “caboclos”. Eu pessoalmente acredito que afirmações como essas podem ter afastado o interesse de pesquisadores por essa região.

A despeito da suposição supramencionada de que os povos indígenas rionegrinos foram destribilizados e aculturados ou “camponeizados”, a região do médio rio Negro tem sido e continua a ser ocupada por diversos povos indígenas, principalmente os pertencentes à família *Aruak*. Por exemplo, na Terra Indígena Médio Rio Negro II²², habitam nove grupos étnicos: *Arapasso*, *Dessano*, *Tukano*, *Baniwa*, *Baré*, *Tariano*, *Piratapuya* (Pira-Tapuya), *Nadeiby* e *Warekena*. Esses grupos estão distribuídos pelas seguintes comunidades: Arurá, Boa Esperança, Boa Vista, Cajuri, Cartucho, Castanheiro, Ilha do Chile, Livramento, Maçarabi, Taiassú, Uábada II, Vila Nova e Wacará. (ACT Brasil, 2009, p. 4; ISA, 2004).

Outro fator que tem contribuído para invisibilizar a região é o fato de que a maior parte de projetos e recursos de diversas naturezas é direcionada ao município São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, sendo que, mesmo os projetos de pesquisa acadêmico-científica privilegiam, em sua maior parte, este município. Prova disso, é que o município de Santa Isabel do Rio Negro, comparativamente a São Gabriel, é referido pelos próprios moradores como o “município invisível”.

²¹ Gostaria de esclarecer que esta minha observação não tem a intenção de diminuir o valor das contribuições de Galvão para a compreensão antropológica da complexa realidade da região do rio Negro. Galvão foi um dos principais etnólogos responsáveis pela introdução do conceito de aculturação na etnologia indígena e sua preocupação em relação “substituição dos valores tribais por outros, brasileiros”, ou seja, da assimilação pelos índios dos valores da cultura dos não-índios se manifesta em todas as pesquisas que realizou, sobretudo na Amazônia, por exemplo em: “Estudos sobre Aculturação dos Povos Indígenas do Brasil” (1953); “Mudança Cultural na Região do Rio Negro” (1957); “Aculturação Indígena no Rio Negro” (1959) e “Índios e Brancos no Brasil – encontro de sociedades” (1979).

²² São Terras Indígenas as definidas no parágrafo 1º do artigo 231 (capítulo VIII, “Dos Índios”) da Constituição Federal como aquelas “por [índios] habitadas em caráter permanente, as utilizando para as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e aquelas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (Sistema de Informações Socioambientais do ISA, 2004).

2.2 Negociando a pesquisa

Uso aqui o termo “negociar a pesquisa” porque, sabidamente, nessa região, nenhuma pesquisa é realizada “de graça”, ou seja, sem uma contrapartida do pesquisador. Os comunitários perguntam, sem o menor constrangimento, o que irão ganhar em troca da sua colaboração. O que é justo, se levarmos em conta que, dependendo do tipo de pesquisa, os comunitários têm que interromper as suas atividades diárias de subsistência para atender as demandas do pesquisador. Desse modo, penso que é justo que eles recebam uma compensação em troca de sua colaboração, o que não significa que esta compensação deva ser necessariamente em dinheiro.

No meu caso, deixei bem claro que não poderia pagá-los com dinheiro, pois se o fizesse a um deles teria que fazer a todos e não haveria dinheiro suficiente. Disse-lhes que quando retornasse para fazer a pesquisa, eu os presentearia com um equipamento de uniformes de futebol, incluindo uma bola e chuteiras. Além disso, me comprometi em dar aulas de inglês básico para alunos do ensino fundamental da escola local durante o tempo em que permanecesse na comunidade. Fiquei feliz de poder cumprir com o prometido, ainda que não tenha conseguido levar o equipamento completo – fiquei devendo as chuteiras que levarei em momento oportuno.

A primeira visita que fiz à comunidade do Cartucho foi em 28 de fevereiro de 2010, também por sugestão do professor Walter Baniwa, com quem eu visitara a comunidade indígena Açaituba. Na verdade, eu poderia escolher entre outras tantas comunidades existentes no interior do município de Santa Isabel, tais como Wyrapajé, Castanheirinho, Mafi, Bacabal, Vila Nova, Arurá, Matozinho, entre outras. Foi-me sugerido ainda que eu visitasse a comunidade de Tapereras, entretanto, fui informado de que essa comunidade pertence ao município de São Gabriel da Cachoeira, ficando, portanto, fora da delimitação espacial prevista no projeto de pesquisa.

Partimos do município de Santa Isabel, aproximadamente, às 9:30h da manhã de domingo, dia 28 de fevereiro de 2010. A viagem durou aproximadamente 2:45h, um bom tempo,

considerando que éramos quatro adultos e uma criança num bote de alumínio de 6 metros com motor de popa de 15hp. Chegamos um pouco depois do meio dia e fomos saudados com a expressão *Puranga Ara!* Ou simplesmente *Puranga!* Algo como Bom Dia! ou “Beleza!” em Português.

Dirigimo-nos, então, à sede do centro comunitário, onde aos domingos é costume os moradores se reunirem para um almoço coletivo. Na grande mesa no centro do salão ainda havia panelas com comidas típicas: a famosa *kĩnha-pyrá* ou quinhapira (peixe cozido no tucupi ou caldo bastante apimentado), peixe moqueado, peixe frito, farinha e o tradicional chibé, uma mistura de farinha e água, muito refrescante.

Os comunitários logo nos convidaram para nos juntarmos a eles no almoço, no que aceitamos de bom grado, compartilhando frango assado, arroz e alguns refrigerantes que a professora Mirlene, esposa do professor Walter havia trazido. Após o almoço, fui apresentado à liderança da comunidade pelo professor Walter Baniwa que explicou o motivo da nossa visita e depois me franqueou a palavra para que eu explicasse à comunidade as minhas pretensões enquanto pesquisador.

Nessa ocasião, tive a chance de expor brevemente a minha proposta de estudo, bem como de negociar a contrapartida da comunidade, ou seja, o tipo de colaboração que eu esperava dos comunitários. Falei durante, aproximadamente 15 ou 20 minutos sobre o que de fato eu tinha em mente em relação à realização da pesquisa, durante o tempo de minha permanência naquela comunidade. Expliquei-lhes os motivos que me levaram a pesquisar o Nheengatu e também sobre as razões que eu escolhera a região do médio rio Negro como lugar de pesquisa.

Ao final da minha fala, o Sr. Vanberto, presidente da Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR), se dirigiu aos comunitários alertando a comunidade para o fato de que muitos pesquisadores fazem promessas e não cumprem, e que, por essa razão, os comunitários pensassem bem antes de aceitarem a minha proposta.

Depois de alguma discussão (em Nheengatu) entre eles, obtive o consentimento das lideranças da comunidade para retornar e fazer a pesquisa. Ficou acertado que eu voltaria em meados do abril de 2010 para fazer a pesquisa e que ficaria durante vinte dias e, caso precisasse ficar mais tempo, teria que obter uma nova autorização das lideranças.

Aqui, abro um parêntese para fazer um comentário sobre algo que só muito tempo depois me ocorreu: o fato de a discussão sobre se aceitariam ou não a minha proposta ter sido feita em Nheengatu. Ocorre que por uma falha imperdoável da minha parte, eu não me retirei do recinto, deixando-os a vontade para discutir o assunto e deliberarem, o que me fez concluir que talvez essa tenha sido a razão de terem falado em Nheengatu e não em Português.

Numa rápida avaliação desta primeira visita à comunidade indígena Cartucho, concluí que os resultados foram bastante satisfatórios, pois constatei que o contexto sociocultural local correspondia às minhas pretensões de pesquisa, bem como às exigências do objeto de estudo. Além disso, os comunitários se mostraram muito acolhedores e fraternos, e até riram muito quando tentei ensaiar algumas palavras em Nheengatu, isto porque, ao invés de pronunciar *kinha-pyrá* (*kinha* = pimenta + *pirá* ou *pyrá* = peixe) eu pronunciara *cunhã-pyra* (corpo de mulher). Nesse momento, alguém aproveitou para fazer um gracejo: “*cunhã-pyra também é comida né?[...] bem lá no finzinho*”, o que contribuiu ainda mais para o riso geral.

Confesso que no início, fiquei bastante desconcertado com a situação e com aquela sensação de estar “pagando mico”, no entanto, o “meu mico” ajudou a “quebrar o gelo” e a estabelecer, quase que de imediato, um clima de empatia entre “pesquisador” e “pesquisados” e, logo, todos estávamos rindo muito da situação, o que, aliás, se repetiu, no decorrer da pesquisa, sempre que eu tentava falar algumas palavras em Nheengatu.

Acredito que a minha insistência em tentar falar em Nheengatu fez com que os meus interlocutores mudassem de comportamento, pois se antes se divertiam com as minhas dificuldades com a língua, agora passavam não só a me corrigir, mas também a me ensinar

outras formas de expressões de uso mais corriqueiro entre eles. Demorei em perceber que a minha dificuldade com a língua advinha do fato de eu estar formulando frases com base na estrutura sintático-gramatical do Português. Não atentara para o fato elementar, de que no uso prático da língua, as locuções em Nheengatu se estruturam distintamente da ordem sintático-gramatical da língua portuguesa.

Nas duas ocasiões em que participei como observador de reuniões públicas, notei que foram utilizados alternadamente o Português e o Nheengatu, porém com predominância do Português. Ao comentar esse fato com o Sr. Vanberto, ele me explicou que isso ocorre porque, em geral, os falantes de Nheengatu, incluindo ele próprio, não conseguem sustentar durante muito tempo, um discurso sobre um tema qualquer em Nheengatu, seja devido à limitação de vocabulário, seja por causa da falta de palavras em Nheengatu, correspondentes a coisas nomeadas em Português. Só mais tarde, é que eu fui refletir sobre este acontecimento aparentemente sem importância.

Entretanto, em mais de uma ocasião, presenciei pessoas conversando em Nheengatu por um longo tempo, sem usar sequer uma palavra em Português. Isso me fez refletir sobre as chamadas “categorias nativas”, ou seja, fiquei me questionando se as limitações da fala pública teriam a ver com a falta de termos em Nheengatu para expressar as categorias (ideias, objetos, conceitos, ações etc.) do mundo dos brancos? Ou seja, o domínio oral do Nheengatu daria bem conta de expressar as “categorias nativas” e teria um valor funcional na fala cotidiana; nas coisas corriqueiras do dia a dia, mas não daria conta da fala pública, mais elaborada e referida aos campos semânticos do universo social dos não-índios.

No tópico seguinte, relato a minha primeira viagem ao município de Santa Isabel do Rio Negro, onde, inicialmente, pretendia realizar a pesquisa de campo, mas, após ter conhecido a cidade e seu contexto sociocultural, mudei de ideia ao me convencer de que teria melhores resultados pesquisando uma comunidade de menor tamanho.

2.3 As primeiras experiências em campo

Durante os três meses e meio de trabalho de campo, fiz três breves visitas ao município de Santa Isabel do Rio Negro. As duas primeiras visitas aconteceram respectivamente em fevereiro/março e em maio de 2010 e a última em dezembro de 2010. A primeira visita durou exatamente 15 dias (de 20 de fevereiro a 07 de março de 2010) e na oportunidade, conheci as comunidades indígenas de Açaituba e Cartucho. Sendo esta última a que eu escolheria para a realização da minha pesquisa.

Devo esclarecer que, inicialmente, ainda na fase de elaboração do projeto de pesquisa, minha pretensão era realizar a pesquisa de campo na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, porém mudei de ideia quando percebi que em termos de dimensão espacial e também sociocultural, o contexto social em Santa Isabel se mostrava muito maior e mais complexo do que eu imaginara.

Essa sensação de “aparente infinitude do campo” me fez ter dúvidas quanto a exequibilidade da pesquisa, pois a minha sensação era de que a realidade com a qual eu me defrontava em Santa Isabel, ultrapassava os limites traçados pelo objeto-tema da pesquisa, ou seja, estava muito além do que a pesquisa podia abarcar, tanto em termos conceituais como empíricos. A sensação era a de que eu “não teria pernas nem fôlego” para enfrentar tamanha realidade. A propósito dessa sensação, que chamo de “aparente infinitude do campo”, a antropóloga Cristiane Lasmar, que também pesquisou no rio Negro (Alto), já tecera as seguintes considerações:

Trabalho de campo em cidade tem suas agruras específicas. Não há um ponto de observação em que se possa ter a noção do todo, algo como uma visão da aldeia, que dá ao etnógrafo, mesmo nas horas de maior isolamento, a sensação de estar em contato com seu objeto de estudo, de ter alguma coisa para observar de não estar perdendo o precioso tempo da pesquisa. (LASMAR, 2005, p. 44).

Depois de refletir muito sobre o assunto, decidi que seria mais prudente pesquisar em uma comunidade indígena local, de pequenas dimensões, onde eu pudesse criar ambientes de convivência, estabelecer relações de amizade e, desse modo, ter maior controle sobre o campo, desfrutando de melhores condições de pesquisa. Por essa razão, decidi visitar as comunidades indígenas próximas ao município. Entretanto, não poderia deixar de relatar a minha experiência em Santa Isabel do Rio Negro, o ponto de partida da pesquisa e também a base mais próxima de conexão com o “mundo urbanizado” dos não-índios.

2.4 O município de Santa Isabel do Rio Negro (SIRN)

Santa Isabel do Rio Negro é o nome do município e da sede do município localizados na mesorregião do noroeste do estado do Amazonas, à margem esquerda do rio Negro, a 631 km da cidade de Manaus. Com uma população aproximada de 16 mil habitantes, este território é habitado por vários povos indígenas falantes da Língua Geral Amazônica, conhecida também como Nheengatu (língua boa). Uma parcela significativa de indígenas de várias etnias mora na sede do município, considerado na literatura etnológica brasileira como a capital da Língua Geral Amazônica.

Conhecida também com o nome indígena Tapurucuára (buraco da lagarta), que ainda hoje consta na cartografia aérea brasileira, Santa Isabel do Rio Negro foi, no passado histórico, um enclave produtivo do extrativismo regional, principalmente ao longo de 90 anos do período da borracha. Com efeito, para esse território convergiram trabalhadores de diversas áreas, sobretudo, representantes de vários povos indígenas, que foram aliciados para trabalharem na extração dos produtos da floresta, sendo posteriormente submetidos ao regime de Barracão, o qual se caracteriza pelo trabalho semi-escravo ou servidão por endividamento. Esse fenômeno, conhecido como diáspora, contribuiu para a fixação de indígenas de várias etnias no território, que mais tarde teve seus limites geográficos circunscritos ao município de Santa Isabel do Rio Negro.

A diáspora do rio Negro dispersou as culturas indígenas, contribuindo para a densidade étnica e a diversidade cultural desse município. Como resultado desse processo, temos em Santa Isabel do Rio Negro, falantes das línguas *Aruak*, *Tukano*, *Yanomami*, *Maku*, e também o *Nheengatu*, falado por índios e não-índios. Por não-índios, para efeito de catequese e do comércio e por índios para afirmação de suas identidades étnicas frente às políticas públicas de exclusão das minorias étnicas. Portanto, a Língua Geral continua a ser falada como língua franca, mediando interesses e valores distintos, promovendo a interação social entre “brancos” e índios, bem como entre os indígenas de diversas etnias.

Nesse sentido, em Barbosa e Ramos, (2008, p. 52), tem-se, que:

No passado, tanto os missionários como os comerciantes dos regatões recorriam à Língua Geral para a consecução dos seus ofícios. No presente, se transformou no ícone identitário dos Baniwa, Baré, Tariano e outros, que, por razões históricas, perderam a sua língua original e apropriaram-se da Geral para afirmarem suas identidades étnicas, reivindicando direitos sobre os seus territórios tradicionais e garantia de acesso às políticas públicas.

Com uma área de 62.846 km², o município de Santa Isabel do Rio Negro abrange pequenas porções das sete terras indígenas existentes em seu território. O restante do território divide-se em Flona do Amazonas, Parque Nacional Pico da Neblina e uma Área de Proteção Ambiental Municipal, a APA de Tapuruquara. Dentro dos limites do município de Santa Isabel, além da sede municipal, existem nove aldeias *Yanomami*, além de outras 42 comunidades e vários sítios habitados por descendentes de índios e mestiços de branco com índio. (Lev-SIRN, 2007/ISA, 2008).

A principal atividade do município é a agricultura de baixo impacto. Planta-se mandioca, abacaxi, abacate, banana, limão e batata-doce, e da floresta extrai-se, principalmente a piaçava, que é vendida para comerciantes que se encarregam de revendê-la em Manaus de onde é exportada para outras capitais. A alimentação é complementada com a pesca e a caça, que fica cada vez mais escassa.

Entre as comunidades, parece haver um consenso quanto à divisão das áreas de uso destinadas ao cultivo de roças e a construção de moradias para cada família residente. Há também lagos, igarapés e paisagens de recursos naturais (p.ex.: piaçabais e castanhais) de uso compartilhado entre moradores de comunidades vizinhas e moradores da sede municipal que praticam a pesca, nas suas várias modalidades e atividades extrativistas.

Concentrada em uma área urbana mínima, a cidade não conta com salas de cinema ou teatro. Durante a semana, a vida noturna se concentra na praça próxima ao porto, lugar preferido pelos jovens namorados e grupos de alunos que se reúnem após as aulas para conversas que se prolongam, às vezes, até de madrugada. Nos fins de semana, os jovens isabelenses têm a opção de se divertir no “Espaço Fama”, a única discoteca existente na cidade ou ir dançar no “Bolerão do Leôncio” ou no “Forrozão da Vila”, lugares preferidos pelos casais mais velhos.

Caminhando por suas ruas asfaltadas, sob uma temperatura média de quase 40°C e umidade relativa do ar em torno dos 90%, pude observar antenas parabólicas na maioria dos quintais, e vários aparelhos de TV ligados nas residências e estabelecimentos comerciais. Toda a energia consumida é gerada por uma usina termelétrica, que consome diariamente centenas de litros de óleo diesel, transportados em balsas vindas de Manaus. Por consequência, os “apagões” são frequentes.

A população de Santa Isabel, constituída em sua quase totalidade (95%) por indígenas, sofreu um rápido processo de “deculturação” nas últimas décadas, modificando valores, tradições, usos e costumes. Mais do que simples modificações, este processo distanciou raízes culturais até então cultivadas e transmitidas durante centenas de anos pela ancestralidade indígena. O fluxo migratório das aldeias para as cidades evidencia a busca por novas condições de vida, principalmente por maior facilidade de acesso ao estudo e oportunidades de trabalho.

Entretanto, fora dos limites da cidade, existem dezenas de comunidades indígenas vivendo de modo tradicional. Cada comunidade constitui uma unidade sociopolítica autônoma, com seu próprio “administrador” – o tuxaua, também chamado de “capitão” – e, em geral, cada um desses sítios tem um santo padroeiro.

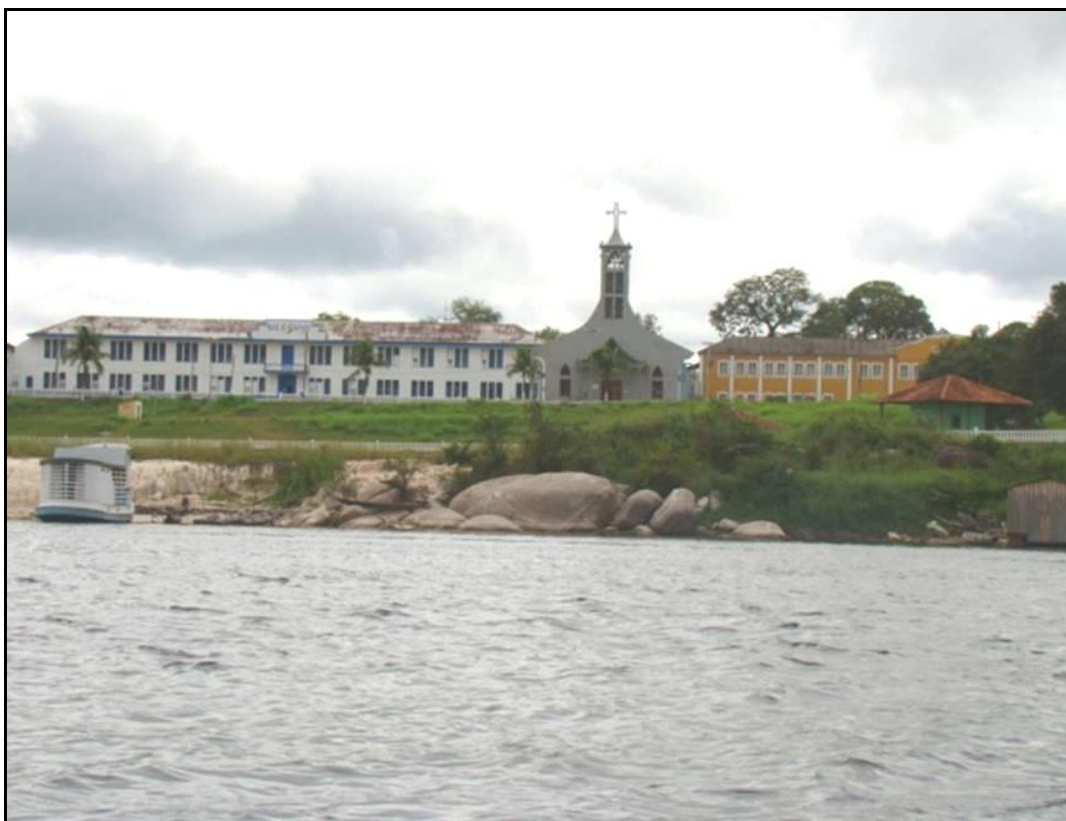


Figura 2 – Vista dos internatos e igreja do Centro Missionário Salesiano de Santa Isabel do Rio Negro.
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

A maioria dos moradores das comunidades tem parentes que moram na sede municipal de Santa Isabel e algumas famílias inteiras alternam temporadas na comunidade e na cidade. As comunidades são compostas por famílias que são da própria região ou que vieram do alto rio Negro. Os moradores são majoritariamente indígenas, mas em algumas comunidades encontram-se famílias de outras regiões do Brasil. Esse mesmo caráter multiétnico, sem fronteiras geograficamente demarcadas, se repete na sede do município de Santa Isabel.

Essa complexa configuração étnica e geográfica característica da região é resultado de uma longa história de contato dos povos indígenas do rio Negro com os diferentes agentes da

sociedade colonial: missionários (jesuítas, carmelitas, franciscanos e salesianos), militares, comerciantes e trabalhadores oriundos de outras regiões do Brasil, que migraram para trabalhar nas “empresas” de seringa, na coleta de castanha e outros produtos residuais da floresta amazônica.

Do ponto de vista da historiografia oficial, o município de Santa Isabel do Rio Negro é referido na literatura como o ponto mais remoto no rio Negro onde se construiu uma sede da famosa casa comercial J. G. de Araújo²³, que aviava uma rede de seringalistas rio Negro acima e abaixo até meados da década de 1950, conforme testemunhado pelo etnólogo alemão, Theodor Koch-Grünberg, que, entre 1903 e 1905, empreendeu sua primeira expedição ao noroeste da Amazônia, na época, uma região relativamente desconhecida do ponto de vista etnológico. Eis o relato do pesquisador alemão Koch-Grünberg, no qual ele faz referência à firma Araújo Rozas & Irmãos:

Na tarde do dia 6 de julho chegamos a Santa Isabel (*sic*), o ponto mais importante para o comércio com o alto rio Negro. Santa Isabel está formada por poucas casas pequenas cobertas com zinco ondulado, e algumas choças de indígenas, espalhadas e meio escondidas no verde da selva na margem meridional do rio e numa ilha quase sem árvores. Em Santa Isabel, quase durante o ano inteiro reina um intenso tráfego. *É a parada final dos navios a vapor*, que somente nas enchentes muito grandes podem chegar até Trindade, ao pé das grandes Cachoeiras. Todo mês, o navio de rodas da Casa Araújo Rozas & Co. de Manaus, e um elegante navio à hélice da Linha inglesa do Amazonas levam mercadorias para os negociantes rio acima. Estas ficam amontoadas nos armazéns ou são transferidas logo para os batelões que estão já prontos. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 38-9, *grifos meus*).

A “época do J. G. Araújo”, como os moradores locais costumam se referir ao período da borracha é lembrado como um período de prosperidade e euforia, proporcionadas pela

²³ A firma Araújo Rozas & Irmãos, de propriedade dos irmãos José Gonçalves de Araújo Rozas e Joaquim Gonçalves de Araújo além de mais dois sócios menores, foi constituída em 1877. Em 1904, com a saída de José Rozas da sociedade, foi extinta a firma Araújo Rozas & Irmãos e em seu lugar foi formada a J. G. Araújo, ficando como principal sócio, Joaquim Gonçalves de Araújo. (CARVALHO JR. A. D. [1993/1994] e ALVES, M. E. [1993/1994] apud PERES, 2003, p. 289).

diversidade e quantidade de mercadorias trazidas pelos barcos dos patrões e pelas festanças regadas com muita cachaça, mas, por outro lado, é lembrado também como um período de exploração da mão-de-obra do trabalhador local. A memória do período da borracha e as contradições do regime de aviamento em Santa Isabel do Rio Negro são referidas pelo pesquisador Sidnei Peres (2003), neste excerto de sua tese de doutorado:

A casa de aviamento J. G. de Araújo estendeu por vários rios Amazônicos uma ampla malha de interdependência comercial e política. No rio Negro foi o principal agenciador da produção e circulação do látex, ao fornecer o volume de mercadorias imprescindíveis para o funcionamento do regime de aviamento. [...]. Muitas casas comerciais se instalaram nos principais aglomerados urbanos do baixo rio Negro, introduzindo novos integrantes para a elite local assim como um novo estilo de vida no qual o consumo de bens conspícuos (batons, vinho, xícaras de porcelana, pentes de marfim, tecidos, instrumentos musicais, fogos de artifício, espingardas e munição etc.), vindos da capital (Manaus) dava um tom de refinamento e superioridade que marcava a distância social entre patrões e fregueses, entre civilização e atraso. Estes sim ficavam restritos ao consumo de bens indispensáveis à sobrevivência na selva (sal, açúcar, tabaco, café, querosene etc.), adquiridos por altíssimos preços “pagos” em produtos, atolando o trabalhador em dívidas infundáveis. (PERES, 2003, p. 289).

Atualmente, o acervo com essa memória está conservado na própria sede da filial do J. G. de Araújo, localizada no Bairro Aparecida e que foi recentemente restaurada para abrigar as Secretarias de Educação e Meio Ambiente do município.



Figura 3 – Fachada da Casa Comercial J. G. de Araújo em Santa Isabel do Rio Negro - AM.
Foto: Cleudeci Pinheiro, 2010.



Figura 4 – Interior do prédio da Casa Comercial J. G. de Araújo.
Foto: Cleudeci Pinheiro, 2010.

Ressalte-se que, Santa Isabel do Rio Negro é mencionada reiterada vezes nos relatos dos viajantes e naturalistas que se aventuraram pelo rio Negro. Por exemplo, é citada por Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) que, em sua *Viagem Filosófica ao Rio Negro*, faz uma breve referência ao “Lugar da Tapera”, onde, segundo ele, fora “primeiramente fundada a povoação de Santa Isabel” (FERREIRA, 2007, p. 87).

Santa Isabel é referida também pelo naturalista inglês Alfred Russel Wallace (1823-1913), que de maio de 1848 a julho de 1852, percorreu o Amazonas e o Pará, coletando um vastíssimo material botânico e zoológico.

Prosseguindo a viagem, alcançamos, no dia seguinte, Santa Isabel, abandonada a aldeia, onde o capinzal e matagal estavam demasiadamente crescidos, havendo ali, nessa ocasião, apenas um morador, português, com quem tomamos uma xícara de café, adoçando-o, contudo com o nosso próprio açúcar, porquanto ele estava ali sem essa preciosidade. (WALLACE, 2004, p. 258).

Outra fonte bibliográfica importante são os Relatórios e o diário escritos pelo poeta Gonçalves Dias²⁴, nomeado em 1858 pelo governo imperial para chefiar a seção etnográfica da comissão científica encarregada de estudar as riquezas naturais do norte do Brasil.

Às 4h7' da tarde – Chegamos à Santa Isabel.
4h35' – Largamos da abandonada povoação ou tapera de Santa Isabel. A igreja ainda se conserva em pé – algumas habitações arruinadas e entre outras a que fica na ponta da pedra do começo do povoado. (DIAS, 2002, p. 143).

Um detalhe recorrente nesses relatos é o fato de que em todos eles, o município de Santa Isabel é descrito como um povoado abandonado e arruinado tanto no que diz respeito à estagnação da economia local quanto no que se refere ao aspecto demográfico, possivelmente

²⁴ Gonçalves Dias estava na Europa em 1858, quando foi nomeado, pelo governo imperial para chefiar a seção etnográfica da Comissão encarregada de estudar as riquezas naturais do norte do Brasil. Em 1861, é nomeado pelo presidente da província do Amazonas, visitador das escolas do Solimões e presidente da comissão incumbida de providenciar objetos da Amazônia para a exposição de produtos naturais e industriais que se faria em diversas províncias do Império. (DIAS, 2002).

em razão da situação crítica em que se encontravam os estabelecimentos da colônia na época, que sofriam com o despovoamento e a decadência econômica em que se encontrava o vale do rio Negro nessa época, em consequência da ausência do poder público e da falta de uma política de desenvolvimento econômico para aquela região.

Durante o tempo que permaneci em Santa Isabel do Rio Negro, me ocupei em conhecer a cidade, seus moradores, os costumes locais e, principalmente em observar com que frequência o Nheengatu era falado tanto no âmbito público quanto no âmbito privado. Constatei, em diversas ocasiões, locais e situações distintas, como praças, ruas e prédios públicos (p. ex.: correio, prefeitura, bancos, mercadinhos, fórum, praças e passeio público etc.), que os moradores, sobretudo os mais velhos se comunicam com muito mais frequência, em Nheengatu do que em Português.

Em pelo menos duas ocasiões, entrevistei moradores locais sobre a ocorrência frequente do uso do Nheengatu ao lado do Português e de outras línguas indígenas. Recordo-me que na primeira entrevista, realizada com uma senhora da etnia Baré – ex-interna do Internato Salesiano para meninas de Santa Isabel²⁵ e também ex-moradora da comunidade indígena Cartucho que eu só conheceria mais tarde –, esta senhora afirmou categoricamente: *“O Nheengatu é a nossa gíria, né. Nós aqui, tudinho fala. Essa é nossa língua agora. Nós somos o Nheengatu”* (D. Maria Quintilha).

Perguntei-lhe em seguida sobre a supostamente extinta língua Baré e ela me respondeu: *“O Baré, hoje nós num fala mais, né, esquecemos já, só minha avó que falava mais minha mãe [...]. Eu me alembro de uma ou outra palavra, mas num sei falá não sinhô, só algumas palavras né, que ainda me alembro”* (D. Maria Quintilha em comunicação pessoal).

²⁵ Com a chegada dos Salesianos, na primeira metade do século 20, iniciou-se um processo de instalação de grandes centros missionários em toda a região do rio Negro. Em Santa Isabel do Rio Negro, a Missão Salesiana foi fundada em 194

Perguntei-lhe sobre a proibição de se falar o Nheengatu nas dependências do internato Salesiano, ela me respondeu (quase em tom de confidência): *“nós tinha que falar bem baixinho por causa dos missionários. Se alguém falasse na sala de aula, levava bolo de palmatória ou ficava sem a janta”*. No mais, esta senhora me relatou que nem todos os missionários se importavam, havia aqueles que faziam “vista grossa” ao fato de os internos continuarem a falar o Nheengatu mesmo apesar da proibição, o que a meu ver, contribuiu para que o Nheengatu continuasse a ser falado.

As falas acima são emblemáticas na medida em que retratam as tentativas de apagamento do Nheengatu de um lado, e de outro, a perda da língua nativa (Baré-Aruak) e a adoção de uma língua não-nativa, exógena em substituição à língua nativa, no caso o Nheengatu. Esclarece-nos ainda o sentido ou significado que essa língua passou a ter para os indígenas do médio rio Negro, principalmente para o grupo Baré, isto é, o Nheengatu tornou-se, pelo seu valor funcional e operativo, uma referência para construção e assunção de uma identidade étnica.

Nesse sentido, em 1996, o antropólogo Márcio Meira chamava atenção para a apropriação do Nheengatu pelos povos indígenas Baré, ressaltando como, já naquela ocasião, essa estratégia era relevante para esses grupos.

[...] os Baré parecem considerar a si mesmos como “Nheengatu”, ou seja, uma identidade étnica “construída” a partir da fala do outro. Assim sendo, de língua imposta, o Nheengatu tornou-se referência importante, pois evidencia como esse coletivo indígena apropriou-se de elementos não pertencentes à sua cultura e os transformou em um instrumento para construção de sua própria identidade, o que tem implicações de ordem política e social. (MEIRA, [1990], 1996, p. 204-5. *grifos do autor*).

A visita a Santa Isabel me fez refletir sobre o impacto causado pelo processo “civilizatório” do projeto colonizatório da Coroa portuguesa e, posteriormente pelos planos de desenvolvimento do Estado nacional implementados inicialmente pela ação de comerciantes militares e missionários e, posteriormente pelo sistema de aviação, na época da extração do

látex na segunda metade do século 19 e início do século 20, respectivamente. Com efeito, as marcas deixadas por essas três frentes de expansão estão presentes em toda a cidade. Para os que chegam pelo rio, à primeira visão é a das Escolas-internatos e da Igreja, construídos pelos Salesianos juntamente com o Hospital.

No alto da rua principal que convergem para o porto, vêem-se longe os prédios da Prefeitura e do Fórum. À noite, o barulho ensurdecedor da usina termelétrica nas proximidades do porto é um lembrete constante da presença da “civilização.” A sede da Casa Comercial Araújo & Rozas constitui outro ícone do avanço das frentes de expansão econômica na região.

2.5 Visitando a comunidade indígena Açaituba

A visita à comunidade de Açaituba ocorreu no dia seguinte a minha chegada à Santa Isabel do Rio Negro, num domingo chuvoso, no dia 21 de fevereiro de 2010. Na verdade, a visita a essa comunidade foi um acontecimento um tanto quanto fortuito. No mesmo dia em que cheguei à Santa Isabel, minha primeira iniciativa foi tentar localizar o professor Walter Baniwa, que eu conhecera meses antes em Manaus, por ocasião do curso de Gestão de Projetos, destinado à formação de lideranças indígenas, realizado na Universidade Federal do Amazonas.

Fui procurá-lo na escola Pe. José Schneider, mas ele não estava, porém fui apresentado a sua esposa, a professora Mirlene, que gentilmente me convidou para almoçar em sua residência, para onde nos dirigimos em seguida e onde, finalmente, pude reencontrar o professor Walter. Aqui abro um parêntese para dizer o quanto este casal foi importante para que eu conseguisse realizar pesquisa. Além de terem sido, desde o primeiro momento, muito fraternos e acolhedores, em muito contribuíram para que eu tivesse acesso às comunidades indígenas, o que facilitou sobremaneira a realização da pesquisa de campo na comunidade indígena Cartucho.

Após o almoço, perguntei ao professor Walter sobre a possibilidade de visitarmos algumas comunidades indígenas próximas ao município, e qual não foi a minha surpresa, quando ele me informou que na manhã do dia seguinte haveria uma reunião de professores indígenas na comunidade indígena de Açaituba, e que ele planejara fazer uma visita àquela comunidade. Ficou acertado que faríamos a viagem, marcada para as 8:00h do dia seguinte, 21 de fevereiro.

O domingo do dia 21 amanheceu chuvoso, com nuvens muito carregadas e, por um instante, achei que a má condição do tempo iria frustrar os nossos planos. Lembro-me de ter comentado com a minha anfitriã, Louciene: “é, acho que hoje não vamos poder visitar a comunidade”. De fato, enquanto tomávamos café, começou a cair uma chuva fina e intermitente. Então eu disse: “vamos esperar 15 minutos, se a chuva diminuir, então iremos ao porto”. Passados alguns minutos, a força da chuva diminuiu, então resolvemos ir ao local do encontro. Quando nos encaminhávamos ao porto, voltou a chover e dessa vez bem mais forte. Como estávamos a poucos metros do porto, resolvemos correr até lá para nos abrigarmos.

Enquanto aguardávamos o professor Walter, fomos abordados por dois senhores que nos ofereceram uma “carona”, pois eles também estavam se dirigindo à comunidade de Açaituba. Estranhei o fato, porque eles agiam como se já nos conhecessem, ou seja, como se soubessem quem éramos e para onde estávamos indo. Como não os conhecíamos, recusamos educadamente a oferta. Só então eles se identificaram e nos explicaram que também eram professores e que estavam se dirigindo à comunidade para participar da reunião. Informaram-nos ainda, que o professor Walter fora pegar o barco (bote de alumínio) com uma conhecida sua e que, provavelmente já estava a caminho. Como havíamos combinado de ir com o professor Walter, despedimo-nos dos professores, agradecendo mais uma vez a “carona” e ficamos aguardando a chegada do professor Walter com o barco que nos levaria à comunidade.

Entretanto, enquanto aguardávamos, o tempo piorou bastante. A esta altura, eu já não tinha mais esperança de que ainda fôssemos fazer a tal viagem e já cogitava em voltar para casa. No entanto, passados mais alguns minutos, o tempo começou a melhorar. O vento parecia empurrar com rapidez as nuvens carregadas para longe do nosso destino. Essa mudança repentina do tempo me deu novo ânimo, principalmente porque ao olhar novamente para o rio, reconheci ao longe o professor Walter e sua família que estavam chegando de voadeira. Em poucos minutos abastecemos o motor e partimos rumo à comunidade indígena Açaituba. Já passava das 11:00h da manhã, quando saímos do porto de Santa Isabel.

A viagem durou cerca de meia hora. Ao chegarmos, fomos recebidos pelo “capitão” da comunidade que nos levou ao “barracão dos visitantes”, onde deixamos nossos pertences e em seguida nos encaminhamos ao centro comunitário, onde a reunião já havia começado. Quando adentramos ao centro comunitário, discursava o professor Josoel Rodrigues, falando um português entremeado com palavras do Nheengatu. Seu discurso me pareceu um misto de exortação e incentivo à comunidade para que fossem mais unidos e valorizassem mais a cultura tradicional e a educação escolar indígena.

O centro comunitário, que também funciona como posto de saúde é uma construção de alvenaria simples coberta de telhas de amianto, com entrada pelas laterais. O centro comunitário, a escola e a igreja são, de longe, as construções mais sólidas do lugar. As demais casas, até onde pude observar, são do tipo que poderíamos classificar de “tradicional”, ou seja, armadas com esteios e caibros de madeira e cobertas com palha caranã.

A comunidade indígena Açaituba é composta por nove famílias, todas da etnia Baré. contei pelo menos uma dezena de crianças na faixa etária de três e quatro anos, bem como uma dúzia de adolescentes entre 13 e 16 anos. Os professores informaram que os alunos matriculados, entre crianças, jovens e adultos, somam vinte e quatro alunos. Na fala dos professores ficou evidente um posicionamento político em torno da ideia de valorização da

cultura local, bem como da assunção da identidade étnica com base nas origens e ancestralidade indígenas.



Figura 5 – Crianças da comunidade de Açaítuba
Fonte: Aquiles Pinheiro, 2010.

Outro aspecto que me chamou a atenção é a valorização das atividades esportivas, principalmente futebol e o voleibol. Na maioria das comunidades, as atividades esportivas preferidas por jovens adolescentes são o futebol e o vôlei. Na comunidade que eu viria a escolher como campo de pesquisa, todos os finais de tarde, invariavelmente, os jovens se reúnem para jogar, antes de se banharem no rio Negro.

Na comunidade indígena Açaítuba, tive o prazer de conhecer a Sra. Cecília Meneses, de idade bem avançada, falante fluente de Nheengatu e Castelhana. Infelizmente, a qualidade do áudio da gravação que fiz da sua fala, não ficou lá muito boa. Na viagem de retorno à Santa Isabel, não conseguia parar de pensar o quanto a vida desta senhora deveria ser plena de experiências e como eu gostaria de ter podido ficar e ouvir as suas histórias.



Figura 6 – Foto da Sra. Cecília Meneses, pertencente à etnia Baré e falante fluente de Nheengatu.
Fonte: Aquiles Pinheiro, 2010.

Conheci também o senhor Rosalino Celestino Alves, pastor da igreja batista local, sobrinho de D. Cecília. Ele recitou parte do evangelho de João cap. 3, v. 15 em Nheengatu. Com ele aprendi a falar *até-kuru-mirí* (até logo mais) e *kue-katu-retê* (muito obrigado) em Nheengatu. Este senhor me informou que as pregações são feitas em Nheengatu e que os comunitários falam entre si, apenas o Nheengatu, sendo o Português mais utilizado quando têm “gente de fora” – os *kariwas*, termo em Nheengatu usado para se referir ao não-índio – os brancos.

Deixei a comunidade indígena Açaituba com a certeza de que aquele ainda não era o contexto que eu estava procurando para a pesquisa. Se, a cidade de Santa Isabel me pareceu grande demais para os limites da pesquisa, a comunidade Açaituba, inversamente, parecia muito pequena. Além disso, a comunidade é composta unicamente por representantes da etnia Baré, e a pesquisa em questão exigia um contexto pluriétnico e multilíngue. Outro fator que, na minha avaliação, poderia comprometer os resultados da pesquisa, era o fato de haver mais crianças e jovens adolescentes do que adultos que, geralmente, são os que falam e entendem

bem o Nheengatu. Jovens e crianças, em geral, são falantes passivos, ou seja, entendem razoavelmente bem, mas não falam a língua.



Figura 7 – Comunidade de Açaituba: nas duas fotos de cima à direita, em frente ao templo da igreja batista local, vemos o Pastor Rosalino. À esquerda, a Escola de Ensino Fundamental. Nas demais fotos, vemos o Centro comunitário (visto de dentro e de fora).

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

De qualquer modo, a visita a essa comunidade foi uma experiência gratificante e animadora, tendo em vista que me permitiu o primeiro contato com falantes de Nheengatu numa comunidade indígena nativa. Ao retornar a Santa Isabel, comentei com o professor Walter as minhas impressões sobre a comunidade indígena de Açaituba e expus as razões que, no meu julgamento, impossibilitariam a realização da pesquisa naquela comunidade, então, foi quando ele me sugeriu que visitássemos a comunidade indígena Cartucho na ilha de Wábada, cerca de três horas de voadeira à montante do rio. Combinamos, então, que faríamos a viagem no final da próxima semana, no sábado, 28 de fevereiro. Na próxima seção, relato a minha experiência etnográfica junto aos moradores dessa comunidade, com os quais tive a oportunidade de conviver durante aproximadamente três meses e meio.

3 OBSERVAÇÃO ETNOGRÁFICA NA COMUNIDADE INDÍGENA DO CARTUCHO, NO MÉDIO RIO NEGRO II - AM

Nesta seção apresento a minha experiência etnográfica junto à comunidade indígena do Cartucho, localizada na ilha de Wábada (Uábada), no Médio Rio Negro. Com base nas minhas anotações de campo, descrevo o comportamento social (ou cultural) dos falantes de Nheengatu, particularmente, no que se refere ao discurso da “posse da língua” como referência a uma identidade coletiva indígena. Parto do pressuposto de que sistemas simbólicos tais como a língua, as crenças, os mitos entre outros traços culturais, podem ser acionados e reelaborados, no processo social de reconstrução da identidade étnica. Em alguns momentos, o texto deixa transparecer aspectos subjetivos e de natureza afetiva, tais como emoções e sentimentos aflorados nas relações estabelecidas entre o pesquisador e os colaboradores no transcurso da pesquisa e os modos como o pesquisador pode ser afetado por esse “tipo de relação social” (BORDIEU, 1997). Nesse sentido, Lévi-Strauss (1989, p. 55), acentua a dimensão afetiva da observação etnográfica: “Pensamos, portanto, que uma tal (*sic*) lógica concreta seja possível. Falta agora, definir suas características e a maneira pela qual [esta(s) lógica(s)] se manifestam no curso da observação etnográfica. Esta os apreende sob um duplo aspecto, *afetivo e intelectual*” (*grifo meu*).

3.1 A Comunidade Indígena Cartucho

A comunidade indígena Cartucho, cujo nome oficial é São Tomé, localiza-se na ilha de Wábada, na Terra Indígena Médio Rio Negro II, no médio rio Negro - AM. Fui informado que no passado, o lugar era chamado de Wábada I e que o nome Cartucho tem origem mais recente e se baseia numa história que me foi narrada assim:

“Contam que certo morador do sítio Colares, localizado na ilha de Wábada, saiu para caçar e acabou se perdendo nas matas da ilha. Depois de muito caminhar a esmo, seguiu uma trilha que o levou a uma laje de pedra, onde adormeceu vencido pelo cansaço. No dia seguinte, depois de muito andar, conseguiu finalmente achar a trilha de volta para o sítio Colares. Ao chegar, deu-se conta de que havia esquecido a sua patrona com cartuchos em cima da laje

onde passara a noite. A partir deste incidente, o nome do lugar passou a se chamar Cartucho”.

O poeta Gonçalves Dias, em seus relatórios circunstanciados feitos por ocasião da viagem de inspetoria que fez ao Rio Negro faz referência às ilhas de *Abadá* e *Anári*, nomes muito próximos de *Wábada* e *Wanári*, conforme abaixo transcrito:

Dia 24 – Partimos às 5h I 2. O Camatauna chama-se Antônio J. Rodrigues. Lugar próximo de Abadá. Com 15’ de viagem entramos com a ilha de Abada que deixamos à nossa direita. Navegando de terra a terra, seguindo as sinuosidades do rio para evitar a força da corrente, levamos 1h15’ a passar a parte superior da ilha. *Abada é a palavra Baré, que quer dizer cabeçudo – nome que damos a uma tartaruga – Há um penhasco no meio do rio que só nas maiores enchentes, nivela com a água, ao qual acham uma semelhança com o cabeçudo. Do penhasco passou o nome à ilha da esquerda – dando-se a da direita Carixu. Logo abaixo, desta está a que chamam Anari.* (DIAS 2002, p. 146, *grifo meu*).

Considerando que esta parte do relatório descreve à viagem no perímetro situado entre Santa Isabel e São Gabriel, além do quê, faz referências a outras localidades muito próximas da ilha de Wábada, tais como Taiassu (*Tayaçu*), Castanheiro e Wanári, suspeito que *Abadá*, talvez seja a mesma ilha, hoje com o nome modificado para Wábada. O que me fez chegar a essa conclusão é o fato de que, vista do alto da serra do Jacuararú, a parte leste da ilha de Wábada, lembra a forma do casco do cabeçudo²⁶ (vide foto).

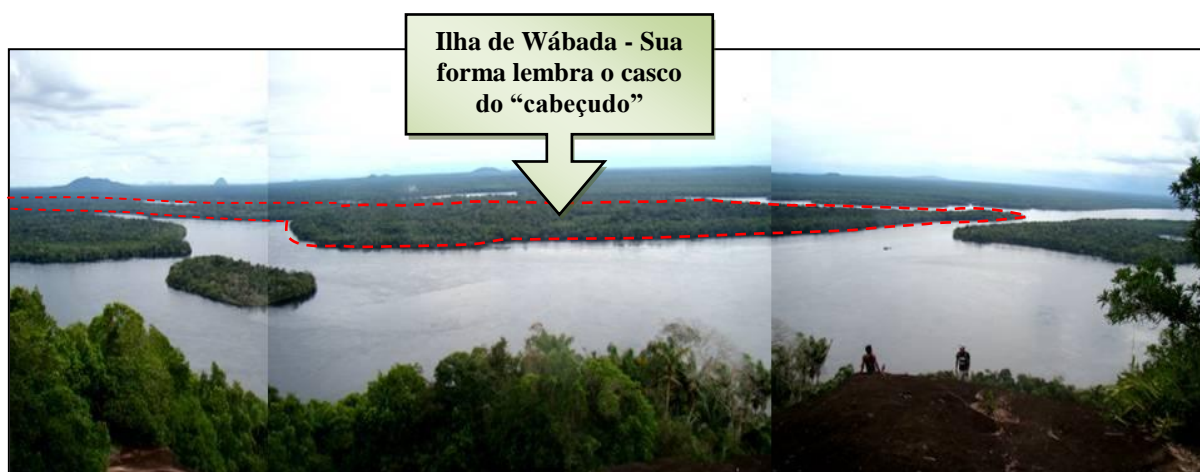


Figura 8 – Montagem de fotos da Ilha de Wábada vista do alto da Serra Jacuararú.
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

²⁶ Um tipo de tartaruga (quelônio) muito cobiçada pelos pescadores e bastante apreciada pela culinária local.



Figura 9 – Ilha de Wábada (seu formato lembra uma tartaruga conhecida pelo nome de “cabeçudo”).
FONTE: Retirado de <<http://www.maps.google.com/maps>>. Acesso em: 03 mar. 2011.

Wábada é uma das incontáveis ilhas existentes na bacia do rio Negro na meso-região do noroeste da Amazônia ocidental brasileira. Tais ilhas formam um verdadeiro labirinto e, nesse ponto, o rio Negro corre com muita velocidade, formando correntezas e fortes “rebojos” devido às fendas das lajes de pedra em seu leito. As correntezas e o perigo sempre presente das pedras dificultam a navegação de embarcações de menor porte, desafiando a perícia e habilidade dos práticos mais acostumados aos meandros perigosos do Negro. Do ponto de vista paisagístico, a região é muito bonita, sobretudo na época da seca, quando as lajes de pedras e as praias – de uma alvura que lembra a neve – ficam a amostra.

Na ilha de Wábada, estão localizadas duas comunidades indígenas relativamente próximas: a comunidade Cartucho e Wábada II, interligadas por trilhas terrestres e fluviais, na época da enchente do rio. Na ilha de Wábada, encontram-se estoques de recursos naturais, tais como palmeiras de açaí (açaizais), de bacaba (bacabal), patauá (patauazais), buriti (buritizais) e inajá, todos utilizáveis na produção de “vinhos” que são da melhor qualidade. Na mata mais densa, existem inúmeras castanheiras, sapupemas, imbaúbas e outras madeiras de excelente qualidade, aproveitadas na construção das casas e na fabricação de canoas. Nos arredores do

sítio, além das roças de mandioca, há plantações de bananeiras, além de inúmeras árvores frutíferas, como mangueiras, goiabeiras, limoeiros, jameiros, ingazeiros e sorva, entre outras.

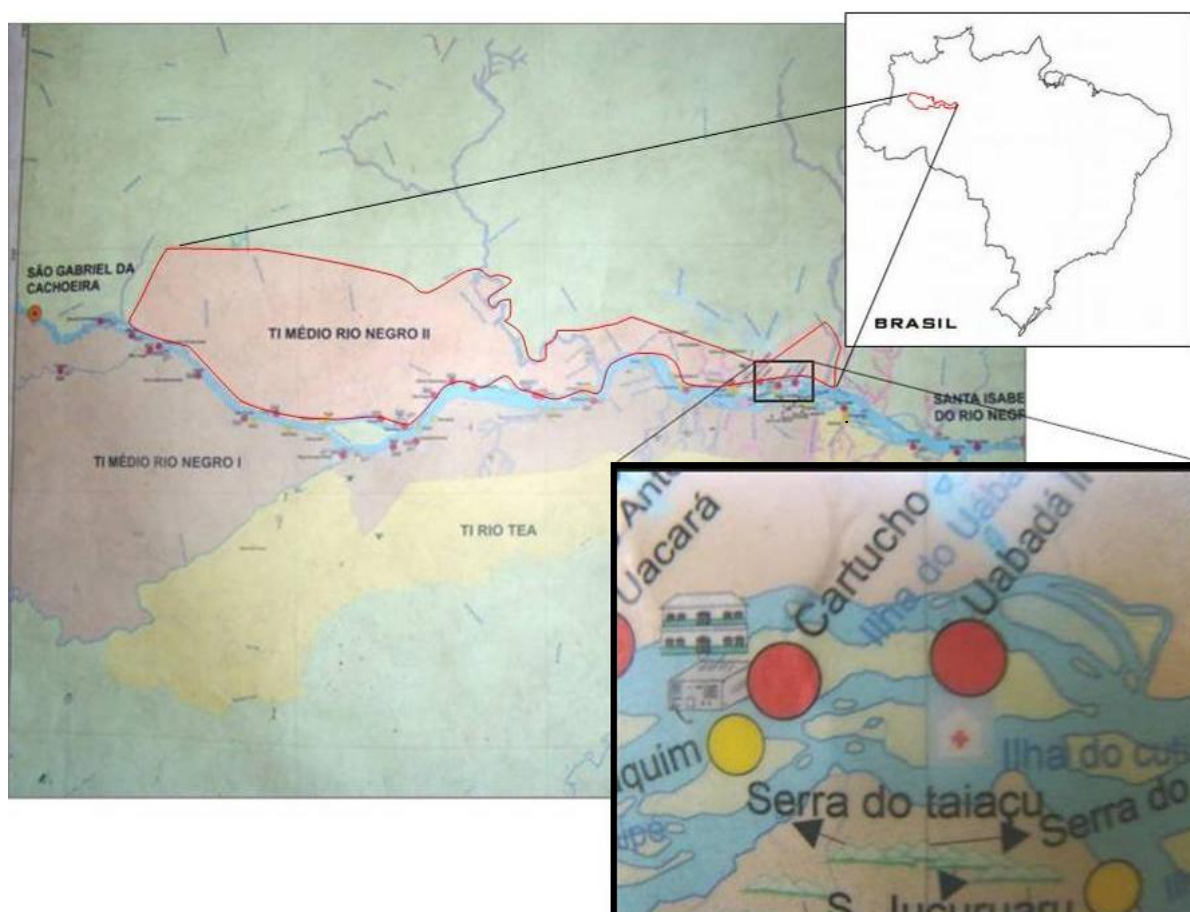


Figura 10 – Localização da comunidade indígena Cartucho, na ilha de Wábada na T. I. Médio Rio Negro II.
 FONTE: Mapa elaborado pelos próprios indígenas com apoio da ACT Brasil.

Curioso com o fato de os moradores do Cartucho e de outras comunidades vizinhas viajarem à noite, em canoas movidas a remo ou “rabeta”, sem quaisquer instrumentos de orientação, pedi a um morador da comunidade do Cartucho que desenhasse um mapa com a localização da Ilha. O resultado foi surpreendente pela semelhança tanto na forma, proporção e disposição espacial das ilhas e lajes de pedra, o que demonstra, para além de qualquer dúvida, que o sentido de localização e orientação espacial do nosso artista indígena e dos moradores da ilha é muito aguçado. Veja o mapa e compare com as fotos e das páginas anteriores.



Figura 11 – Desenho da ilha de Wábada feito por um morador local. Nele, vemos, além da ilha de Wábada, as ilhas de Wanáry (Uanári) e Surára (ilha do soldado) e Ilha do Amáro, a Serra do Jacuaruaru, além de outras ilhas menores, todas bastante conhecidas dos moradores do Cartucho.

Da ilha é possível avistar a serra do Jacuarú que, às vezes, é confundida com o nome de uma pedra chamada Jacami, existente no sopé da dita serra. Contam os moradores locais que, antigamente, neste lugar morava uma cobra imensa que atacava as embarcações. Atendendo a um pedido dos moradores e autoridades do município de Santa Isabel, padres católicos rezaram no lugar e a cobra nunca mais atacou as embarcações. Comenta-se que, hoje, ela vive numa gruta no alto da Serra e que teria sido avistada por um turista de nacionalidade japonesa que se aventurou na serra e morreu de susto ao ver a tal cobra. No alto da pedra do Jacami, devotos construíram miniaturas de igrejas e a pedra tornou-se um lugar de devoção, onde os moradores vão depositar velas e rezar para os Santos de sua preferência.

Outra versão dá conta de que, na verdade, nesse lugar há uma enorme laje de pedra no leito do rio e que seria esse o motivo de tantos acidentes, fato que ainda hoje, obriga os práticos a passarem pelo canal à margem direita, a sudeste da ilha de Wábada. Na minha

última viagem à comunidade indígena Cartucho, precisei argumentar muito para convencer o prático a passar “por dentro”, como eles costumam dizer.

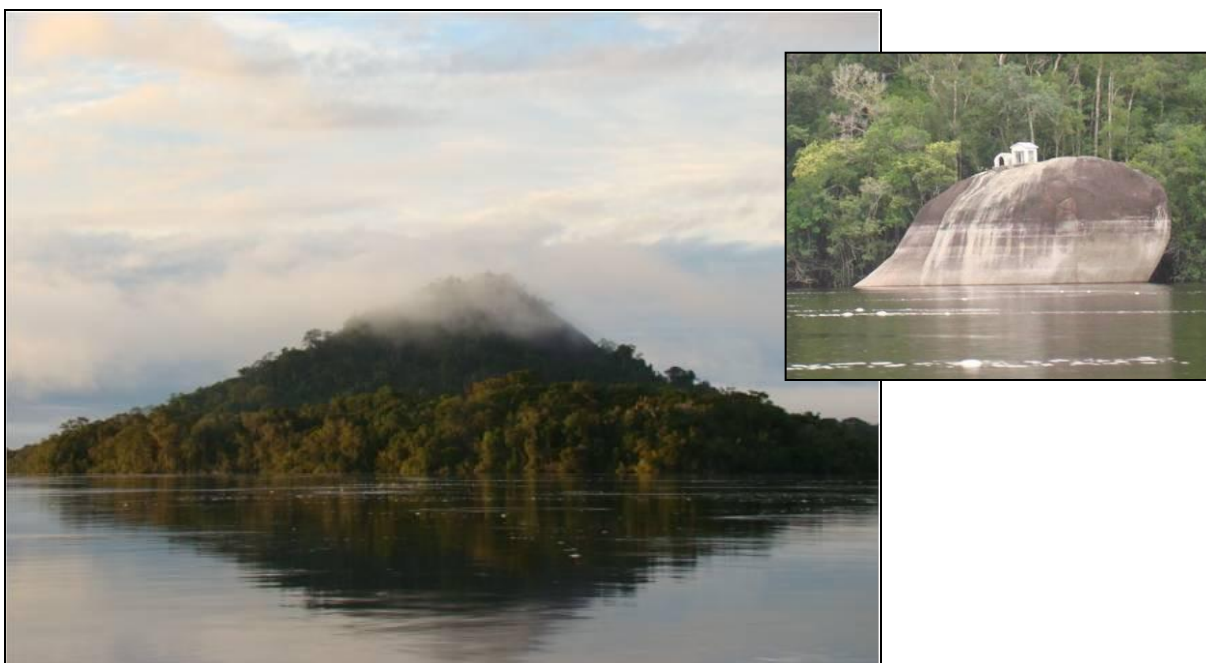


Figura 12 – Serra do Jacuaru (ou jacuraru) e pedra do Jacami (foto menor à direita).
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

A Serra do Jacuaru é, também, o lugar onde, segundo a narrativa mítica, teria nascido Poronominare, herói mítico do povo Baré. Segundo a narrativa mítica, Kauará, avô de Poronominare queria muito ver o neto, mas não conseguia subir as encostas da Serra, então, como também era pajé, transformou-se num Teiú, uma espécie de lagarto, mas foi transformado em pedra, daí o nome da Serra, pois de certo ângulo, as sua encostas lembram a forma desse lagarto.

Segundo a tradição Baré, Poronominare significa “deus da criação” e é representado em uma pequena rã de inverno, que também é símbolo da fertilidade (o muiraquitã). (PERES, 2003). Poronominare é tido como herói cultural e legislador do povo Baré. Segundo o mito, a filha do pajé Kauará saiu para procurá-lo e se perdeu na mata. À noite, enquanto contemplava a beleza da lua, um vulto saído da mesma desceu e fecundou-a. Posteriormente, ela sonhou com o filho que: “[...] era transparente, preto seu cabelo, veio fallando”. No sonho, ela teria parido o bebê em cima de uma Serra, (do Jacuaru) com ajuda de outros animais que festejaram o nascimento do belo Poronominare. (AMORIM, 1987, p. 174).

Poronominare é o dono da terra, foi ele quem criou todos os seres e designou o lugar em que cada espécie deveria habitar. Ele teria ainda distribuído os parentes (outras etnias), formando os clãs (ou fratrias) de diversos povos indígenas. Transcrevo a seguir, a parte final do mito intitulado *Myra Baré* (Povo Baré)²⁷, coletado e traduzido do Nheengatu para o Português, por Antonio Brandão de Amorim a pedido do conde italiano Ermanno Stradelli:

- 113 – *Já de manhã cedo, contam, o velho acordou-se espantado de ouvir barulho grande, perguntou aos animaes:*
- 114 – *Que então passa no meio de nós?*
- 115 – *Todos responderam:*
- 116 – *Nasceu Poronominare, dono da terra, dono do céu.*
- 117 – *Onde?*
- 118 – *Em cima da Serra do Jacami.*
- 119 – *Imediatamente, contam, o velho partiu para a Serra do Jacami, quando chegou no tronco não pode subir porque também porções de animaes estavam por lá.*
- 120 – *Elle virou-se, contam, Jacuruarú, subiu.*
- 121 – *Poronominare estava sentado no cimo da Serra com uma sarabatana na mão.*
- 122 – *Estava dividindo a terra, mostrando a cada animal seu logar.*
- 123 – *Assim, contam, anoiteceu, quando o outro dia apareceu tudo estava calado na Serra do Jacami, sómente a figura d'um jacuruaru grande estava encostado na pedra.*
- 124 – *Longe, para o lado em que o Sol se deita, a gente ouvia a cantiga da mãe de Poronominare.*
- 125 – *Era Ella, contam, que cantava, enquanto as borboletas a iam levando para o céu. (AMORIM, [1865], 1987, p.171-176, mantida a grafia original).*

A narrativa mítica que faz referência à Poronominare como herói cultural do povo Baré, induz a uma reflexão sobre o modo como cada grupo, valendo-se de valores e categorias próprias, constrói o seu território cultural. Nesse caso, a narrativa mítica faz referência a um lugar (a Serra do Jacuruaru), onde ocorreram eventos marcantes para a história e a identidade do povo Baré. Esse lugar está associado à própria origem dos seres humanos e do mundo. Os locais de origem são evocados em vários mitos, cuja narrativa procura reconstituir a criação do cosmos e é geralmente praticada em contextos ritualísticos. Reviver o mito, portanto, é reconfigurar a geografia mítico-ancestral.

²⁷ O mito, na íntegra, encontra-se no Anexo B, ao final do trabalho.

A comunidade indígena do Cartucho é composta por representantes dos grupos étnicos *Baré, Baniwa, Tukano, Pira-tapuya, Karapanã e Bará*. Esses grupos têm em comum o fato de partilharem elementos culturais distintos e se comunicarem em Nheengatu, a Língua Geral Amazônica. Na minha primeira visita ao Cartucho, havia, na comunidade, 35 famílias, somando um total de 193 pessoas, sendo 104 adultos e 89 crianças de 0 a 15 anos²⁸.



Figura 13 - Comunidade do Cartucho: vista parcial de casas típicas, da Igreja, Escola e de um dos portos de uso compartilhado, à margem do rio Negro.

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

Em termos de infraestrutura, a comunidade conta com escola de ensino fundamental e médio, posto de saúde, centro comunitário e uma pequena capela. A comunidade também sedia a Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas – (ACIR) outrora chamada CACIR. Os meios de comunicação são radiofonia e telefonia e, mais recentemente, a internet, devido à apresentação das aulas semi-presenciais do Ensino Médio veiculadas pelo MEC. Os comunitários contam ainda com dois telefones públicos (orelhões), duas antenas parabólicas para recepção de sinal de TV. Quanto aos meios de transporte, os mais utilizados são a canoa movida a remo, a “voadeira” (bote de alumínio propelido a motor de popa) ou o “rabetinha”, um motor mais leve e de fácil dirigibilidade que se fixa à popa da canoa.

²⁸ Informações cedidas pelo Sr. Ivanildo, agente de saúde da comunidade. Quando visitei a comunidade pela primeira vez, contabilizei 32 famílias, totalizando 151 moradores, entre adultos, jovens e crianças.

Na comunidade há aproximadamente 40 casas, sendo a maior parte delas feitas de madeira e cobertas de “folhas” de zinco ou palha. Há também algumas habitações que poderíamos classificar como tipicamente “tradicionais”, com armação feita de esteios e caibros, ripas de paxiúba amarrados com cipó Titica ou Ambé, paredes e cumeeiras cobertas de palha caranã e chão de terra batida. A casa em que fiquei alojado era a única feita de “pau-a-pique”, com armação de caibros que são depois cobertos com barro, tendo a cumeeira coberta de caranã, um tipo de palha que, segundo os moradores, é mais resistente às intempéries. Semelhante às demais comunidades que visitei, as construções mais sólidas do Cartucho são a escola, o centro comunitário e a igreja, construídas pela Prefeitura de Santa Isabel.

Há pelo menos um ano, os comunitários estão esperando pela construção de 40 casas populares, prometidas pela prefeitura de Santa Isabel, pelo que foi desmatada uma área bastante significativa para essa finalidade. Há, ainda, quatro barracões de uso coletivo: um que serve de alojamento para jovens estudantes de ensino médio oriundos de outras comunidades; o que serve de salão de festa; o que foi construído para sediar o 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas; e por último, o que foi construído recentemente para abrigar o hospital dos Expedicionários da Saúde. Este último, a comunidade ainda não decidiu se vai desmanchá-lo para reconstruí-lo noutra local ou se vai deixá-lo no lugar em que foi construído.

Quanto à disposição espacial das casas e das demais edificações, pode-se dizer que seguem um padrão ou arranjo que é recorrente nas outras comunidades que tive oportunidade de visitar, ou seja, as casas ficam alinhadas paralelamente ao curso do rio até onde os limites do terreno (desmatado) permitem. As casas são construídas de frente para o rio, a uma distância de aproximadamente cem a cento e cinquenta metros das margens, dependendo da sinuosidade do rio.

As construções que mais se sobressaem à vista dos visitantes que chegam pelo rio são a Escola, o Posto de Saúde e o Centro comunitário, construídas em alvenaria, com piso de cimento, cobertos de telhas de amianto e pintadas na cor verde-claro. Em todas as comunidades que visitei, essas construções são praticamente idênticas sendo fácil avistá-las de longe. Também chamam atenção do visitante, as antenas parabólicas e orelhões estrategicamente instalados em frente à Escola e ao centro comunitário, locais de maior concentração dos moradores. A Escola, a Igreja e o Centro comunitário, bem como os equipamentos urbanos sugerem, a meu ver, a representação do espaço urbano na “aldeia”.

No caso da comunidade indígena do Cartucho, na parte da frente do terreno, há duas fileiras paralelas de casas, algumas das quais foram construídas pela Prefeitura há muito tempo, e estão bastante deterioradas. Por ocasião da visita do corpo médico e da equipe de apoio dos Expedicionários da Saúde, duas destas casas foram demolidas para que se pudesse abrir uma via mais larga de acesso à parte mais alta do terreno, facilitando, dessa maneira, o deslocamento dos equipamentos e materiais trazidos pelos Expedicionários da Saúde.

As demais casas ficam na parte de trás do sítio, mais ou menos paralelas às linhas laterais limítrofes do terreno que formando um grande quadrado, onde há um campo de futebol de proporções consideráveis e o “terreirão”, uma grande área de terra batida, onde são realizadas as festas tradicionais, como a dança do veado, dança do *mawáco*, dança da *taboca*, o *dabucuri*, bem como as festas devocionais de Santos católicos, as quais detalharei mais adiante. O “terreirão” é também o lugar preferido de jovens e crianças que, ao entardecer, se divertem, jogando vôlei, brincando de “pique-esconde”, “queimada” entre outros jogos infantis, antes do banho no rio.

Em novembro de 2010, a comunidade foi visitada pelos Expedicionários da Saúde, que numa ação conjunta com a comunidade e a Prefeitura de Santa Isabel do Rio Negro, montaram um hospital de campanha com centros cirúrgicos e ambulatório para a realização de

cirurgias de hérnia e catarata, bem como atendimento clínico e odontológico. O esforço conjunto da comunidade, dos expedicionários e da Prefeitura, resultou em alguns melhoramentos na comunidade. Construiu-se um grande barracão para abrigar o hospital e reformou-se outro barracão para servir de enfermaria. A rede elétrica foi ampliada e postes com luminárias foram instalados em toda a extensão do arruamento principal do sítio, incluindo o “terreirão”. Construíram-se oito banheiros públicos, poço artesiano e caixa d’água com sistema hidráulico de distribuição. Na minha última visita ao Cartucho, a escola local estava sendo reformada por funcionários da prefeitura. Todos esses melhoramentos fizeram do Cartucho a comunidade mais bem equipada dessa região. Não é por pouco, que o Cartucho é o centro dos principais eventos e o lugar para onde confluem as demais comunidades indígenas dotadas de menor infraestrutura.

A principal fonte econômica da comunidade é o cultivo da mandioca para a confecção de farinha. A base alimentar é o pescado, a caça e os derivados da mandioca, tais como, goma para tapioca, farinha, farinha de tapioca, maçoça (massoca), tucupi, pé-de-moleque, arubé e beiju, que são de dois tipos; o beiju-cica e o kuradá. Há também, ainda que em menor escala, o cultivo da banana, abacaxi e outras frutas regionais. Algumas mulheres fazem artesanato indígena, tais como o tupé (esteira feita de fibra de tucum) colares de sementes, miniaturas de fornos tradicionais (feitos com argila e caraipé), e vassouras (de cipó titica), para vender aos turistas que esporadicamente visitam a ilha. Esses produtos também geram renda, pois, eventualmente o excedente é vendido nas cidades próximas ou serve de moeda de troca entre as comunidades locais.

Essas atividades são vitais para a permanência dos indígenas nas suas localidades, pois minimizam o êxodo para as cidades mais próximas como Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. O processamento da mandioca e seu aproveitamento na produção dos vários tipos de beijus e outros alimentos é tarefa precípua das mulheres que se orgulham de

suas habilidades e ostentam com satisfação os saborosos beijos como se fossem troféus. Às vezes, o marido e os filhos ajudam no processamento da mandioca, mas só pontualmente.



Figura 14 – Parte do processamento da mandioca e seus derivados (agradeço a D. Sandra pela concessão das imagens).

Fotos: Cleudeci Pinheiro, 2010.

A pesca é feita com anzol, linha, zagaia, malhadeiras e kacuris (armadilhas feitas com talas de paxiúba para capturar peixes em época de cheia dos rios) muito usados pelos moradores locais. O meio de transporte e acesso aos rios é feito de canoa, movida ora a motor de rabeta, ora a remo. O pescado é usado na alimentação de familiares e parentes próximos e, eventualmente, são comercializados com moradores das comunidades vizinhas.

A coleta é praticada em menor escala e os principais itens coletados são: a bacaba, o açai, pupunha, patauá, castanha, tucumã, jatobá, cucura, ingá, maracujá silvestre, cará do mato, mel de abelha e ovos de tartarugas como a irapuca ou a maniuára (uma espécie de formiga que mais parece um cupim gigante). Em volta das casas, nos terreiros, cultivam-se frutas como goiaba, jambo, abacaxi, banana e limão, entre outras.

A caça é praticada de maneira menos frequente devido ao fato de que poucos moradores possuem espingardas, além do que, a munição é muito cara e só pode ser adquirida nas cidades mais próximas (Santa Isabel do Rio Negro ou São Gabriel da Cachoeira). Os instrumentos de caça tradicionais como as flechas e zarabatanas há muito foram substituídos por espingardas e terçados.

Homens e mulheres participam do plantio e cultivo das roças. A derrubada e queimada (coivara) é feita pelos homens e o plantio, “limpa” e colheita, em geral é feita pelas mulheres. Na produção de farinha alguns homens ajudam no preparo, mas o trabalho maior é feito pelas mulheres. Elas conhecem e praticam o plantio de aproximadamente quinze tipos de manivas: paca, tatu, tucumã, pupunha, tucunaré, inajá, cucura, trovão, cunuri, seis meses, antinha, chorona, esteio, xiringa, iurarará, pacua, as quais foram domesticadas e classificadas pelos seus antepassados. Além da maniva, plantam em menor escala, a macaxeira, cará e batata-doce.



Figura 15 – Comidas típicas: 1) Beiju-Cica; 2) Kuradá 3); Vinho de Açá; 4) Inajá (fruto da palmeira); 5) Jiquitaia (pimenta torrada e moída); 6) Aracu (peixe).

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

O prato típico mais apreciado é a quinhapira (*kĩnha-pyrá*) um ensopado de peixe ou carne de caça fervido no tucupi com pimentas de vários tipos ao qual, às vezes, se acrescenta

a formiga maniuara. Consome-se também muita carne de caça e peixe moqueado (defumado), além de produtos alimentícios industrializados. O vinho do Açaí, Buriti e Bacaba também são muito apreciados, principalmente durante a realização dos *dabukuris*.

3.2 Retornando à comunidade indígena do Cartucho

Retornei à comunidade do Cartucho em 22 de maio de 2010, com aproximadamente vinte dias de atraso em relação à data prevista no cronograma do projeto de pesquisa, isto porque tive que aguardar a data da qualificação exigida para que eu pudesse realizá-la. Além disso, tive que permanecer uma semana em Santa Isabel do Rio Negro, pois na ocasião, o Sr. Vanberto não dispunha de combustível para ir me buscar em Santa Isabel do Rio Negro, conforme havíamos combinado. Diante disso, só me restava esperar até o domingo, pelo próximo barco de linha e “torcer” para que o comandante concordasse que um piloteiro me levasse de voadeira até o Cartucho, pois normalmente o barco não aporta nas comunidades. Felizmente, o comandante foi compreensível e, mediante a quantia de R\$ 40,00 (quarenta reais) autorizou o piloteiro a me levar de voadeira até a comunidade do Cartucho.

Aqui, abro um parêntese para explicar mais detalhadamente as dificuldades de deslocamento nessa região. De uma maneira geral, o deslocamento é dificultado pelas longas distâncias, que requerem recursos financeiros para aluguel de botes, combustível e o pagamento dos serviços de um prático experiente que conheça bem os canais do rio, pois nessa região há muitas corredeiras, pedras e bancos de areia que podem acarretar em graves acidentes. Inclusive, na primeira visita à comunidade do Cartucho, o bote em que viajávamos bateu numa pedra com tamanha força, que eu e a professora Mirlene fomos bruscamente arremessados no fundo do bote, e só por muita sorte eu não me machuquei nem danifiquei a câmera fotográfica que trazia nas mãos. Menor sorte teve a professora Mirlene que machucou o braço e sofreu um pequeno corte em uma das mãos.

Voltando ao relato da minha viagem de retorno ao Cartucho; eram aproximadamente 10:15h quando a voadeira atracou na laje de pedra, no porto do Sr. Vanberto, que se apressou em vir me receber e em seguida me conduziu a sua casa, onde ele reservara um quarto para que eu me alojasse. A casa, construída de madeira ao estilo das casas ribeirinhas, tem dois pisos. No piso inferior ficam a cozinha, a copa, dois quartos e uma pequena sala que funciona como sede provisória da ACIR. Não tive acesso ao piso superior e por essa razão, não posso descrevê-lo. Da janela do quarto eu podia ver a casa de farinha, construída ao lado da casa, e o forno de barro usado para torrar a farinha. Dos caibros pendiam peneiras (*urupema*) de vários tipos, cada uma delas é utilizada para fazer um tipo específico de produto derivado da mandioca; farinha, farinha de tapioca, os beijos *kuradá* e *beiju-cica*, além de outros produtos.



Figura 16 – Sr. Vanberto, presidente da ACIR e sua família. (agradeço ao Sr. Vanberto pela concessão da imagem).

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

Estava ansioso por começar a pesquisa, pois havia perdido uma semana em Santa Isabel, sem contar com os três dias da viagem de Manaus a Santa Isabel. Assim, tão logo me instalei, e após tomar um café que me foi oferecido pela Sra. Alessandra, esposa do Sr.

Vanberto, saí para conhecer melhor o lugar e seus moradores. Passei pela escola e cumprimentei rapidamente professores e alunos, pois não queria atrapalhar as atividades escolares e em seguida me dirigi ao centro comunitário onde esperava encontrar alguns moradores com os quais pudesse conversar mais demoradamente. Entretanto, não havia ninguém lá, só então me dei conta de que naquela hora, a maioria das mulheres estava na roça e os homens haviam ido ou caçar e pescar ou estavam ocupados com outros afazeres. Quanto às crianças, estavam naturalmente na escola. Com o passar dos dias, eu iria compreender melhor essa rotina e iria fazer o possível para que o meu trabalho etnográfico interferisse o mínimo possível nela.

Enquanto caminhava, pensava nas palavras de um professor com quem eu comentara dias antes, sobre a minha viagem ao campo. Na ocasião, ele me dissera: “Cuidado, o campo é um mundo, não vai te perder nele!”. Agora essas palavras vinham a minha mente; eu de fato estava em campo e tinha que começar de algum ponto. Mas, a questão era: por onde começar? Eu elaborara um questionário com a maior parte das perguntas fechadas (objetivas) e umas poucas abertas (subjetivas) (vide Anexo D). A dúvida era: deveria aplicá-lo ou visitar os moradores e entrevistá-los? Decidi, então, fazer uma reunião com os moradores para entregar-lhes os questionários, explicando antes o seu conteúdo e tirando eventuais dúvidas.

Com os questionários preenchidos, eu teria as informações necessárias para dar o segundo passo: entrevistar os moradores. Nem é preciso dizer que, na prática, essa estratégia não funcionou como eu planejara (aliás, parece que nunca funciona). Ao distribuir os questionários eu me colocara a disposição para tirar quaisquer dúvidas em relação ao preenchimento dos mesmos.

Na manhã seguinte à distribuição dos questionários, vários moradores me procuraram e aí se estabeleceu outra dinâmica. Na medida em que os moradores vinham tirar dúvidas, criava-se a oportunidade para eu conhecer melhor cada um deles, de conversar, ouvir suas

histórias de vida e interagir com eles. Isso se repetiria durante os dias seguintes, porém, nesses momentos eu ficava receoso de ligar o gravador, pois temia que esse gesto quebrasse a espontaneidade desses encontros, de modo que eu teria que confiar tão somente na minha memória. Após alguns dias, eu já tinha informações mais que suficientes sobre os moradores.

Nos dias que se seguiram eu tinha as manhãs livres para fazer a pesquisa e à tarde, das 14:00h às 17:00h, eu me ocupava em dar aulas de inglês básico para os estudantes do ensino fundamental e médio. À noite, das 19:30h às 21:30h, eu coordenava as oficinas de Nheengatu. Ambas as atividades tiveram uma boa frequência, tanto de adultos como de jovens e crianças. Eventualmente, eu visitava os moradores em suas casas para conversar com eles e ouvir histórias sobre a formação da comunidade, sobre os primeiros moradores, a aparição de seres sobrenaturais, tais como o curupira (*karipira*), os encantados e o lobisomem, entre outros.

Uma das histórias que me impressionou muito foi a do “lobisomem”, uma luz misteriosa que à noite paira sobre a superfície d’água ou sobre as copas das árvores. Contam os moradores que, se alguém focar com uma lanterna em sua direção corre o risco de ser perseguido e queimado por ela. Essa história, em particular, chamou a minha atenção pelo fato de ser muito parecida, em seus detalhes, com o fenômeno do “chupa-chupa” ocorrido no sul do Pará, onde várias pessoas tiveram a pele queimada por um fecho de luz muito forte que se movia perseguindo os moradores. Na época, o caso teve repercussão nacional e mereceu, inclusive, uma investigação por parte do alto comando da Força Aérea Brasileira.

3.3 A festa em homenagem a Nossa Senhora Auxiliadora

No meu primeiro dia na comunidade do Cartucho, ao entardecer, fui surpreendido pelo estourar de fogos e sons de tamborim. Era a festa devocional a Nossa Senhora Auxiliadora, uma tradição herdada dos missionários Carmelitas e que é comemorada durante todo o mês de maio. A festa tem início com a celebração de uma missa em honra à Santa e nos dias subsequentes, na peregrinação da imagem pelas moradias da comunidade. Durante o cortejo a imagem da Santa é

colocada numa espécie de altar-andor em forma de um pequeno barco, enfeitado com flores artificiais, bandeirolas e fitas coloridas, que é conduzido pelos devotos, em procissão, pelas casas dos moradores. O encerramento da festa é marcado com uma procissão fluvial seguida da celebração de uma missa de encerramento.

A cada dia, o altar-andor com a imagem da Santa é levado em procissão à casa de um morador, onde permanecerá até o dia seguinte. Ao entardecer, por volta das 6:00h do dia seguinte, a imagem é conduzida à casa vizinha. O trajeto é acompanhado de novenário, rezas, ladainhas e fogos de artifício. O morador que hospeda a imagem da Santa em sua casa deve fazê-lo com grande reverência e devoção, expressa com saudações à Santa. O anfitrião também deve ofertar – na medida de suas posses – uma “merenda” aos devotos, que consiste basicamente em biscoitos, beijus, vinho de açaí, patauí ou buriti, ou ainda suco natural ou sintético.

Todos participam do festejo em devoção à Santa; idosos, adultos e crianças. As crianças alegam o festejo indo adiante da procissão agitando varinhas ornamentadas com fitas coloridas, estrelas de papel laminado e flores. São as primeiras a entrar na casa que irá acolher a Santa e lá permanecem durante toda a cerimônia, acompanhando as rezas, os cantos e as saudações à Santa. No encerramento, agitam os enfeites com viva emoção e entusiasmo. O clima é de festa e todos parecem muito felizes de poderem participar nesta cerimônia religiosa.

Após a cerimônia de recepção da imagem da Santa, o anfitrião coloca, na parte de fora da casa, uma mesa repleta de beijus, bolos, biscoitos, frutas e farinha de mandioca e de tapioca para misturar com o açaí. Formam-se, então, duas filas, uma formada por adultos e a outra, formada por crianças para a distribuição da merenda. Todos se servem à vontade. É o momento para conversas e brincadeiras num clima de total descontração e contentamento.

Essa procissão se repete todos os dias sempre às 06:00h e sempre com os mesmos movimentos e elementos: o estourar de fogos, a procissão, o novenário, as cantorias, a merenda

e, novamente os fogos. Após ter visitado todas as casas da comunidade, a imagem da Santa é conduzida pelos devotos até as margens do rio Negro e é embarcada em uma canoa grande com toldo, toda enfeitada com fitas e flores coloridas. A embarcação se afasta algumas dezenas de metros da margem e passa a navegar no meio do rio, descrevendo grandes círculos.

Na proa da canoa, dois devotos agitam alternadamente duas grandes bandeiras, uma branca e outra vermelha. Ao mesmo tempo, outra canoa conduz o “castelo”, – uma pequena estrutura feita de madeira leve, que lembra a armação de uma casa sem paredes e telhados – em sua base e na parte de cima são presas algumas velas acesas. O castelo é então colocado com cuidado no rio mais ou menos próximo de onde navega a canoa com a imagem da Santa. Pouco a pouco o castelo se afasta levado pela força da correnteza.

É uma cena bonita de se ver e que realmente mexe com as emoções do observador. Reparei que no momento em que o castelo se afastava, alguns moradores tinham lágrimas nos olhos e confesso que apesar de não ter sido criado na tradição católica, também fiquei bastante emocionado. Enquanto isso, na canoa que conduz a imagem da Santa, os devotos soltam fogos e agitam os enfeites (pequenas varetas ornamentadas com fitas e flores coloridas). Esse último movimento é o ápice da festa. Depois de dar mais algumas voltas no rio, a canoa com a imagem da Santa retorna ao porto e é conduzida em procissão à Igreja, onde é colocada no altar e em seguida se realiza uma missa que marca o encerramento da festa.

3.4 A festa em homenagem a São João

Outra festa de Santo católico que tive a oportunidade de presenciar e documentar foi a festa em homenagem a São João, realizada entre os dias 22 e 24 de junho. Ao contrário da festa em homenagem a Nossa Senhora Auxiliadora, na festa de São João, há consumo de bebidas alcoólicas, música e danças. A festa de São João pode ser dividida em três etapas: 1) o levantamento do mastro; 2) a recepção dos promesseiros e visitantes; e 3) a derrubada do mastro.

Os preparativos para a festa se iniciam com a ornamentação da igreja, realizada geralmente por mulheres e crianças e a retirada da madeira, um tronco não muito grosso de embaúba que servirá de mastro onde são amarradas algumas frutas (cocos, cachos de bananas e cana de açúcar), tarefa realizada pelos homens mais jovens da comunidade, sob a supervisão dos mais velhos. São retirados dois troncos de embaúba, de aproximadamente 3 metros de altura por 12 cm de diâmetro que servirão de mastros, aos quais são amarrados, transversal e perpendicularmente, hastes de cana de açúcar, formando o desenho de um losango (semelhante à armação de talas de uma pipa), onde são amarrados cocos e palmas de banana. Os mastros, depois de ornamentados, são erguidos em lugares diferentes: um deles, próximo a igreja e o outro, em frente ao salão de festa.

A festa tem início com a cerimônia do levantamento do mastro, que depois de devidamente ornamentado e carregado de frutas é erguido na presença dos devotos e da imagem do Santo, a qual fica envolta numa espécie de avental branco que é atado ao pescoço da criança, jovem ou adulto encarregado de segurá-la durante a cerimônia. O levantamento do mastro é acompanhado do estourar de fogos e gritos de “Viva a São João!”.

Na festa em homenagem a São João, se destacam as figuras dos festeiros, mordomos, tamborineiros e bandeireiros. Os primeiros são considerados os patrões e, em geral, arcam com o custo maior da festa, oferecendo bebidas (cachaça e refrigerantes) e alimentos aos demais, os fregueses. Os mordomos são empregados dos festeiros e são responsáveis por ajudar os festeiros a recepcionar os promesseiros e visitantes, alguns dos quais também podem ser festeiros de comunidades vizinhas. Os tamborineiros, como o próprio nome sugere, são responsáveis por tocar os tamborins durante a recepção dos visitantes, o levantamento e a derrubada do mastro. Os bandeireiros são encarregados de conduzir duas grandes bandeiras, uma branca e a outra vermelha. Juntos, festeiros, mordomos, tamborineiros e bandeireiros, formam uma espécie de comitê de recepção.

A chegada dos visitantes é anunciada com o estouro de foguetes (fogos de artifício). É o sinal para que o comitê de recepção formado pelos festeiros, mordomos, tamborileiros e bandeireiros se dirijam ao porto para recepcionar os recém-chegados. Posicionados lado a lado, ficam à espera dos convidados. À medida que os visitantes e promesseiros se aproximam, os festeiros e mordomos oferecem-lhes cachaça e refrigerante. Os que, dentre os visitantes, são também festeiros trazem também garrafas de cachaça e refrigerantes que são trocados com os membros do comitê de recepção.

Cada visitante recebe uma pequena dose de cachaça e em seguida um copo pequeno de refrigerante que deve ser retribuído pelo visitante, caso ele também seja um festeiro. Os visitantes e promesseiros se dirigem, então, à Igreja para reverenciar o Santo, ajoelhando-se, beijando os pés da pequena imagem ou as fitas de cetim colorido com as quais ela é enfeitada, sempre acompanhados do comitê de recepção.



Figura 17 – Festa de São João – A derrubada do mastro.
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

Se durante a cerimônia alguém faltar com o respeito ao Santo ou retirar as frutas presas ao mastro antes da sua derrubada, ou ainda deixar de cumprir a promessa feita ao Santo, é obrigado a

“ir para a vaqueta”, num pedaço de madeira de aproximadamente 30 cm, com arestas anguladas, onde o faltoso deve apoiar os joelhos e rezar durante o tempo que durar o castigo.

Durante a recepção dos visitantes, assim como durante todo o trajeto de idas e vindas até o porto para recebê-los, os tamborileiros não param de tocar os tamborins, enquanto os bandeireiros agitam suavemente as suas bandeiras. À noite, festeiros e convidados se reúnem no salão de festa para dançar ao som do forró, “técno-brega” e de outros ritmos.

Em quase todas as comunidades indígenas do médio rio Negro, as festas, sejam as em homenagem aos santos católicos, sejam as tradicionais, são ocasiões privilegiadas de celebração, onde muitas dimensões da vida social são mobilizadas, tais como a produção, oferecimento e consumo de comida, de bebidas fermentadas, de produtos da mata, de caçadas ou pescarias, troca de artesanatos, confecção de adereços, pinturas corporais, instrumentos musicais e ornamentações, entre outras.

As festas são ocasiões propícias a trocas e passagens rituais entre diferentes momentos da vida e de encontros entre diferentes segmentos sociais ou ainda entre diferentes comunidades. É o momento para colocar os assuntos em dia, para lembrar eventos marcantes do passado, bem como, para o encontro de jovens enamorados e a “paquera”.

Nesses momentos, criam-se as condições para se entrar em contato com o mundo espiritual, com o divino, e estabelecer relações entre o mundo espiritual e o mundo dos humanos, entre vivos e mortos, entre a floresta e a aldeia e entre muitos outros espaços reais e virtuais, tempos e seres míticos. No caso das festas de santos católicos, ainda que não tenham vínculos diretos com as festas ancestrais, são muito valorizadas no contexto da comunidade na medida em que o santo se constitui num símbolo que une as pessoas e as mobiliza, permitindo que reativem os vínculos sociais e vivenciem o tipo de sociabilidade e solidariedade comunitária, pautada no estabelecimento de relações interpessoais que perduram no tempo e no espaço.

3.5 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas

Ao chegar ao Cartucho, fui informado que a comunidade estava empenhada nos preparativos para o “1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas”, organizado pela ACT Brasil - *Amazon Conservation Team* (Equipe de Conservação da Amazônia), e financiado pela Sra. Bonny Meyer, convidada especial da ACT Brasil. Programado para acontecer de 03 a 05 de julho de 2010, esse evento teve como objetivo proporcionar um ambiente de troca de conhecimentos tradicionais de processos de cura entre pajés e raizeiros das comunidades indígenas do médio rio Negro e outras etnias de estados vizinhos e países fronteiriços.

Os preparativos para esse encontro tiveram início um mês antes do evento e incluiu a construção de um novo barracão, bem como a confecção de enfeites artesanais para a decoração do mesmo e tudo o mais necessário à realização do evento. Acompanhei todo o processo de construção do barracão (que, aliás, foi construído em tempo recorde) e dos adereços e enfeites e confesso que fiquei muito impressionado com a capacidade de organização dos moradores do Cartucho para o trabalho coletivo. Também me impressionou a habilidade dos indígenas, sobretudo no que diz respeito ao manuseio de cipós na amarração da palha caranã usada na cobertura do barracão, denominada por eles de *waracapá*.

A escolha do local para a construção do barracão, bem como a organização do trabalho de limpeza do terreno, a divisão de grupos de trabalho para extração de madeira, palha e cipó, bem como a equipe responsável pela alimentação dos trabalhadores, entre outros assuntos pertinentes, foram decididos em várias reuniões com a comunidade, onde todos tiveram a oportunidade de opinar, dar sugestões e apontar soluções.

Escolhido o local, homens, mulheres, jovens e até crianças pequenas se empenharam na limpeza do terreno que envolveu a capina, remoção de tocos e o aplainamento da terra. Os homens da comunidade foram divididos em duas equipes: uma equipe foi designada para retirar esteios, caibros e ripas de paxiúba e a outra, para retirar palha caranã e os cipós *titica* e *ambé*.



Figura 18 – Construção do Barracão para sediar o evento.
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

As noites que antecederam ao início do evento foram reservadas para o ensaio de dança e música para recepcionar os convidados. Um casal recém chegado de São Gabriel ficou responsável pelos ensaios de uma “coreografia” idealizada especialmente para essa ocasião e uma música, intitulada *Myra Baré*, foi composta para dar as boas vindas aos convidados. (vide anexo C).

Foram convidados dois representantes de cada uma das sete comunidades indígenas associadas a ACIR (Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas). Também estavam presentes representantes de duas organizações indígenas locais, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e a ACIMRN (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro).

O evento contou ainda com a presença, participação e apoio do Sr. Vasco, diretor presidente da ACT Brasil, do Sr. Edwilson, coordenador de mapeamento e responsável pelo escritório da ACT Brasil em Manaus, o Sr. Sr. Javier coordenador da ACT Brasil/Suriname, a Dra. Liliana, vice-presidente da ACT Internacional, bem como da equipe de apoio da ACT,

composta pela Srta. Luiza, assessora jurídica, Sr. Frederico, coordenador de comunicação, e o colaborador da ACT no médio rio Negro, o Sr. José Augusto Fonseca (da etnia Arapasso).

Entre os convidados de outras etnias, estavam presentes indígenas dos povos *Tiriyó* da boca do Marapi (Brasil-Suriname), *Tiriyó* do Suriname, *Miraña* da Colômbia e Brasil, *Diahuy* da comunidade *Kwaiari* no sul do Amazonas e dos *Waurá* do Xingu (Brasil). Os *Tiriyó* da boca do Marapi estavam representados pelo tuxaua João Evangelista, os *Tiriyó* do Suriname, pelos pajés Amashina Oedemaloe, Ramon Awenkina, Raimundo Makodepweng Cornelis e Puuru Pumona. Os *miraña* da Colômbia se fizeram representar pelo Cacique Boa (José Enrique) e seu filho, também cacique, Renê. Os *Diahuy*, pelo tuxaua e pajé Sebastião e os *Waurá* do Xingu, estavam representados pelos pajés Elewoká, Talakuwai e Kamo.

Da Colômbia, vieram ainda os taytas (pajés) Pedro Juajibioy e Luciano Mutumbajoy, sendo que, este último é coordenador da UMIYAC (União de Médicos Indígenas Yageceros da Amazônia Colombiana), entidade que vem desempenhando um papel fundamental no processo de revalorização da medicina tradicional dos povos indígenas da Amazônia colombiana.

O evento teve início às 09:00h da manhã do sábado, dia 03 de julho de 2010. A abertura foi feita pelo mestre de cerimônia, Sr. Vanberto (presidente da ACIR), que após dar as boas vindas e agradecer a presença de todos, chamou os representantes das organizações indígenas FOIRN e ACIMIRN para comporem a mesa diretora. Em seguida, foi solicitada a presença dos representantes das comunidades indígenas locais e das demais etnias presentes.

Após um breve intervalo, o Sr. Vanberto passou a palavra ao Sr. Javier Ortiz, que apresentou os pajés dos *Tiriyó* do Suriname, Korohtai Puuru Pumona, Amashina Oedemaloe e Ramon Awenkina, vestidos com seus trajes típicos. O primeiro a fazer uso da palavra – na língua nativa – foi o Sr. Amashina, um pajé muito respeitado no Suriname, segundo o Sr. Ortiz que lhe serviu de tradutor.

Amashina comentou que andando pela mata nos arredores da comunidade, encontrou algumas plantas medicinais que também são usadas na sua aldeia. Enfatizou a importância de se valorizá-las e não desperdiçar o que a “mãe natureza” oferece tão generosamente e de graça. Contou que em sua aldeia existe um laboratório próprio de medicina tradicional e em seguida, perguntou aos presentes se desejavam voltar a usar a medicina tradicional e se estavam mesmos dispostos a se medicarem com as plantas, pois em caso afirmativo, ele se dispunha a retornar ao Cartucho para ensiná-los. O mediador (Sr. Vanberto) pediu, então, um intervalo de tempo de dez minutos para que os moradores do Cartucho e outras comunidades pudessem discutir a proposta de Amashina e decidissem se a aceitariam ou não.

No ínterim, o mediador perguntou ao Sr. Vasco, sobre a possibilidade de a ACT Brasil apoiar a proposta de Amashina, caso os moradores do Cartucho a aceitassem. O Sr. Vasco respondeu que iria estudar a possibilidade de captar recursos para esta finalidade. Enquanto esperava a deliberação, Amashina passou a explicar as propriedades terapêuticas de cada uma das plantas que ele havia coletado nas matas do Cartucho.

A primeira planta que ele denominou de “Velho” é conhecida no Cartucho como “Curupira Iwu”, e serve para inflamação nos olhos. *“É só cortá-la em pedacinhos, lavar bem com água, batê-lo, tirar o sumo e pingar nos olhos do paciente”* explicou o pajé Amashina. A segunda plantinha, uma espécie de taboquinha *“é usada a folha cozida com água para dar banho em crianças que estejam com febre alta”*. A terceira, o “Kaá-Pitiú”, conhecido em sua aldeia, como “Bigode de Tucandeira” ou “Árvore da Tucandeira”, serve para curar crianças que choram muito sem nenhum motivo aparente. Para essa finalidade *“usam-se as folhas em banho”*. A quarta planta, “Tapira Mirá”, serve para dores na coluna e no estômago, *“cozinha-se a folha ou a casca e em seguida banha-se com ela e depois bebe o que sobrar”*. A quinta planta, o cipó “Yauiti Escada”, serve para hemorróida. A sexta planta, o “Maçarico” serve para “quebradura” e a última planta apresentada por Amashina, foi a “Orelha de Caititu” que

serve para dor de dente; “*corta-se um pouco a planta e depois coloca uns pingos da seiva dela no dente que está doendo e depois fecha com algodão, isso dói muito, mas cura a dor rapidamente*” afirmou.

Continuando, o pajé Amashina insistiu que essa breve exposição não era suficiente, e que se todos concordassem, ele gostaria de voltar à comunidade para explicar mais detalhadamente todos os processos de cura que conhece. Em seguida, agradeceu a oportunidade em seu nome e em nome da sua equipe e encerrou a sua demonstração.

Em seguida falou o Sr. Raimundo Makodepweng Cornelis do Suriname. Este senhor tem uma clínica de medicina tradicional dos Kilombolas, onde ele costuma tratar, com sucesso, pessoas da própria aldeia e também da cidade. Sua especialidade são ossos fraturados, feridas que demoram a cicatrizar e mordida de cobra. O Sr. Raimundo apresentou *slides* com fotos do trabalho realizado em sua clínica. Em seguida, mostrou várias fotos do processo de cura de uma jovem mulher que foi desenganada pelos médicos depois de sofrer um acidente automobilístico. Os médicos lhe disseram que ela teria que amputar a perna ou do contrário morreria. Ela procurou, então, a clínica do Sr. Raimundo e com alguns meses de tratamento com plantas medicinais, a ferida cicatrizou e ela voltou a andar.

O Sr. Raimundo mostrou alguns dos remédios, mas não entrou em detalhes sobre a sua composição e uso. Ao final da sua apresentação, agradeceu aos presentes e fez um apelo à comunidade que continuasse a valorizar a medicina tradicional e também se ofereceu para ensinar os seus métodos de cura à comunidade. Com a apresentação do Sr. Raimundo Cornelis, encerraram-se as atividades do primeiro dia do encontro. Após o jantar, todos se reuniram no “terreirão” para a noite cultural. Os primeiros a se apresentarem foram os indígenas do Cartucho e em seguida todos os demais se juntaram nas danças tradicionais do *mawáco*, da *taboca*, dança do *suasú* (veado) e *dari-dari* (cigarra).



Figura 19 – Os *taitas* colombianos Pedro Juajibioy e Luciano Mutumbajoy, numa sessão de pajelança durante o 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas na comunidade indígena do Cartucho no médio rio Negro. Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

No dia 04 de julho de 2010, o segundo dia de encontro, não houve atividades no barracão, pois os indígenas resolveram que seria melhor retornarem à mata à procura de mais plantas medicinais e também do *pariká*²⁹, para que os pajés do Xingu pudessem demonstrar a sua pajelança. Em vista disso, os demais participantes aproveitaram a manhã para se confraternizarem e conhecer melhor os moradores do Cartucho.

As atividades foram reiniciadas às 14:00h, com a palavra do Sr. Juscelino, representante da FOIRN, que ressaltou a importância do evento e explicou o trabalho que a FOIRN vem realizando no sentido de valorizar os saberes tradicionais. Em seguida, os pajés da Colômbia foram chamados para apresentarem seus trabalhos de cura, tendo como tradutor o Sr. Javier Ortiz, que apresentou os dois *taytas* (pajés) Pedro e Luciano do Putumaio-Colômbia, juntamente com o cacique “Boa” (máximo cacique da etnia miraña), e seu filho, o

²⁹ Pariká ou Paricá (*Piptadenia peregrina*): espécie de rapé que, quando cheirado, produz alucinações visuais. É obtido da casca cozida, pulverizada e seca ao sol de uma árvore chamada gahsiri wihún. (VIDILLE, 2006, p. 63).

cacique Renê. A apresentação foi feita com uso de *slides* com fotos mostrando a localização geográfica das aldeias de cada um dos representantes colombianos e também os processos de cura realizados por eles em suas respectivas aldeias.

O cacique Boa descreveu como é o dia a dia do povo de sua aldeia. Discorreu sobre os fundamentos sagrados da construção da maloca, da importância do benzimento dos instrumentos sagrados utilizados na pajelança. Explicou que o tabaco e a coca são transformados em pó para serem usados nas cerimônias religiosas e nas curas. Lamentou que, muitas vezes, os próprios indígenas não acreditam no poder de cura dos pajés, preferindo a medicina dos brancos. Por esse motivo pediu aos moradores do Cartucho que incentivassem seus filhos mais jovens a se interessarem mais pela medicina tradicional.

Em seguida os *taytas* Luciano e Pedro, da Colômbia, fizeram uma demonstração da pajelança com dois voluntários, ambos moradores da comunidade Cartucho. A demonstração durou aproximadamente dez minutos. Após a sessão, os *taytas* disseram que à noite estariam realizando a cerimônia da planta sagrada *Yahê*³⁰ e pediram aos interessados em participar, que fizessem uma lista com 12 doze nomes. Em seguida, os caciques Boa e Renê (da etnia miranha do lado Colombiano) apresentaram algumas plantas encontradas nas matas do Cartucho, dizendo o nome – na língua nativa – de cada uma delas, e especificando as propriedades curativas das mesmas.

Com a apresentação do Cacique Boa encerrou-se mais um dia do evento. Durante a noite não foi possível realizar as danças e apresentações culturais, em razão da realização da cerimônia do “yahê” (yagê). Os participantes do evento foram, então, convidados pelos representantes da FOIRN, a assistirem dois vídeos no centro comunitário da comunidade.

³⁰ Yahê (Yagê) ou Ayahuasca: bebida feita a partir das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. É considerado um enteógeno (gr. em = dentro/interno, + theo = deus/divindade + geno = gerador), ou “gerador da divindade interna”. Seu uso se dá em contextos ritualísticos específicos e induzem a visões e estados alterados de consciência.

No dia 05 de julho de 2010, o último dia do encontro, o primeiro a ser chamado para expor seus conhecimentos medicinais foi o cacique João Evangelista, dos Tiriyo. No entanto, ele preferiu fazer uma apresentação de *slides* mostrando a vida cultural na aldeia do seu povo. Ressaltou a importância dos saberes tradicionais da nossa região e concluiu agradecendo.

Na sequência, o cacique Sebastião Diahuy fez uma breve apresentação de uma dança cultural típica e em seguida passou a detalhar as propriedades de cura das plantas que ele também recolhera nas matas do Cartucho, assim como, a maneira de preparo de cada uma delas. Agradeceu aos comunitários pela boa acolhida e finalizou, incentivando os jovens do Cartucho a se interessassem mais em aprender os conhecimentos medicinais tradicionais.

Os últimos a se apresentarem foram os pajés do Xingu, que mostraram um conhecimento mais diferenciado, onde as curas envolvem a intervenção de espíritos que precisam ser pagos, pois somente assim eles se contentam, isto é, com a certeza de que seu esforço será recompensado. Ao final, convidaram os presentes, a visitarem o Xingu e conhecerem a cultura e o modo de vida na aldeia Waurá.



Figura 20 – Encerramento do 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas.
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

3.6 Conversando com o pajé

Conta o pajé da comunidade que na tradição Baré de antigamente, não havia pajé e sim rezador, uma espécie de curandeiro especialista em rezas e benzimentos. Antes da chegada dos missionários, os rezadores faziam uso de suas próprias rezas na língua tradicional. Faziam uso do maracá, do cigarro, pedras especiais (provavelmente cristal de quartzo), e ervas tais como o *kaá-pitiú* e o *caapi* (ou carpi). Os rezadores *baniwa* acreditavam poder curar os doentes soprando a fumaça do tabaco ou aspergindo água misturada com o sumo do *kaá-pitiú* (capitiú), chupando ou soprando diretamente na parte do corpo do doente onde supostamente a doença estava instalada.

Segundo o Sr. Laureano, pajé da comunidade, há quatro tipos de males mais frequentes: a “praga”, a doença causada por um sonho ruim ou por ação de um “encantado”; a doença causada por uma flechada do curupira; e o *peiuçá* (feitiço). A praga pode ser o resultado de um feitiço feito pelo pajé com uso de velas e apelos a Santos católicos, como Sto. Antonio pequenino ou Sto. Alberto.

Muitas vezes o feitiço é feito a pedido de alguém que deseja se vingar ou causar mal a um desafeto. Um exemplo de praga é o *peiuçá* feito por meio do sopro com ou sem cigarro (tabaco). Há ainda as pragas naturais decorrentes do não cumprimento de promessas ou ofensas feitas aos Santos. Segundo o Sr. Laureano, esse tipo de praga só os padres católicos podem combater.

Os encantados são seres humanos que se transmutaram em animais como os botos, que no passado foram humanos. Eles costumam aparecer ao entardecer, lá pelas 06:00h da tarde. Se nesse horário acontecer de uma mulher “enluada” (menstruada) ir tomar banho, acompanhada de alguém que tenha o “espírito fraco”, tal pessoa corre o risco de ser levada para o fundo pelo bôto.

3.6.1 Sobre as técnicas de cura

Da cura com a água benzida – No caso da cura com aspersão d'água, o pajé enche uma bacia virgem (que nunca tenha sido usada) com água misturada com o sumo da planta *capitiú*, em seguida, a água é benzida e aspergida sobre o doente com o uso de uma pequena cuia chamada *jamarú*.

Da cura com o “sopro” ou “chupada” – Na cura com o sopro ou chupada (aspirada), o pajé “puxa” com as mãos todo o mal para determinado ponto do corpo do doente e então assopra, soprando com utilizando ou não o cigarro, que deve ser previamente benzido pelo pajé.

Sobre o uso do maracá – o maracá é utilizado para invocar os espíritos benfazejos que informam ao pajé sobre a doença e o respectivo processo de cura. Segurando numa das mãos a pedra e noutra o maracá; o pajé realiza a consulta e faz o diagnóstico da doença. Dizem que o bom pajé consegue ver a doença na pedra polida do quartzo.

Sobre o aprendizado do pajé – segundo informado pelo Sr. Laureano, é por meio de sonhos que os espíritos benfazejos revelam ao pajé as rezas e os benzimentos, bem como as plantas e raízes que curam as doenças. O aprendizado é transmitido por outro pajé mais velho e mais experiente ao jovem aspirante a pajé interessado em aprender as técnicas de pajelança. Entretanto, o aprendiz deve obedecer a uma série de restrições durante o período de reclusão, como abster-se de certos alimentos e de relações sexuais ou ter qualquer contato com mulheres enluadas (menstruadas).

Sobre o Cariamã – o *kariamã* (ou *karimã*) é um rito de passagem herdado da tradição Baniwa, realizado com rapazes e moças no período da puberdade. Os neófitos ficam reclusos numa palhoça construída especialmente para essa ocasião. Durante todo o período de “passagem” que pode durar de 10 a 15 dias, recebem ensinamentos e lições de ordem moral e prática e são proibidos de comerem certos alimentos com exceção de mingau e caribé. Às moças, são ensinados os deveres de uma futura esposa e a tecelagem de cestos e peneiras, como o *panacu*, *aturá* e o *cumatá*, e a *urupema* respectivamente.

Aos rapazes, são ensinadas as histórias dos antigos (narrativas míticas) e, principalmente as técnicas da coivara, da caça, da pesca e coleta de frutos. Ao terminar o período de reclusão e treinamento, os jovens são açoitados com chicote chamado *adabí*, que deve ser previamente benzido pelo pajé. Após o açoitamento, o pajé sopra com o cigarro sobre os neófitos, só então eles podem se banhar. As meninas têm o cabelo cortado rente e recebem pinturas corporais para marcar a entrada delas na sociedade dos adultos. Segundo o Sr. Laureano, o *kariamã* “é coisa dos antigos, hoje já não se pratica mais essa tradição”³¹.

3.6.2 Sobre os mitos

3.6.2.1 Mito de origem do Nheengatu

O mito que transcrevo a seguir foi narrado em Nheengatu pelo Sr. Laureano da etnia Baniwa, pajé da comunidade. O Sr. Vanberto o traduziu assim:

Na cabeceira do rio Içana havia uma cobra imensa que atacava e afundava as embarcações. Nessa mesma época Jesus andava naquela região fazendo muitas maravilhas. Ele lutou com a cobra e matou-a. O corpo morto da cobra desceu então pelo rio Içana e depois pelo rio Negro. Veio descendo, de bubúia, trazido pela correnteza. Com o passar dos dias o corpo começou a se decompor e surgiram vermes (tapurú) na parte do corpo apodrecido que flutuava. Apareceu, então, um bando de gaivotas atraídas pelos vermes. Elas vinham chegando e fazendo um barulho danado: *Nhêen!... Nhêen!... Nhêen!...*; esse era o som que elas faziam. Foi daí que surgiu o primeiro idioma da humanidade, o Nheengatu. O corpo da cobra continuou descendo o rio, saindo pela sua foz até chegar ao Maranhão. Lá o corpo se desfez em vários pedaços, e de cada um deles surgiu um povo diferente: alemães, americanos, japoneses e todos os demais. Todos eles inicialmente, falavam o Nheengatu que aprenderam com as gaivotas.

3.6.2.2 Mito do *Siusí* (o Sete Estrelas)

Contam que um desconhecido, ao ver um nativo construindo um cacuri, aproximou-se e disse-lhe que o construísse bem forte porque iria chegar o *Siusí* (a força do inverno). Quando o estranho se afastou, o nativo viu que nas suas costas havia sete estrelas. Quando essas sete estrelas aparecem no céu é época de enchente acompanhada de temporais.

³¹ Para uma descrição mais detalhada do Kariamã (ou *karimã*), conferir o relato do padre Nilton Cezar de Paula, vigário episcopal da diocese de São Gabriel da Cachoeira, apresentada no livro de Jaramillo Bernal, intitulado “Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades indígenas em Manaus”, nas páginas 44 e 45.

Siusí é o nome de povos indígenas referidos por Koch-Grünberg na viagem que fez ao Içana e Caiarý-Uaupés. Segundo este pesquisador, os Siusí “*marcam o tempo dos trabalhos de plantação pela posição das constelações de estrelas, principalmente as Plêiades. Quando estas desaparecem no horizonte, começa o tempo regular das chuvas fortes*”.

3.6.2.3 Mito da Yauacáca (Ariranha)

Yauacáca, termo para Ariranha em Nheengatu, é o período da escassez de comida, as folhas caem, os peixes somem e a ariranha chora de fome, pois não há comida para ela. Nessa época surge no céu uma configuração de estrelas, cujo desenho se assemelha a Ariranha.

3.6.2.4 Mito da Buiauaçu (cobra-grande)

Época de escassez de caça e peixe, dizem que é porque a *boiasú* ou *buiauaçu*, a cobra grande engole os peixes, devolvendo-os ao rio somente no período das cheias, por essa razão os peixes ficam magros e em alguns, aparecem vermes. Dizem que durante o tempo em que a gente-peixe permanece dentro da barriga da cobra, são aconselhados por ela. Nessa época o rio Negro seca, chove bastante e no céu aparece uma configuração de estrelas que formam o desenho da grande cobra. Segundo Koch-Grünberg (2005, p. 530), “... *na Língua Geral chamada boiaçu, ‘a cobra grande’, é o ‘Escorpião’, uma das mais belas constelações do céu equatorial*”.

3.7 Danças tradicionais

3.7.1 Dança com a Taboca

Nessa modalidade de dança, os dançantes (somente homens) podem escolher dançar sozinhos ou em dupla. Posicionados em fila indiana, abraçados pelo ombro com os seus pares e com as pernas ligeiramente flexionadas, os dançantes dão um passo firme para frente, batendo forte com o pé direito no chão ao mesmo tempo em que batem também, com força, a

taboca (tubo oco de bambu) no chão. Durante esse movimento, o dançante balança o tronco rapidamente para frente e para trás, causando a impressão de que vai retroceder.

Alguns dançantes trazem amarrados ao tornozelo uma espécie de chocalho feito de sementes de *waiapá*, de modo que quando batem com o pé no chão, produzem um som que lembra um chiado forte. Este som, conjugado com o som surdo produzido pelo do “baque” da taboca no chão, marca o compasso e o ritmo da dança. Na medida em que a dança progride, os dançantes formam um círculo e os movimentos vão sendo executados cada vez mais, com maior velocidade e vigor, e os dançantes gritam *uuuhhh!*, *uuuhhh!* É o ápice da dança.



Figura 21 - Dança com a taboca
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

Encontramos uma descrição pormenorizada da dança com a taboca nos escritos do pesquisador alemão Koch-Grünberg, que transcrevo a seguir:

Para acentuar ainda mais o ritmo rigoroso, alguns dançantes seguravam na mão bastões mais ou menos comprido de dança, adornados com bandeirolas de entrecasca. Com estes bastões batiam no chão em compasso [...]. Eles deram rapidamente uns saltos para frente e para trás, repetidamente balanceando a parte superior do tronco, inclinando-se para frente e para trás (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 155).

3.7.2 Dança do Mawáco

O *mawáco* é uma espécie de flauta feita de um segmento de taboca (bambu) com apenas um furo no centro. Os dançarinos apóiam a flauta no lábio inferior sopram com força, produzindo um som grave e rouco. A dança consiste em se dar um passo para frente, batendo com firmeza o pé direito no chão ao mesmo tempo em que o dançarino balança o tronco para frente e para trás em movimentos que se alternam sincronicamente com as passadas. A dança inicia com passos lentos que vão se acelerando cada vez mais e, à medida que prosseguem, os dançarinos puxam as mulheres, formando um círculo e casais.



Figura 22 - Dançantes com suas flautas (*mawáco*).
Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

Há ainda, a “dança da borboleta” e a “dança do veado”. A primeira tem passos muito semelhantes aos já descritos na dança do *mawáco*, com uma única diferença; é que a fila de dançantes serpenteia volteando, imitando o vôo da borboleta (*dari-dari* em Nheehgatu). Assim como a “dança do veado” (*Suasú* em Nheehgatu) que consiste em dar dois passos rápidos para frente, erguendo-se, em seguida, a perna direita para o lado mantendo-a nessa posição durante alguns segundos, após o que se torna a dar mais dois passos rápidos para frente, erguendo-se dessa vez, a perna esquerda, alternando compassadamente esses movimentos.

4 O PROCESSO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL DOS INDÍGENAS DA COMUNIDADE DO CARTUCHO NO MÉDIO RIO NEGRO

Nesta seção, analiso o modo como a língua – tomada como o traço característico fundamental da cultura e marca da identidade de um povo – pode servir como veículo da cultura no processo de (re)construção da identidade étnico-cultural. Parto do pressuposto de que o conteúdo necessário à construção da identidade étnica é fornecida, principalmente pela cultura, enquanto a língua se constitui no veículo de ambas. Em outros termos, a cultura, como eu a entendo se assemelha a uma “agenda” ou “pauta de significados” e nessa condição, se torna a principal provedora da “matéria-prima” para a construção das identidades sociais, enquanto a língua seria, concomitantemente, o elemento de ligação entre ambas e também o veículo pelo qual elas se expressam.

O tema-objeto da análise foi concebido e problematizado a partir de uma reflexão sobre o contexto empírico de emergência de novas identidades coletivas indígenas, fenômeno social relativamente recente e cuja ocorrência tem sido observada tanto na região do Nordeste brasileiro como nas regiões do médio Solimões e rio Negro, na Amazônia brasileira. O foco da análise está colocado sobre a língua e seus “usos sociais e políticos” isto é, na importância da língua nos âmbitos público e privado em situações de sócio-comunicação e interação social inter e extra-étnica.

A expressão “usos sociais” é aqui utilizada com referência aos detalhes da língua no seu uso real e em situações concretas nos “eventos de fala” em determinados contextos sociais. Trata-se, segundo o linguista norte-americano William Labov (2008), de “uma área de estudo abrangida pela sociolinguística que se preocupa mais com os detalhes da língua real, com o seu uso social” – um campo que Dell Hymes denominou de “etnografia da fala” e que está mais próximo à Antropologia Linguística.

Uma primeira versão desse novo domínio de investigação dedicado ao estudo da fala, foi publicada em 1962, por Dell Hymes sob o título: *The Ethnography of Speaking*, onde a fala é concebida antes de tudo, como uma forma cultural e socialmente situada. Neste artigo, o autor defende que o estudo da língua não pode ser separado do *como* e do *porquê* ela é usada. Na perspectiva teórica de Labov (2008, p. 216), a língua é compreendida como “uma forma de comportamento social, ou seja, a língua (qualquer que seja) é usada num determinado contexto social, por seres humanos, que a usam para comunicar suas necessidades, ideias e emoções uns aos outros”.

Quanto à expressão “usos políticos”, é utilizada principalmente para se referir à retórica que afirma uma condição de indianidade ou de identidade coletiva indígena, ou seja, está referida ao discurso político da “posse da língua” e ao comportamento dos falantes em relação ao uso circunstanciado da língua, em que ficam evidentes as intenções implícitas de afirmação de uma identidade coletiva indígena.

Trata-se de um discurso onde se enfatiza a posse da língua indígena como o traço característico fundamental da cultura, sobretudo quando é necessário reforçar o grau de autonomia dos indígenas nas reivindicações políticas e negociações com o Estado e demais agências. Esse aspecto tem a ver com a questão das ideologias linguísticas que segundo Kroskity (*apud* BRUNO, 2008, p. 8) “representam a percepção de língua e discursos que é construído no interesse de um grupo social ou cultural específico. Uma noção do que é ‘verdadeiro’, ‘moralmente bom’ ou ‘esteticamente agradável’ acerca de uma dada língua”.

Entretanto, a compreensão da importância política e social do discurso de afirmação da identidade étnica e sua implicação com os significados atribuídos à língua indígena requerem, em primeiro lugar, o conhecimento da realidade atual dos povos indígenas da região do médio rio Negro. Com efeito, para os representantes dos vários povos indígenas do médio rio Negro, o que está em jogo no “jogo da identidade” é o resgate cultural e a valorização das práticas culturais tradicionais de seus ancestrais.

Nesse contexto, falar a língua indígena implica em distinguir-se dos não-índios e se afirmar como povos indígenas, o que por extensão, significa ter nas mãos mais um instrumento de luta política por seus direitos, inclusive o direito ao reconhecimento de seus territórios culturais, o direito a continuarem vivendo de acordo com seus valores, costumes e práticas tradicionais, o direito de usufruírem de uma escola diferenciada, onde o saber tradicional possa ser transmitido às novas gerações.

É, portanto, um trabalho de produção de um tipo ou “gênero de discurso” – o discurso identitário –, uma ação política que compete não somente às representações indígenas e suas associações, mas também é extensiva à escola indígena. Nesse sentido, o antropólogo Márcio Meira destaca o papel político desempenhado pelas associações indígenas no que se refere à afirmação de uma identidade coletiva indígena, sobretudo nos confrontos verbais nas assembleias indígenas com a presença de autoridades não-indígenas:

[...] creio que esta associação (ACIBRN) passou a ter um papel *unificador e reforçador de uma identidade indígena*, antes dispersa ou oculta e que se transforma em força única de contraposição aos brancos numa conjuntura política e jurídica hoje propiciatória. *Tal aspecto pode ser mais facilmente observado nas situações de confronto verbal*, como por exemplo, nas assembleias convocadas pela associação, em que geralmente são convidadas diversas “autoridades” brancas. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 334).

Trata-se, no meu entender, do exercício de uma retórica política que, enquanto técnica de persuasão, serve para reforçar a marca da identidade étnico-cultural em nível local e regional, nas situações de contato interétnico, e no modo como os indígenas do alto, médio e baixo rio Negro vêm se reorganizando socialmente com a finalidade de se reafirmarem perante a alteridade. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo dos Baré, que tendo perdido a sua língua original, adotaram o Nheengatu, ou ainda no caso de indivíduos pertencentes à família linguística *Tukano* que vieram do alto para o médio rio Negro, e no convívio com grupos *Baré* e *Baniwa* passaram a usar o Nheengatu como segunda língua.

É importante ressaltar que a ênfase na posse da língua como marca da identidade étnico-cultural é amplamente referenciada na literatura antropológica. A esse respeito, a antropóloga Christiane Lasmar, que em 1996, pesquisou os índios do Uaupés no alto rio Negro, nos relata a estratégia utilizada pelos missionários salesianos com a finalidade de destruir as bases de identificação cultural na região do rio Negro, isto é, a proibição das línguas indígenas nas dependências das escolas-internato:

De uma maneira geral, porém, não seria infundado dizer que os índios recorrem à língua e à descendência mítica comum (da qual a exogamia é vista como um corolário) para demonstrar seu pertencimento a um grupo. *A língua falada por uma pessoa é o traço mais imediatamente visível de sua identidade social. Tão notável é a importância das línguas nativas como marcadores de identidade que os missionários salesianos logo trataram de proibir que fossem faladas pelos alunos nos internatos, compelindo-os a se expressarem somente em português. A intenção era facilitar a comunicação entre brancos e índios e, ao mesmo tempo, enfraquecer as bases de identificação cultural.* (LASMAR, 2005, p. 55, grifo meu).

Seguindo a mesma linha de argumentação, Bernal (2009) argumenta que:

A língua não é apenas um elemento ou produto cultural a mais, mas *o instrumento que permite verbalizar e comunicar* (como as artes, os mitos, a percepção das cores, a pintura e a estética cultural), *receber e transmitir às referências e as lógicas fundamentais de relação que dão sentido a vida de um grupo humano.* Nessa medida, seu papel se revela fundamental. [...]. Efetivamente, a língua é um dos principais signos utilizados por um grupo étnico em situação de contato “inter” ou “extra” étnico. Falar uma outra língua, especialmente quando a mesma é ligada não a sociedades nacionais ou internacionais (inglês, alemão ou espanhol, por exemplo), mas a grupos minoritários, geralmente em situação de conflito, *é uma forma política de afirmação da diferença radical de identidade dos grupos em questão.* [...]. O uso da língua, em qualquer contexto, mas principalmente nas situações de contato “inter” e “extra” étnico, é ao mesmo tempo um instrumento de construção cultural (elemento fundamental da matriz de significados de um povo – a cultura), um sinal fundamental da afirmação social (força de representação social) e um marcador fundamental da identidade de um grupo (força ideológica). (BERNAL, 2009, p. 226, grifo meu).

Ainda a propósito da importância da língua como marcador das diferenças étnicas concomitantemente às tentativas de apagamento das línguas nativas, a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha pontua:

A questão da língua é elucidativa: a língua de um povo é um *sistema simbólico que organiza a sua percepção do mundo*, e é também um diferenciador por excelência: não é a toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilinguismo dentro de suas fronteiras. (CUNHA, 2009, p. 237, *grifo meu*).

Note-se que, não raro, o nome da língua se confunde com o nome da etnia (etnônimo). Em mais de uma ocasião, ouvi membros da etnia Baré afirmar: “*nós somos os Nheengatu*”. É também bastante significativo que frequentemente, os indígenas se identifiquem acrescentando o nome do grupo étnico ao primeiro nome (p. ex: Walter *Baniwa*, Sebastião *Diahuy* etc.). Portanto, não é nenhum exagero considerar a língua ou no caso particular as línguas indígenas, como o principal elemento caracterizador das culturas indígenas nessa região. Ao contrário, na medida em que são portadoras de um valor instrumental que designa signos de pertença, se tornam um importante marcador de “fronteiras étnicas”, conceito criado por Fredrik Barth e que será aprofundado mais adiante, na subseção 4.2.

Nesse ponto, é oportuno lembrar que, durante o período de colonização, os povos indígenas rionegrinos foram proibidos de falar as suas línguas nativas e obrigados a falar a língua do colonizador e, desde então, as línguas indígenas tem sido invisibilizadas e mesmo desprezadas pela sociedade nacional. Nesse sentido, Bessa Freire (2004, p. 119) afirma que durante o período da administração colonial, “Uma carta régia de 12 de setembro de 1727³² proibia o uso do Nheengatu nas povoações e nas aldeias de repartição, determinando que tanto os moradores como os missionários organizassem o ensino do português aos índios”. Mais adiante, o mesmo autor acrescenta: “Na passagem do século XVII ao XVIII, quando muitos povos incorporados ao sistema colonial já haviam abandonado sua língua de origem, a Língua Geral passou a desempenhar a função de comunicação intergrupar”. (FREIRE, 2004, p. 139).

³² A proibição do Nheengatu foi apenas uma entre outras medidas adotadas pela Coroa Portuguesa para assegurar as terras conquistadas, ou seja, Portugal precisava comprovar à Coroa Espanhola que os colonos portugueses já haviam se estabelecido em certos locais na região. Nessas condições o uso do Nheengatu passou a ser considerado um empecilho para a política territorial portuguesa.

Ainda a propósito da prática dos missionários salesianos, de proibir o uso das línguas nativas, temos o depoimento de Justino Rezende³³, que vivenciou na “pele” essa experiência traumática:

Certo dia do mês de março de 1970, meu pai levou-me para a missão salesiana de Pari-Cachoeira para eu começar a estudar. Este dia marcou-me profundamente e à minha história. O choque da primeira hora aconteceu com relação à língua Tuyuka. Chegando ao dormitório, quando falei em Tuyuka com meus colegas da aldeia, eles me disseram que não era mais para falar a língua Tuyuka, mas a língua Tukano. Uma mudança inesperada e rápida. [...]. Como fica uma criança de 9 anos incompletos proibida de falar a única língua que sabe? Os psicólogos diriam que a criança poderia ficar traumatizada? Sofri para aprender a língua Tukano, mas aprendi. Dava vontade de fugir para aldeia, voltar para a casa dos meus pais, mas se fizesse isso não conseguiria, pois eu era apenas uma criança. Mesmo que eu conseguisse, o meu pai me traria de volta no dia seguinte e eu passaria vergonha na frente de mais de duzentos alunos. (COSTA, 2009, p. 41-2).

Entretanto, a prática de proibição das línguas pelas missões e pelo Estado-colonial não foi capaz de impedir, com raras exceções, a sobrevivência das línguas indígenas na região do rio Negro. Nas últimas décadas, povos indígenas desta e de outras regiões brasileiras, organizados em associações indígenas, têm se empenhado na “revitalização” das línguas tradicionais, a meu ver, numa perspectiva de reinvenção da cultura, conforme salientado pelo antropólogo Márcio Meira³⁴.

Podemos considerar isto sim, que a afirmação cultural indígena na área é reforçada não somente pela manutenção de suas línguas, costumes e tradições, mas pela própria dinâmica do processo histórico e político por que têm passado àqueles povos, em decorrência da qual *sua cultura é permanentemente reinventada*. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 338).

Nesse processo histórico e político, foram várias as estratégias adotadas pelos indígenas para sobreviverem ao impacto da ocupação e colonização lusitana, assunto que trataremos mais detalhadamente nas subseções 4.2 e 4.3. Antes, porém, vamos analisar brevemente o contexto de emergência de novas identidades coletivas indígenas no estado do Amazonas.

³³ Indígena *Tuyuka* do alto rio Negro/Amazonas, padre salesiano e mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco/UCDB.

³⁴ Em 1990, o antropólogo Márcio Meira realizou uma perícia antropológica para o Ministério Público Federal (MPF), tendo em vista o processo de regularização fundiária das Terras Indígenas no “Alto” e “Baixo” rio Negro.

4.1 Novas identidades coletivas indígenas no estado do Amazonas

Há pelo menos duas décadas, os indígenas do estado do Amazonas vêm atuando como protagonistas em movimentos sociais de reafirmação étnico-cultural de povos indígenas locais, acompanhado de um intenso processo de (re)elaboração cultural. Este fenômeno social, às vezes chamado de “revivalismo cultural”, embora revestido de singularidades, remete a processos semelhantes ocorridos em outros países do mundo (como a África, Oceania, Américas do Norte, Latina e Ásia).

Trata-se de uma luta simbólica pelo reconhecimento étnico que vem atraindo a atenção de antropólogos, historiadores, das autoridades responsáveis e da opinião pública em geral, tanto pela forma com que este processo vem se desenvolvendo, como pelo que ele representa no sentido de romper com alguns pressupostos e tradições (inclusive no tocante às teorias antropológicas) já consolidadas.

Tais movimentos foram desencadeados a partir de uma série de mudanças ocorridas na política indigenista nacional, principalmente nas décadas de 70 e 80, tais como a promulgação da Lei N.º 6001/73 assinada em 19 de dezembro de 1973, pelo então Presidente Emílio Garrastazu Médici e, que ficou conhecida como “Estatuto do Índio”, bem como a criação do Conselho Indigenista Missionário - CIMI (órgão ligado à CNBB) e da União das Nações Indígenas - UNI, criada em junho de 1980. (RAMOS, 2007, p. 31-2).

Vários grupos que até àquele momento eram rotulados pela população regional como “caboclos”, passaram a reivindicar ao órgão oficial de assistência às populações indígenas – FUNAI – o reconhecimento como povo indígena com direitos constitucionais estabelecidos. Auxiliados por agentes e agências ligadas à causa indígena, vários povos indígenas de diversos Estados iniciaram um processo de retomada de práticas reconhecidas como “tradicionais”, como a produção artesanal, diversas modalidades de práticas rituais e na utilização de uma língua própria.

A emergência de novas identidades coletivas indígenas nas regiões do nordeste e em vastas faixas da região amazônica é referenciada na literatura antropológica brasileira pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, para quem este é um fenômeno que resulta de um processo chamado modernamente de “etnogênese”³⁵. Na compreensão deste autor, tal fenômeno, surgido no presente século, não pode dispor de testemunhos do passado em fontes históricas ou na literatura etnográfica. De outra parte, Athias (2007, p. 21), afirma que este fenômeno “abrange tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas”.

O surgimento dessas novas identidades coletivas indígenas no estado do Amazonas foi constatado por Faulhaber (1987/89), em pesquisa feita entre povos indígenas *Miranha* do médio Solimões, cujos resultados apontam na direção de uma “reafirmação étnica estabelecida sobre uma grave perda cultural (língua, rituais etc.)” que afetou os *Miranha*, *Cambeva* e *Mayoruna*. No mesmo sentido, a etnografia apresentada por Márcio Meira sobre a região do baixo rio Negro indica “processos de retomada e de construção de novas identidades indígenas”. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 307-12).

Refletindo sobre este fenômeno, Pacheco de Oliveira conclui:

A descontinuidade que instaura os povos indígenas no Nordeste e em certas partes da Amazônia, não é, portanto, consequência de uma diferença cultural, mas sim uma produção da instância política, calcada em fatores históricos. Frequentemente, o mito de origem destes povos remete a fatos históricos concretos, como o seu aldeamento e territorialização através das missões religiosas. O próprio surgimento do grupo étnico está associado a líderes históricos concretos que, por seus poderes mágicos, conseguem promover à re-fundação da aldeia e o resgate do verdadeiro nome daquele povo, logo adotado como etnônimo. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 322-3).

³⁵ O termo “etnogênese” é de Melvyn Goldstein (1975), e foi utilizado para dar conta da realidade dos refugiados tibetanos na Índia. Atualmente existem quase 100.000 refugiados tibetanos, dos quais de 70.000 a 80.000 residem permanentemente na Índia.

Diferentemente do nordeste, no contexto do médio rio Negro, os Baré parecem ser o único caso de uma identidade indígena coletiva emergente na região, associado à reivindicação pela demarcação das terras indígenas, conforme apontado pelo antropólogo Geraldo Andrello:

Este é o único caso de uma identidade indígena emergente na região. Trata-se de um caso análogo aos processos de retomada da identidade indígena que vem sendo documentadas entre índios do Nordeste (Oliveira, 1999). Acredita-se, porém, que o caso dos Baré tenha particularidades muito distintas daquilo que vem se processando com grupos do Nordeste. Uma situação evoca a outra porque sua principal característica é a mesma, isto é, trata-se, nos dois casos, de grupos que *retomaram suas identidades à medida que reivindicavam terras*. Mas, este fenômeno tem dado margem, no Nordeste, ao surgimento de vários grupos, ao passo que no rio Negro diz respeito apenas aos Baré. (ANDRELLO, 2006, p. 123-4, *grifo meu*).

Meira (1991) parece corroborar a afirmação de Andrello (2006) de que os Baré vieram a se transformar em caboclos, mas que entretanto, hoje avaliam que vale a pena voltar a ser Baré. Com efeito, ao longo da década de 1980, os Baré passaram a se assumir novamente como índios, num processo de retomada da consciência coletiva indígena articulada à luta pelo reconhecimento das terras indígenas situadas no baixo e médio rio Negro, abaixo de São Gabriel da Cachoeira.

Trata-se de um processo social desencadeado por movimentos etnopolíticos baseados, entre outros elementos, na crença de uma origem ancestral comum. A instauração de tal ruptura política, inaugurando estas novas identidades indígenas, geralmente ocorre via religião, através do intercâmbio de práticas, técnicas e saberes que, em geral, ensejam a constituição de uma imagem índia, concebida como um ‘simulacro’ das representações genéricas correntes. Este movimento resultou de um intenso intercâmbio cultural, principalmente no campo ritual – entendido como sistema de práticas, representações e de objetos – que se deu paralelamente ao agenciamento político na resolução de seus problemas, principalmente no que se refere à demarcação das terras indígenas.

A emergência dessas “novas” identidades coletivas indígenas nos obriga a refletir sobre questões preliminares e necessárias à análise crítica do conhecimento produzido pela antropologia acerca da ideia de “identidade étnica”. Para Athias (2007), o pensamento social sobre as questões étnicas raciais compartilhou, por muito tempo, uma perspectiva teórica eurocêntrica, resultado de um “evolucionismo social”³⁶.

Nesse sentido, este autor afirma que “será necessário mais do que a reformulação de conceitos. Sente-se a necessidade da transformação radical de muitos deles, assim como a criação de novas referências, abordagens, teorias, códigos e comportamentos”. (ATHIAS, 2007, p. 17-8).

Diante do que foi exposto até esse ponto, proponho a articulação de duas questões, que a meu ver, parecem apropriadas à reflexão crítica sobre a emergência de novas identidades coletivas indígenas. A primeira delas, formulada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1994), se refere à legitimidade das identidades indígenas emergentes. A segunda questão, levantada por Renato Athias, indaga sobre as bases (materiais e simbólicas) de identificação étnica sobre as quais esses grupos minoritários podem manter suas identidades étnicas e culturais distintas da sociedade nacional.

Vamos, então, à questão formulada por Pacheco de Oliveira: “Estes são índios ‘verdadeiros’ ou estamos diante de uma mera simulação?” (OLIVEIRA, 1994, p. 319). Se estivermos, de fato, diante de identidades indígenas genuínas, então nos cabe refletirmos sobre a segunda questão, colocada por Athias (2007, p. 16): “Sobre que base um povo etnicamente distinto (e minoritário) da sociedade nacional pode manter a sua identidade étnico-cultural?”.

³⁶ “[...] a história pode ser concebida em termos de ‘enredo’ que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos. A história começa com culturas pequenas isoladas de caçadores e coletores, se movimenta através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris, daí para a formação de estados agrários, culminando na emergência de sociedades modernas no ocidente”. (GIDDENS 1991, p. 15 *apud* ATHIAS, 2007, p. 17).

A minha proposta é juntar essas duas questões numa única questão-chave que pode ser enunciada assim: *se estamos, de fato, diante de índios autênticos, em que bases esses povos indígenas emergentes constroem e mantêm a sua identidade étnico-cultural?*

A meu ver essa questão é básica e inaugural, na medida em que nos induz a refletir sobre a “substância” da etnicidade e da própria identidade, bem como, sobre a sua gênese e implicações no que diz respeito a mudanças nas relações sociopolíticas que são estabelecidas a partir do surgimento e reconhecimento dessas novas identidades coletivas indígenas e de suas lutas pela afirmação étnico-cultural.

Meira (1993), afirma que parte da população indígena do baixo e médio rio Negro silenciou ou ocultou sua identidade indígena e cita como exemplo o povo indígena Baré, que devido a circunstâncias históricas adversas, chegou a ser considerado pela literatura histórica e etnológica como tendo sido extinto.

De fato, desde o início da colonização, os índios Baré foram empregados como mão-de-obra na extração da borracha e de outros produtos da floresta, bem como foram cooptados para servirem de intermediários entre comerciantes brancos e povos indígenas mais afastados, como por exemplo, os *Dâw* (Maku). Outros povos como os *Baniwa* e *Tukano* foram descidos compulsoriamente para essa região, principalmente pelos comerciantes que os exploravam no trabalho extrativista, causando profundas modificações em seu modo de vida tradicional. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 333).

Segundo o mesmo autor, as populações indígenas do Noroeste da Amazônia em geral e mais particularmente do baixo e médio rio Negro, têm enfrentado uma longa história de contatos diferenciados com o não-índio. Nesse sentido, afirma: “seria ingenuidade imaginar que tais grupos fossem hoje um espelho fiel de seus antepassados que sofreram o impacto da invasão e ocupação colonial”. (In D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 333).

No caso dos índios do rio Negro, a experiência histórica do contato fez com que repensassem suas culturas diante da realidade que se impunha, reelaborando as suas organizações econômicas, sociais e cosmológicas, inclusive como meio de resistência e sobrevivência étnica.

Ao longo desse processo, alianças intertribais, guerras, fugas, e reorganizações políticas constituem um amplo repertório diacrônico de estratégias de lutas da resistência indígena. Por um lado, essa diversidade de reações indígenas é resultante do próprio caráter diferenciado das práticas colonizatórias e, por outro, como a população indígena da região não é homogênea, ou, melhor dizendo, as particularidades, a estrutura social e política de cada região não é homogênea, cada povo tem acentuado as diferenças de respostas que estes têm empreendido em relação ao avanço dos brancos. (In D'INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 333).

Este duplo aspecto tem levado lideranças, grupos específicos ou associações indígenas, a estabelecerem, ora relações de aliança ora de conflito, com diferentes setores da sociedade nacional. Esta postura diferenciada é resultante também da história de vida de indígenas que tem assumido posições de liderança local e que se manifestam em contatos públicos ou privados considerados politicamente importantes para a configuração de uma identidade étnica particular.

A história do contato dos brancos com os índios tem, portanto, um enorme peso na múltipla configuração étnica do médio rio Negro, principalmente em decorrência de fatores econômicos exógenos que provocaram migrações compulsórias de vários grupos étnicos distintos, originários das cabeceiras do rio Uaupés e Içana. Tais grupos vieram a se estabelecer na calha do rio Negro e, como os demais, também foram vítimas da violência física e simbólica perpetradas pelos donos de seringais na relação de dominação branco-índio.

Portanto, não seria incorreto afirmar que a população do médio rio Negro tem experimentado, há várias décadas, uma situação de diáspora. Por todas essas razões a sua

população indígena é atualmente bastante heterogênea, inclusive, também, do ponto de vista de suas relações sociais, políticas e econômicas internas e, por conseguinte, tais relações são de caráter tenso e complexo, envolvendo disputas de territórios e de poder político entre etnias e comunidades distintas.

4.2 Algumas questões preliminares sobre o conceito de identidade

Antes de focalizarmos o objeto-tema central deste trabalho, qual seja, a relação entre *identidade, língua e cultura*, considero relevante e oportuno apresentar uma breve análise do conceito de identidade, tomando como parâmetro as ideias dos autores Marcel Mauss (1938), Clifford Geertz (1978), Stuart Hall (2000), Pierre Bourdieu (1980), Fredrik Barth (1998), Denis Cuche (2002) e Zygmunt Bauman (2005), sobre as questões de identidade na pós-modernidade.

A meu ver a análise deve se iniciar pela concepção de sujeito, isto é, a “noção de pessoa” ou noção de “eu”. Isto porque, a identidade coletiva não deve ser pensada separada da identidade individual, sob pena de comprometermos uma compreensão mais ampla desta questão. Nesse sentido, reporto-me ao estudo clássico de Marcel Mauss *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”* (1938), onde o autor demonstra que a ideia de *persona*, sujeito ou mesmo indivíduo não é inata ao espírito do homem, mas, antes, uma produção social, isto é, uma convenção socialmente necessária, cujo percurso de construção nos é apresentado pelo autor, nas seguintes palavras:

De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma fonte fundamental do pensamento e da ação, foi assim que o percurso se realizou. (MAUSS, 1974, p. 397).

Segundo Mauss, a ideia de pessoa é originária da palavra latina *persona* que designa máscara, na qual está implícita a referência à atuação daquele que fala por trás da máscara.

Entretanto, segundo a antropóloga Maria Lúcia Montes, “quando olhamos para outras sociedades, o que vemos por trás da máscara não é o indivíduo, não é uma pessoa singular que a reveste, mas, ao contrário, é a própria máscara que é o essencial”. (MONTES, 1996, p. 50).

Assim, em muitas sociedades não-ocidentais é a máscara que tem uma identidade, é ela que representa uma função e um papel na trama das relações sociais, cabendo aos indivíduos tão somente dar voz a ela, ou seja, preencher o papel, dar significado às funções sociais. A máscara, mais do que aquele que lhe empresta a voz, é o que é significativo em outras sociedades.

Por exemplo, os *Zuni* e os *Pueblos* citados por Mauss, são grupos que têm um estoque limitado de nomes próprios para determinadas funções sociais, de modo que, quem exerce uma dessas funções tem de levar este nome e não outro. Outro exemplo é o das sociedades xinguanas, onde a cada transformação da vida social do indivíduo, modificam-lhe o nome. (MONTES, 1996, p. 50).

Em *Interpretação das Culturas* (1978, p. 234-5), Clifford Geertz destaca que em Bali a simples ideia de que alguém deva ter um nome próprio é uma coisa assustadora, pois nessa cultura a concepção de individualidade é vista como uma ameaça, isto porque, nas aldeias balinesas, toda a ideia de organização social e a própria interação social são articuladas de modo a negar certos papéis e funções. O exemplo da sociedade balinesa mostra que em sociedades não-ocidentais, a máscara é o que importa mais que a pessoa, isto é, o nome atribuído à função importa muito mais do que o nome da pessoa ou do indivíduo que a exerce.

Contextualizando a questão da identidade para os dias atuais, Hall (2005) observa que as sociedades contemporâneas se caracterizam, cada vez mais, pela mudança constante em oposição às “sociedades tradicionais”, referidas por Claude Lévi-Strauss como sociedades “frias”, sem história ou impermeáveis ao fluxo histórico e, portanto, infensas à mudança, se orientando, todavia pelo pensamento mítico.

Avançando na discussão, Stuart Hall acredita que a crise entre a identidade social e a subjetividade produziu a noção de *sujeito pós-moderno*, o qual é constituído não apenas de uma identidade, mas de várias. Segundo o autor, isto é resultado da “instabilidade das bases identitárias construídas historicamente”, sendo este fenômeno parte de um processo mais amplo de mudança, que “está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que proporcionavam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. (HALL, 2005, p. 7).

Para Denys Cuche, a identidade tem a ver, ao mesmo tempo, com inclusão e exclusão, sendo constantemente construída e reconstruída no interior das trocas sociais, caracterizando-se pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social, conforme se infere de suas palavras: “A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente [...]. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social”. (CUCHE, 2002, p. 177).

O mesmo autor faz referência ainda ao aspecto dinâmico da identidade, afirmando que esta possui um caráter de alteridade: “Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si, a identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas em uma relação dialética – a identificação acompanha a diferenciação”. (p. 183). Ao enfatizar o caráter dinâmico da identidade, Cuche (2002) privilegia o conceito de “identificação” proposto por Galissot (1987), em detrimento do conceito de “identidade”.

Nesse sentido, em Simon (1979, p. 24) tem-se, que: “A identificação pode funcionar como afirmação ou como imposição de identidade. A identidade é sempre uma negociação, uma concessão entre uma ‘auto-identidade’ definida por si mesmo e uma ‘hetero-identidade’ ou uma ‘exo-identidade’ definida pelos outros”. (*Apud* CUCHE, 2002, p. 183-4.)

Cuche (2002) entende que a situação relacional definirá se a “auto-identidade” terá maior ou menor legitimidade do que a “hetero-identidade”, o que remete à problemática da

constituição identitária no jogo das lutas sociais, uma vez que numa situação de dominação a hetero-identidade pode determinar a estigmatização de grupos minoritários através da construção de uma imagem negativa da identidade. Pode-se relacionar esta abordagem à compreensão de Pierre Bourdieu de identidade como luta pelo poder, onde Bourdieu (1998, p. 8) afirma: “[...] os agentes constroem a realidade social, sem dúvida entram em lutas e relações visando impor sua visão, mas eles fazem sempre com pontos de vista, interesses e referenciais determinados pela posição que ocupam no mesmo mundo que pretendem transformar ou conservar”.

No artigo *L'identité et la représentation* (1980), Bourdieu explica que somente os que dispõem de autoridade legítima, ou seja, de autoridade conferida pelo poder, podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros. Assim, o conjunto das definições de identidade funciona como um sistema de classificação que fixa as respectivas posições de cada grupo.

A autoridade legítima tem o poder simbólico de impor as suas categorias de representação da realidade social e seus próprios princípios de divisão do mundo social. Por isso mesmo, esta autoridade pode fazer e desfazer grupos. Tal espaço de lutas representa ainda um espaço de poder, em razão de esses agentes serem dotados de diferentes espécies de capital, o que lhes confere melhores possibilidades de lutar pelo poder.

[...] as relações de força entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo a que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima do poder (de preferência a classe dominante, conceito realista que designa uma população real de detentores dessa realidade tangível que se chama poder). (BOURDIEU, 1998, p. 28).

Bourdieu nos faz compreender que a construção da identidade ocorre no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas.

Entretanto, a construção da identidade não é uma ilusão que depende sempre da subjetividade dos agentes sociais. Ao contrário, é dotada de eficácia social e produz efeitos sociais reais. É uma construção que se elabora em uma relação de oposição, isto é, que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato.

A discussão sobre a emergência de novas identidades coletivas indígenas requer, a meu ver, a compreensão de que este fenômeno social é relativamente recente e está associado ao que Bauman (2005, p. 18) chama de “modernidade líquida”, que se caracteriza, entre outros fatores, pelo colapso do Estado do bem-estar social e das instituições que por muitos anos constituíram, segundo Georg Simmel, as “premissas sobre as quais se construiu a sociedade moderna”.

Conforme salientado por Benedetto Vecchi, na introdução ao livro “Identidade” de Zygmunt Bauman, é preciso não conceitualizar em definitivo (ou absolutizar) a relevância política da identidade: “Numa sociedade que tornou incerta e transitória as identidades sociais, culturais e sexuais, qualquer tentativa de ‘solidificar’ o que se tornou líquido por meio de uma política de identidade levaria inevitavelmente o pensamento crítico a um beco sem saída”. (BAUMAN, 2005, p. 12).

Portanto, nesse quadro de mudanças, incertezas, ambivalências e transição, à emergência de novas identidades coletivas deve ser pensada como estratégia de adaptação a “modernidade líquida”. Segundo Bauman (2005), os estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e de inventar e reinventar a sua própria história.

[...] a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado e não descoberto; como alvo de um esforço, um “objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005, p. 22).

É por essa razão, que não podemos nos contentar com definições e conceitualizações que essencializam o fenômeno da identidade apresentando-o como algo estático, permanente, ou referido à ideia de pertencimento, origem, lugar, tradição, língua ou quaisquer outros diacríticos da cultura, mas ao invés disso, procurar estabelecer conexões entre o objeto de investigação e outras miríades de manifestações da vida na sociedade humana. Nesse sentido, é essencial colher a “verdade” de todo sentimento, estilo de vida e comportamento coletivo. É desse ponto de vista, isto é, o da não essencialização da noção de identidade e cultura, que busco compreender a emergência de novas identidades coletivas indígenas na região do médio rio Negro.

4.3 Identidade Étnica e Cultura

Antes de adentrarmos a questão da relação entre identidade étnica e cultura, julgo oportuno indagarmos sobre a relação da Antropologia com as ideologias nacionais, conforme salientado por Faulhaber (1992), para quem...

...a visão de mundo do antropólogo é enraizada no mundo histórico e ideológico e os terrenos nos quais ele se posiciona se configuram enquanto uma linguagem engendrada pela nacionalidade, e seu pensamento se nutre em uma “imaginação nacionalista” que é constitutiva da “realidade vivida”. (D’INCAO; SILVEIRA, 2009, p. 308).

Em segundo lugar, deve-se ter em mente a crítica da antropologia mais contemporânea à noção essencializada de cultura, isto é a cultura como uma realidade localizada, homogênea e estática, originária da Antropologia Clássica (notadamente a Antropologia norte-americana da primeira metade do século 20), que tendencialmente, analisava as culturas como unidades autônomas e isoladas, como sistemas estruturados de significados e símbolos relativamente independentes dos processos materiais, sociais e políticos que os contextualizavam. (TURNER, 1993, p. 415).

Verena Stolcke (1995) chama atenção para as implicações político-ideológicas desta noção de cultura. Num artigo onde analisa as retóricas de exclusão na Europa contemporânea, Stolcke afirma que a noção de cultura e o seu derivado mais atual – a identidade cultural –, foram apropriados pelas retóricas políticas dos Estados europeus a fim de legitimar estratégias de exclusão de determinados grupos sociais dentro das suas fronteiras. Para esta autora, em tal retórica a cultura aparece como algo homogêneo, natural, herdado de geração em geração e, quase sempre, associada à territórios específicos e delimitados à imagem das “culturas nacionais” produzidas pelos Estados-Nação da Europa, a partir do século 19.

De acordo com Stolcke (1995), na segunda metade do século 20, muitos acontecimentos, tais como movimentos sociais independentistas, revolucionários, cívicos, religiosos, nacionalistas, étnicos, ecologistas, feministas e indígenas, localizados ou transnacionais, associados à crescente mobilidade de pessoas, informações, capitais e bens de consumo, lançaram para a arena global a problemática das identidades culturais, e com ela, novas formas de conceitualizar e manipular a ideia de cultura.

Nesse cenário de profundas transformações sociais, Stuart Hall (1997, p. 95) afirma que:

[a Globalização] tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas.

Essa concepção de identidade como “manifestação relacional” é tributária das reflexões teóricas desenvolvidas por Fredrik Barth que em 1969, na introdução de *Ethnic Groups and Boudaries: the social organization of culture difference*, lança as bases para uma análise construtivista das identidades étnicas, cuja concepção de identidade permite ultrapassar a dicotomia objetivismo/subjetivismo.

Em sua análise, Barth desloca o enfoque antropológico dos conteúdos culturais em si mesmos para o modo como eles são mobilizados pelos atores sociais na construção das suas identidades. Nessa formulação teórica, são lançadas as bases de novo paradigma analítico, onde as noções de *contexto*, *interação*, *atores sociais*, *processo*, *diferenciação*, *fronteiras*, *mudança* e *construção* são as novas chaves interpretativas para se compreender a problemática das identidades culturais e, conseqüentemente, para rever a noção de cultura que elas implicam.

Para este autor, uma análise etnográfica particularmente atenta àqueles indivíduos que alteram a sua identidade étnica ao longo das suas vidas, sugere que a identidade não se deve a uma herança histórica e imutável, mas antes resulta de processos de interação social que envolve tanto auto como hetero-adscrições identitárias e que respondem a contingências sócio-históricas a que as pessoas são expostas e com as quais têm que lidar. Nesse sentido, o referido autor afirma: “Primeiramente, dá-se importância primordial ao fato de que grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizada pelos próprios autores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”. (BARTH, 1998, p.189).

Segundo o entendimento de Barth, uma cultura particular não produz para si só uma identidade diferenciada: esta identidade resulta unicamente das interações entre os grupos e os procedimentos de diferenciação que eles utilizam em suas relações. Em consequência disso, os membros de um grupo não são vistos como definitivamente determinados por sua vinculação étnico-cultural, pois eles são os próprios atores (ou agentes) que atribuem uma significação a esta vinculação, em função da situação relacional em que eles se encontram. Por essa razão, ao tentarmos definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural.

Para Barth, deve-se tentar entender o fenômeno da identidade através da ordem de relações entre grupos sociais, onde a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizar as suas trocas. Nesse sentido, os grupos étnicos seriam “tipos organizacionais”, e nessa condição, importa mais as suas formas de atribuição e auto-atribuição do que os seus traços culturais ou seus conteúdos culturais. Assim entendida, a etnicidade não é tanto uma questão de diferenciação cultural empírica, mas antes um processo de organização social da diferença cultural, mobilizando elementos culturais específicos para marcar as identificações e as diferenciações entre indivíduos e grupos (no caso sob análise, a língua). (BARTH ([1969], 2006, p. 193-4).

A formulação teórica de Barth nos ajuda a refletir sobre o sentido da expressão “nós somos os Nheengatu” (muito frequente entre os indígenas do médio rio Negro que se assumem como Baré), bem como da incorporação de elementos do catolicismo romano, entre outros elementos da cultura do não-índio. Trata-se, por um lado, de uma hetero-adscrição, isto é, do reconhecimento de que eles [os Baré] foram adscritos ou adicionados como índios “genéricos” ou “misturados”, sujeitos de múltiplas determinações históricas que lhe impuseram esta “condição de ser”.

Por outro lado, trata-se também de auto-adscrição, se considerarmos que no processo de “inculturação”, os indígenas Baré, bem como outras etnias incorporaram a “alteridade”, transformando-a em identidade, ou seja, apropriaram-se da língua do “outro”, bem como de bens religiosos, tais como, credo, liturgia e festas de santos católicos e os inscreveram no seu próprio sistema de crenças que envolvem a encantaria e a magia.

Nesse processo de ser inscrito e de inscrever-se, isto é, de ser adicionado ou adicionar-se à ordem cultural do “outro”, a cosmologia indígena incorpora elementos da cosmovisão e da escatologia cristã. Explicando melhor, no processo de auto-adscrição, ora se misturam ora se opõem elementos de um e de outro sistema de crenças. Por exemplo, elementos

emblemáticos do credo e da liturgia católica são adaptados às festas tradicionais, onde se misturam a elementos mágico-religiosos e, onde tempo e espaço são redimensionados para acomodar elementos, por vezes antagônicos de uma e outra ordem cultural.

Nesse tempo e espaço “simbólicos”, espíritos da floresta, bichos visageiros e “encantados” convivem (no imaginário da comunidade) com imagens de santos católicos, como se fizessem parte de um mesmo e único sistema de crenças e compartilhassem ao mesmo tempo de uma dupla dimensão temporal; o “tempo mítico” da cosmologia indígena e o “tempo escatológico” das crenças judaico-cristãs. Nesse sentido, me reporto à antropóloga Ana Gita de Oliveira que pesquisou os índios do alto rio Negro, e a propósito deste fenômeno, escreve:

As “festas de santos” têm sido incorporadas à cosmologia indígena na região do Alto Rio Negro. Devido à sua frequência e ao número de participantes, estas festas se inscrevem na gramática da modernidade regional, opondo rituais ‘tradicionais’ e constitutivos de um estoque simbólico Tukano, Aruak e Maku, a uma cosmovisão cristã, orientadora de tendências padronizantes nas expressões de religiosidade da região. As “festas de santo”, assim chamadas por se realizarem nos dias consagrados aos santos católicos, compreendem em seu desenvolvimento, uma bricolagem de pequenos ritos profanos, ritos de oferenda (como o *Dabukuri*), e a sacralização do santo homenageado. (OLIVEIRA, 1995, p. 81).

A observação participante realizada na comunidade indígena Cartucho, me leva a sugerir que, nessa comunidade, o “processo de organização social da diferença cultural” ganha maior visibilidade em momentos pontuais como em encontros que congregam indígenas de etnias e regiões, assim como nas reuniões entre indígenas e representantes do governo e, principalmente nas “festas de santo” mencionadas na seção 3, subseções 3.3, 3.4 e 3.5, em que me reporto à festa de Nossa Senhora Auxiliadora e à festa de São João, assim como à realização da festa tradicional conhecida como *Dabukuri*.

Outro autor que se acerca da questão da identidade étnico-cultural no contexto da pós-modernidade é Arjun Appadurai, autor de um livro relativamente recente que trata das

dimensões culturais do processo de globalização. Em seu livro, ele afirma que: “a característica mais valiosa do conceito de cultura é o conceito de diferença”. Este autor fundamenta a integralidade da sua análise, não numa visão da cultura como algo supostamente inerente aos grupos sociais, mas antes numa visão contextual, heurística e comparativa de cultura. Em sua abordagem, são centrais os processos de seleção e naturalização de determinados subconjuntos de diferenças a fim de criar e mobilizar identidades de grupo que sejam significativas, num dado contexto ou situação. (APPADURAI, 2004, p. 26).

De acordo com a noção de cultura formulada por Appadurai (2004), no processo de construção ou de invenção da identidade, não é todo e qualquer elemento que é mobilizado, nem tampouco é a cultura como um todo, mas conforme sugere o autor, apenas alguns elementos da cultura são selecionados e naturalizados, mormente aqueles que podem efetivamente servir como marcadores da diferença.

No caso específico da comunidade indígena Cartucho, o elemento da diferença radical é, indubitavelmente, o Nheengatu, sobretudo nas situações de confronto com o “branco” ou quando, por exemplo, se deslocam para as cidades mais próximas, onde são vistos pelos não-índios e até mesmo por índios de outras etnias como “caboclos” e, nessa condição de invisibilidade da identidade indígena, só podem recorrer à única coisa que não lhes foi expropriada no processo de “aculturação” devido às situações de contato com o mundo dos “brancos” – a língua. Nesses casos, falar uma língua indígena faz toda a diferença.

Outra autora que desloca o foco de sua análise para a dimensão discursiva e dialética das identidades culturais é Gerd Baumann (1999). Refletindo sobre as identidades nacionais, étnicas e religiosas, seus fundamentos e limitações, esta autora apresenta uma concepção de cultura que se expressa na “dualidade entre algo que se tem e algo que se constrói”, ou seja, na concepção de que todos os indivíduos manejam códigos culturais diversos, porém as concepções e as reivindicações

de culturas reificadas são elas próprias elementos culturais incontornáveis na atualidade. A análise de Baumann parte do princípio de que não existem culturas homogêneas e de que todos os indivíduos, em qualquer contexto social, partilham e mobilizam “referências culturais” muito diversas, por vezes até contraditórias, sem que isso se torne um problema para eles.

Com base na minha experiência etnográfica na comunidade indígena do Cartucho, posso afirmar que tais “referências culturais” se tornaram evidentes, principalmente durante o 1.º Encontro Interétnico de Saberes Indígenas, referido na seção 3, na subseção 3.5., onde a alteridade estava representada por indígenas do Xingu, da Colômbia, Suriname e de outras regiões da Amazônia e do Brasil, bem como por não índios de outras nacionalidades.

Na ocasião, pude observar e registrar a mobilização de referências culturais reelaboradas e transformadas em diacríticos, evidenciados não apenas na mudança de comportamento diante dos convidados indígenas e não-indígenas, mas também na preparação elaborada que envolveu toda a comunidade, antes e durante o evento.

Isso ficou evidenciado, por exemplo, na construção do Barracão tradicional, feito rigorosamente à maneira tradicional e coberto com palhas *caranã* amarradas com cipó *títica* e *ambé* no estilo próprio dos Baré, denominado *waracapá*, nos enfeites confeccionados com palha, tucum, sementes e penas de garça e araras, na preparação do *cahiri* (caxiri), na pintura corporal feita com a polpa de *urucum*, no uso da *akangatara* e saias feitas da entrecasca de *tauarí*, chocalhos para os tornozelos feitos de fibra de *tucum* e sementes de *waiapá*, nas danças tradicionais do *mawaco* e da *taboca*, também, no uso exclusivo do Nheengatu nas demonstrações feitas pelo pajé que representou a comunidade durante o evento. No momento da recepção dos visitantes, a preocupação em evidenciar os caracteres informadores da diferença era notória. Ao ouvirem o barulho do barco que trazia os visitantes, os indígenas do Cartucho, devidamente caracterizados, dirigiram-se ao porto e perfilaram-se para a cerimônia de recepção, como é costume entre eles. (Fotos 23a e 23b).

A mobilização dos comunitários do Cartucho me fez refletir sobre a relação dialética e discursiva entre cultura e identidade, em que a produção da segunda a partir de seleção situacional e a combinação de elementos da primeira é, por si só, um ato de inovação cultural. Daí o sentido da metáfora da cultura como “agenda” ou “pauta de significados” ou principal matriz provedora da “matéria-prima” para a construção das identidades sociais, referida na introdução deste trabalho.

Nessa perspectiva da inovação cultural a partir da manipulação e/ou reelaboração de elementos ou traços da cultura, nos permite concluir que o caminho que vai das identidades culturais às culturas identitárias mostra, definitivamente, que as pessoas não são detentoras passivas de uma cultura e de uma identidade dentro das quais vivem, mas sim atores sociais que jogam o “jogo da cultura”, de forma competitiva e estratégica e, conseqüentemente, política.

Em outras palavras, os indivíduos não são simplesmente sujeitos de múltiplas determinações, sejam elas históricas, sejam as determinações de um “padrão cultural”; não agem como autômatos, antes, são inventivos e criativos na maneira como constroem as representações culturais de si mesmos e dos outros. Há sempre a possibilidade de transigência tanto em relação à cultura como em relação à identidade.



Figura 23a - Moradores do Cartucho recepcionando os convidados do 1.º Encontro Interétnico dos Saberes Indígenas.

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.



Figura 23b - Moradores do Cartucho recepcionando os convidados do 1.º Encontro Interétnico dos Saberes Indígenas.

Foto: Aquiles Pinheiro, 2010.

4.4 Etnia e Etnicidade

Durante muito tempo a noção de “etnia” foi utilizada de modo vago junto às noções de povo, raça e nação. É Max Weber que vai dar ao termo “etnia” uma definição mais precisa e tratá-la com *status* de conceito científico. Para Weber (1991), o grupo étnico se define pelo sentimento de pertencimento a um determinado grupo social apoiado na crença numa origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos e não numa origem de fato como na “comunidade de sangue” do clã. Isto permitiria à comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar dos outros grupos.

Em seu livro *Economia e Sociedade*, no capítulo que dedica às relações comunitárias étnicas, Weber distingue claramente três categorias, *raça*, *etnia* e *nação*. Segundo Weber, o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é “realmente” fundada na *comunidade de origem*, ao passo que o elemento fundador do grupo étnico é a *crença subjetiva numa comunidade de origem*. Quanto à nação, tal como o grupo étnico, baseia-se na *crença da vida em comum*, porém se distingue deste último pela paixão ligada à reivindicação de um poderio político. O que são, portanto para Weber, os grupos étnicos?

São esses grupos que alimentam uma *crença subjetiva em uma comunidade de origem* fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que *esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente*. (WEBER, 1991, p. 416, grifo meu).

Fundada em hábitos e costumes, a crença numa origem comum justificaria tanto a atração entre grupos baseadas numa afinidade de origem quando estes são semelhantes, como uma repulsa pela heterogeneidade de origem quando contrários. A crença, segundo Weber, pode se tornar uma força criadora de comunidades, especialmente as comunidades políticas, ao passo que toda a comunidade política costuma engendrar a crença na comunidade étnica. (WEBER, 1991, p. 270-273 e 275).

Uma das minhas inquietações em relação ao modo como o meu objeto de estudo foi construído e também no tocante à escolha dos “sujeitos” da pesquisa pode ser sintetizado numa pergunta: *Como falar em identidade, num contexto de diversidade étnica e linguística, isto é, numa comunidade constituída por indígenas de diferentes etnias e falantes de línguas diferentes? Como uma comunidade assim tão diversa pode se sustentar?*

A premissa inicial era de que o Nheengatu era o principal elemento de coesão e mediador intercultural. No decorrer da observação participante, esta premissa se confirmou ou, pelo menos aos meus olhos, mostrou-se verdadeira. Entretanto, olhando pela perspectiva teórica de Weber, posso afirmar que a “crença subjetiva numa comunidade de origem” também é um elemento fundamental na construção da identidade indígena desta comunidade ou na sua representação social. Isto pode ser explicado pelo fato de que a maioria dos indígenas compartilhem de um mesmo complexo cultural que apresenta semelhanças notáveis.

Nesse sentido Lasmar (2004) afirma que essa série de semelhanças no que se refere à estrutura social e cultural, teria levado Berta Ribeiro a falar de uma “área cultural do Alto Rio Negro”, onde o sistema de troca e a especialização artesanal funcionariam como mecanismos de homogeneização cultural, criando laços de dependência recíproca. (RIBEIRO, 1995, p. 24 *apud* LASMAR, 2004, p. 27). O estoque cultural incluiria arquitetura, atividades econômicas, cultura material, práticas rituais, concepções mitológicas. Esse mesmo ponto foi considerado por S. Hugh-Jones (1979, p. 241 *apud* LASMAR, 2004, p. 27).

As relações comunitárias étnicas baseiam-se na crença (compartilhada por todos que fazem parte do grupo) de que todos têm uma origem comum, conforme afirma Max Weber: “é a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições iguais herdadas e hereditariamente transmissíveis: a pertinência à raça” (WEBER, 1991, p. 267). Portanto, para este autor, o que define o grupo étnico é o sentido da posse baseada na crença em uma origem

comum. Entretanto, a crença só conduz a uma comunidade quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes políticas) ou quando, ao contrário, certo destino comum dos “racialmente homogêneos” se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas.

Segundo Weber, a ação comunitária assim originada costuma manifestar-se de modo negativo, marcado pela diferenciação, pelo desprezo ou, ao contrário, como medo supersticioso, quando constantemente se mostra prepotente. A repulsão é o primário e normal, ou seja, é a diferença do outro que reforça o sentimento de pertencimento e a crença ou sentimento de origem comum.

Com base no que foi exposto sobre a concepção weberiana de “etnia”, podemos afirmar preliminarmente que:

- Ao definir o grupo étnico a partir da crença subjetiva na origem comum, Weber sublinha que não é na posse de traços, quaisquer que sejam, que é conveniente procurar a fonte da etnicidade, mas na *atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças* cujo peso objetivo não pode ser avaliado independentemente da significação que lhe atribuem os indivíduos no decorrer de suas relações sociais. O grupo étnico para Weber é, claramente, uma *construção social cuja existência é sempre problemática*.
- A identidade étnica (a crença na vida em comum étnica) constrói-se a partir da diferença. A atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta ideia implica que *não é o isolamento que cria a consciência de pertença*, mas, ao contrário, *a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas*.

- *O conteúdo da comunidade étnica é a crença em uma honra específica: a honra étnica pela qual os estilos de vida particulares se encarregam de valores sobre os quais se fundam as pretensões à dignidade daqueles que os praticam, e o desprezo por aqueles que praticam costumes estrangeiros.*

Contudo, apesar de Weber ter tocado em aspectos fundamentais das relações e ações etnicamente motivadas, deve-se ressaltar que a etnia não é “algo dado”. Ela tem função política, na medida em que é construída pela consciência da diferença entre grupos, expressando, em geral, um “etnocentrismo”. Não obstante as considerações weberianas, a concepção de etnia que vai predominar durante muito tempo é a de uma unidade homogênea e discreta, com uma cultura, uma língua e uma psicologia específica. (TAYLOR, 1992).

A etnia, uma representação social e ao mesmo tempo uma “relação” – pois só se revela como um dos termos de uma relação assimétrica –, está concentrada na identidade étnica, numa ideologia de caráter etnocêntrico, em cujo interior se condensam valores culturais mais expressivos do grupo minoritário, seja esse atual ou histórico. Para Cardoso de Oliveira, o conceito de etnia ou etnicidade, juntamente com o de identidade étnica, permite cobrir uma ampla variedade de um mesmo fenômeno. (CARDOSO DE OLIVEIRA, [1993], 2000, p. 46).

Manuela Carneiro da Cunha (1979) considera infecunda a compreensão de etnicidade como ideologia, porque em seu sentido mais lato, se aplica a qualquer conjunto de ideias. Analisando as implicações usuais da noção de ideologia, M. C. Cunha demonstra que a ela se associam às ideias de legitimação, de questionamento da autenticidade, de ilusória e “falsa consciência de classe”. Seu argumento é que a etnicidade é linguagem e forma de organização política. Enquanto linguagem, nela o irreduzível é a cultura, mas não como algo dado, posto, e assim dilapidável, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. A etnicidade, para esta autora é linguagem, tanto no sentido de remeter a algo fora dela como naquele de permitir a comunicação, pois enquanto forma de organização

política, essa perspectiva também implica que a etnicidade não difere de outras formas de definição de grupos do ponto de vista organizatório. O que a distingue é de ordem da retórica empregada para se demarcar enquanto grupo, invocando uma origem e uma cultura comuns em relação a uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas pelos grupos religiosos de parentesco.

De fato, sendo a etnicidade considerada enquanto uma categoria relacional, como sugere Manuela Carneiro da Cunha (1977), a cultura do grupo em contato com outros não se funde, tornando-se uma coisa só, nem tampouco desaparece; antes, será aquela definidora de contrastes. Para a autora, a adequação da identidade étnica com a autoconsciência dos grupos (intrínseca a juízos de valor e legitimação) retira da tradição elementos culturais responsáveis pela remissão a uma origem a partir da semelhança que aparentam ter, tornando-se assim idênticos a si mesmos. Todavia, não consideram o fato de que retirados do contexto em que foram produzidos, tais elementos têm seu sentido alterado.

Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo e faz da tradição um mito, na medida em que os elementos culturais, que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram, por essa razão, carregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas. (CUNHA, 1977, p.101).

Portanto, é possível observar uma ruptura com o pensamento que serviu de base à concepção antropológica da etnicidade, ancorado num conceito de cultura que valorizava seus conteúdos (estoque cultural). Cunha chama atenção para o fato de que a cultura “não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”. (CUNHA, 1977, p. 101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término deste trabalho, gostaria de rememorar alguns passos iniciais que me levaram a construir o objeto-tema da pesquisa. O problema teórico central girou em torno da questão da identidade étnico-cultural e sua relação de implicação com a língua, enquanto mediadora da interculturalidade e veículo da cultura. Nesse sentido, o eixo ou fio condutor da pesquisa buscou se orientar no sentido de compreender qual o papel da língua no processo de construção de uma identidade coletiva indígena que ultrapassasse a ideia de cultura como algo essencializado e se apresentasse como algo dinâmico, relacional, processual, marcado pela ambiguidade e fragmentação.

No percurso da investigação teórica, parti da discussão acerca do conceito de identidade, passando pelas relações de contato interétnico até chegar à língua, privilegiada nesse contexto, como um diacrítico fundamental no processo de (re) construção da identidade dos indígenas do médio rio Negro, cujo caso mais representativo é o do grupo Baré. Nessa perspectiva, compartilho com Stuart Hall (1997) da ideia de que a identidade étnica vai se reconstruindo e se reconfigurando ao longo dos fluxos históricos que, no caso dos indígenas rionegrinos, foi tangenciado por enclaves de diferentes etnias e culturas em confronto com a “cultura hegemônica” introduzida pelos conquistadores luso-hispanos. Por essa razão, nesse contexto, é temerário entender a identidade como algo dado, definido plenamente desde o início da história de um povo, pelo que se conclui que o processo histórico-social que gerou essa população “misturada”, obviamente, é parte constitutiva da história do contato das populações indígenas daquela região com as frentes colonizatórias brancas, que remonta ao período colonial.

Nesse contexto, a Língua Geral Amazônica, ou o Nheengatu é apenas um dentre os muitos elementos da alteridade, da cultura do “outro” que foi apropriado ou antropofagizado pelos autóctones da região do rio Negro e transformado em identidade, o que segundo Athias

(2007) remete à produção literária modernista, representada no “Manifesto Antropofágico” de Oswald de Andrade, que proclamava “*Tupi or not Tupi, that’s the question*”, e que evidencia todos os problemas que se colocam no contato do índio com a sociedade nacional, engendrando a idéia dos “hibridismos”, com todas as suas conseqüências para os povos indígenas, que passaram a transformar as suas identidades a partir do contato com a sociedade nacional.

Voltando às pretensões deste trabalho, reconheço que ainda que não tenha conseguido articular de modo aprofundado as categorias: *língua, Identidade e cultura*, penso que ficou evidenciado que a percepção e assunção de uma identidade indígena resultam de um processo social relativamente recente, desencadeado a partir da organização política dos indígenas do alto e médio rio Negro na década de 70 e dos movimentos em busca do direito de continuarem vivendo suas vidas da maneira tradicional. Entretanto, deve-se considerar que esses movimentos estão atrelados a um processo histórico de longa duração e que tem a ver com as dinâmicas de interação com o “outro”, seja esse outro os povos amazônicos ou o próprio “branco” ou não-índio.

Explicando melhor, entendo o movimento de assunção da identidade coletiva indígena no médio rio Negro como um efeito retardado da intensa participação dos indígenas dessa região nos processos de conquista e colonização, bem como das condições a que foram expostos e que os colocaram em contato com o mundo do “branco”, com o qual, por uma questão de estratégia, se viram obrigados a fazerem alianças, conforme demonstrado na seção1 deste trabalho. No caso específico dos Baré, eles assumem-se como “índios brancos” ou índios misturados devido ao grande número de casamentos interétnicos estimulados pelo projeto ideológico do Diretório dos Índios no período Pombalino.

A apropriação da língua do “outro” – o Nheengatu – e posteriormente a assimilação do Português, a apropriação do imaginário e da percepção do “outro” mediante a incorporação de

elementos simbólicos como os ícones religiosos e festas de santos católicos à cosmologia amazônica são, no meu entender, relevantes para compreendermos a habilidade dos indígenas em transformar a alteridade em identidade. A aliança com o branco revela que mais do que se acomodar às situações de violência ou, como ainda se acredita, de subserviência, como se os indígenas tivessem se “atirado aos braços do branco conquistador”, ao contrário tais alianças revelam a capacidade de incorporar a “alteridade” representada pelo conquistador e administrar a sua potência “desagregadora” (cf. MELO, 2009).

Penso que o termo “resiliência”, na medida em que se refere à capacidade limite de suportar pressão ou de se adaptar a circunstâncias adversas, seria o mais adequado para se referir a esse contexto. Confrontados com uma sociedade cujas dinâmicas são relacionais e dadas em meio a constantes transformações, os indígenas do médio rio Negro não deixaram de sentir e assumir uma identidade que se compõe pela mistura de elementos heterogêneos, tanto da cultura do branco, não-índio como das culturas indígenas com as quais tiveram e ainda têm contato.

Nesse contexto, o que constitui a identidade é o “outro”, ou melhor, a relação com o outro. Pela sua própria natureza essa relação está marcada pela ambivalência e fragmentação. Ou seja, trata-se de lidar com a alteridade e transformá-la em identidade. Essa “condição de ser” está relacionada tanto ao passado quanto ao presente, e não supõe coerência, já que é a condição de instabilidade e de mistura de elementos heterogêneos que define os índios contemporâneos.

O próprio fato de se assumirem como índios misturados, longe de ser depreciativo ou compreendido como um processo de degradação inexorável é absorvido como parte do processo de superação das noções ou ideias opressoras de pureza, estabilidade, coerência e tradição que, ao final das contas, não correspondem à realidade dos povos indígenas amazônicos de um modo geral.

Portanto, se quisermos compreender em maior densidade a realidade vivenciada pelos indígenas rionegrinos e as diferentes percepções que eles têm sobre a sua identidade, teremos que refinar alguns conceitos da Etnologia. A perspectiva de que o contato interétnico que de certa forma “congela” a identidade indígena não se sustenta ou se assenta em bases pouco dinâmicas quando afirma que o resultado final dessa conjuntura é a subordinação dos índios à lógica nacional. Se pensarmos, por um instante que as respostas que os indígenas rionegrinos dão acerca de suas identidades são inúmeras e, talvez existam infinitas possibilidades para tanto, cabe-nos ampliar o escopo teórico que temos utilizado para definir o que é identidade, o que é ser índio.

Antes de finalizar, gostaria ainda de destacar, pela sua relevância, duas dimensões no processo de construção das identidades coletivas: a *ordem simbólica* e a *ancestralidade*. A primeira produz, codifica e relaciona os diversos grupos, formando uma rede de subjetividades capaz de identificar as hierarquias representadas pelos jogos de posições, de relações sociais e de suas crenças. A idéia de pessoa é definida dentro do grupo social e os componentes são pessoalizados através dele, considerando uma diversidade de aspectos singulares do próprio grupo. A segunda, a ancestralidade, detém uma função significativa tanto para o grupo como para a pessoa, uma vez que o lugar no grupo também passa pelo direito de descendência: herdeiro do mesmo nome de um mesmo ancestral verdadeiro ou imaginário, de seus títulos e de suas posses, incluindo o seu papel no ritual coletivo. O *habitus* da coletividade é, portanto, reconhecido tanto pelos “de dentro” como pelos “de fora”, atuando diretamente na construção da identidade do sujeito e de sua coletividade, incluindo todas as transformações histórico-sociais ocorridas.

Finalmente, gostaria de dizer que estou ciente de que a pesquisa não deu conta de todas as dimensões do processo construtivo da identidade, nem tampouco pretende ser conclusiva, apenas evidencia algumas das facetas desse fenômeno social. Contudo, pretendo

continuar pesquisando o tema da identidade indígena com vista à ampliação de um escopo teórico que sustente a minha hipótese inicial e, como resultado, possa dar uma contribuição substantiva à compreensão dos processos de construção da identidade étnico-cultural em forma de artigos que pretendo publicar sobre este tema. Ao final, posso dizer que o exercício foi bastante gratificante e estimulante tanto para o pesquisador quanto para os colaboradores da pesquisa, pois os dados que consegui reunir, além de revelarem aspectos inusitados do processo de afirmação identitária, expuseram estados emotivos que ganharam senso coletivo e, com toda a certeza, irão ajudar a recompor a história ancestral no imaginário dos moradores do Cartucho, e poderão inspirar novos atores no engajamento em movimentos de (re)construção da identidade étnico-cultural naquela região.

REFERÊNCIAS

ACT, Brasil. **Plano de proteção territorial da Terra Indígena Médio Rio Negro II** – Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas (AM). Brasília: Equipe de Conservação da Amazônia Edições 2009.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de Globalização In:_____. Mana 7 (2): 7-33. 2001. In: MARTINS, Felipe. Para uma visão crítica da cultura nas sociedades multiculturais - Revisão bibliográfica do conceito de cultura na antropologia contemporânea. **Cadernos d'inducar**. Disponível em: <<http://www.inducar.pt/.../>>. Acesso em: 21 set. 2011.

AGUIAR, Madalena Otaviano; FREITAS, Elaine N. Malheiros. Plantas da Ilha Duraka – São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Estudo etnobotânico. Editora Valer, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (org.) **Terra das Línguas: lei municipal de oficialização de línguas indígenas**. Manaus: PPGSCA-UFAM / FUND. FORD, 2007.

AMORIM, Antonio Brandão de. **Lendas em Nheengatu e em Português**. Manaus: Fundo Editorial – Associação do Comércio do Amazonas - ACA, 1987.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade dos Índios: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP: ISA: Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

APPADURAI, Arjun. Dimensões Culturais da Globalização. Lisboa: Teorema, 2004 (1996). In: MARTINS, Felipe. Para uma visão crítica da cultura nas sociedades multiculturais - Revisão bibliográfica do conceito de cultura na antropologia contemporânea. **Cadernos d'inducar**. Disponível em: <<http://www.inducar.pt/.../>>. Acesso em: 21 set. 2011.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora da Universitária da UFPE, 2007.

BALANDIER, G. **Antropológicas**. São Paulo, Cultrix, 1976.

BARBOSA, W. A.; RAMOS, J. A. G. **Proformar e a Educação no Amazonas**. Manaus: UEA Edições/Editora Valer, 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria de Etnicidade**. Tradução: Elcio Fernandes. 2. reimp. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-227.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BAUMANN, Gerd. **Multicultural Riddle**. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities, Londos: Routledge, 1999. In: MARTINS, Felipe. Para uma visão crítica da cultura

nas sociedades multiculturais - Revisão bibliográfica do conceito de cultura na antropologia contemporânea. **Cadernos d'inducar**. Disponível em: <[http:// www.inducar.pt/.../](http://www.inducar.pt/.../)>. Acesso em: 21 set. 2011.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos**: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: Edua/FSDB, 2009.

BOURDIEU, Pierre (org.). **A Miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **L'identité et la représentation**. *Actes de recherche em sciences sociales*, n. 39, p. 3-72, 1980.

_____. **A Economia das Trocas Linguísticas**: o que falar quer dizer. (prefácio Sérgio Miceli), 2. ed., 1. reimpr., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo - EDUSP, 2008 (Clássicos 4).

BRUNO, Ana Carla. Problemas no estudo de ideologia linguística em situações multilíngues. In **Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos**. Universidade Federal do Amazonas, programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Manaus-AM : EDUA, 2010, p. 91-101. Disponível também em: <<http://www.abruno@inpa.gov.br>> Acesso em maio/2008.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 2. ed. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1982.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. Tradução: Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____. **Urbanização e Tribalismo**: a integração dos índios Terena no sistema de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.

_____. **Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

COSTA, Mauro Gomes da. (Org.) **A ação dos Salesianos de Dom Bosco na Amazônia**. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.

CRUZ, Aline da. 2011. **Fonologia e Gramática do Nheengatu**: a língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa. Orientação: W.L.M. Wetzels; W.F.H. Adelaar; F. Queixalós. Doutorado, Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda). Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/tese:cruz-2011>>. Acesso em: 21 set. 2011.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manoela Carneiro da. (Org.) **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras; Fapesp, 1992.

_____. **Religião, Comércio e Etnicidade**: uma interpretação Preliminar do catolicismo Brasileiro em Lagos, no Século XIX. *Religião e Sociedade*, São Paulo, n. 1, 1977.

_____. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense: Editora da UnB, 1986.

D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. (Coleção Eduardo Galvão) 2. ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA) / Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 2009.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2 v., 1976.

DIAS, Carla de Jesus (Org.) **Santa Izabel do Rio Negro (AM)**: situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo, SP: ISA - Instituto Socioambiental; Santa Isabel do Rio Negro, AM: ACIRM - Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2008.

DIAS, Gonçalves. **Gonçalves Dias na Amazônia**: Relatórios e Diários de viagem ao rio Negro. Introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.

FAULHABER, Priscila. Identidade Étnica em Discussão. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen Grant. (Orgs.) **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005 (Coleção Américas).

_____. Identidade Étnica em discussão. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. (Coleção Eduardo Galvão) 2. ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA) / Museu Paraense Emílio Goeldi (2009). Belém, 2009. p. 307-312.

FERNANDES, Joana. Economia de Subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. Versão modificada do capítulo “Economia Indígena: economia da miséria”. In FERNANDES, Joana A. **Índio – esse nosso desconhecido**. Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica ao Rio Negro**. 2. ed. organizada. Atualizada, anotada e ampliada por Francisco Jorge dos Santos, Auxiliomar Silva Ugarte e Mateus Coimbra de Oliveira. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Editora do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, 2007.

FREIRE, José R. Bessa. **Rio Babel - A história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FREIRE, J. R. B.; ROSA, C. (orgs.) **R Línguas Gerais – Política Linguística e catequese na**

América do Sul no Período Colonial. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

GADOTTI, Moacir. **Identidade cultural e itinerário educativo**. I Journée recontre avec Paulo Freire. Infred/Polynôme/Paideia. Paris, La Vilette, 12 dec. 1991. Disponível em: www.realsecureweb.com.br. Acesso em: 30 jun. 2011.

GALISSOT, René., **Sous l'identité, le processus d'identification**. *L'Homme et la Société*, n.º 83, p. 12-67, 1987.

GALVÃO, Eduardo. **Índios e brancos no Brasil, encontro de sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. (Org.) **Representation**. Cultural representation and signifying practices. Londres: Sage Publications, 1997.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HILL, Jonathan (org.). **History, Power and Identity: ethnogenesis in the Americas 1942-1992**. Iowa: University of Iowa, 1996.

_____. **History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in northwest Amazon**. Ethnohistory. 1986.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 9-23.

HYMES, Dell. Models of Interaction of Language and Social Setting. **Journal of social issues**, v. XXIII, n. 2, p. 8-28, 1997.
Disponível em: <<http://www.akha.org/.../language/endangeredlanguagebibliography.html>>. Acesso em: 21 set. 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Noroeste Amazônico - Enciclopédia: Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <www.socioambiental.org.br> Acesso: fev. 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; FOIRN. **Terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. São Paulo: ISA/FOIRN, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois Anos entre os Indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)**. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KROSKRITY, Paul V. **Regimes of Language: ideologies, politics and identities**. New México: Scholl of American Research Press, 1999. In: BRUNO, Ana Carla. **Problemas no estudo de ideologia linguística em situações multilíngues**. Disponível em: <<http://www.abruno@inpa.gov.br>> Acesso: 2008.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. Tradução: Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LABURTHE-TOLRA Philippe; WARNIER, Jean Pierre. **Etnologia – Antropologia**. Tradução: Anna Hartmann Cavalcanti. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEONARDI, Victor. **Os Historiadores e os Rios, Natureza e Ruína na Amazônia Brasileira**. Brasília: Paralelo 15/Editora Universidade de Brasília, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. ; CHARBONNIER, G. **Etreniens avec Claude Lévi-Strauss**. Paris, Plon-Julliard, 1961.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 328 - 366. [Biblioteca Tempo Universitário 45].

_____. A noção de estrutura e Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”. In: **Antropologia e Sociologia, com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss**. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MEIRA, Márcio (1994). Articulações Políticas e Identidade Étnica no alto rio Negro. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. (Coleção Eduardo Galvão) 2. ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPa) / Museu Paraense Emílio Goeldi (2009). Belém, 2009. p. 331-338.

_____. Márcio. **Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano... os povos do “Baixo Rio Negro”** querem ser reconhecidos. Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1990.

_____. O Tempo dos Padrões: *extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié* (alto rio Negro). Dissertação de Mestrado (não publicada), UNICAMP. 1993. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. (Coleção Eduardo Galvão) 2. ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPa) / Museu Paraense Emílio Goeldi (2009). Belém, 2009. p. 331-338.

MEIRA, Márcio; BARROS, Maria Cândida; BORGES, Luis. A Língua Geral como identidade construída. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996.

MELO, Juliana Gonçalves. **Identidades Fluídas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea**. Tese (Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília) - ICS/UnB: defendida em janeiro de 2009.

MONTEIRO, José Lemos. **Para compreender Labov**. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: *entre o espelho, a invenção e a ideologia*. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva. (Org.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Universidade de São Paulo; Estação Ciência; Edusp, 1996.

MUÑOZ, H.; LEWIN, P. **El significado de la diversidad lingüística y cultural**. Investigaciones lingüísticas. 2. México. Universidad Autónoma Metropolitana y Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro Inah Oaxaca, 1996.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Ocupação Humana. In: SALATI, Eneas [*et al*]. **Amazônia: desenvolvimento, integração e ecologia**. São Paulo: Brasiliense: [Brasília] Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1983.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **O Mundo Transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Novas Identidades Indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. (Coleção Eduardo Galvão) 2. ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA) / Museu Paraense Emílio Goeldi (2009). Belém, 2009. p. 319-24.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os obstáculos ao Estudo de Contato. In: **O nosso Governo, os Ticunas e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988. p. 24-54.

PERES, Sidnei. **Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro**, Tese (Doutorado) - Programa de Antropologia Social da Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fontes de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998)

RAMOS, José Ademir Gomes [Org.]. **Educação Indígena**. Manaus: PROFORMAR. Educação Indígena. Universidade do Estado do Amazonas – UEA/Edições, 2007.

RAPPAPORT, R. A. **Pigs for the Ancestors**. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven. Yale University Press, 1968.

REIS, Artur César Ferreira. **Os índios da Amazônia**. Publicações Avulsas, n. 3. CNP/INPA, 1995.

_____. **A política de Portugal no vale Amazônico**. Belém: Gráfica da Revista Novidade, 1940.

_____. **Relações internas na família linguísticas Tupi-Guarani**. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, (cols.) 27/28, p. 33-53, 1985.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras** – para o conhecimento das línguas brasileiras. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. **Línguas**. Informação disponível no site do Instituto Sócio Ambiental (ISA) www.socioambiental.org/website/povind/linguas/index.html.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. São Paulo: Editora: Jorge Zahar, 2003.

SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1997.

SALATI, Enéas [*et al*]. **Amazônia**: desenvolvimento, integração e ecologia. São Paulo: Brasiliense: [Brasília] Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1983.

SANTA Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira / organização Carla de Jesus Dias. – São Paulo: Insituto Socioambiental; Santa Isabel do Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2008.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista** - Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. 2. ed. EDUA (Editora da Universidade do Amazonas): Manaus, 2002.

STOLKE, Verena. **Talking Culture**: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. In *Current Anthropology* 36 (1): 1-13.

TAYLOR, Anne-Christine. “Ethnie”: 242-244. In: P. Bonte et M. Izard (dir.) **Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie**. Paris, PUF, 1992.

TAYLOR, Gerald. Apontamentos sobre o Nheengatu falado no Rio Negro, Brasil. 16 set. 2008. **Revista AMERINDIA n. 10, 1985**. Disponível em: <http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_10_01.pdf>. Acesso em: 21 set. 2011.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada, 1947.

TURNER, Terence. Anthropology and Multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?: 8 (4): 411-29 In: **Cultural Anthropology**, 1993.

VIDAL, Sílvia. Liderazgo y confederaciones multiétnicas ameríndias em la Amazonía luso-hispana del siglo XVIII. *Antropológicas*, Caracas: Fundacion La Salle, n. 87, p. 19-45, 1997. In: MELO, Juliana Gonçalves. **Identidades Fluídas**: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea. Tese (Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília) - ICS/UnB: defendida em janeiro de 2009.

VIDILLE, Wagner. Xamãs e os espíritos ancestrais. **Revista Psychê**, São Paulo, ano 9, n. 19, p. 47-64, set-dez/2006, <e-mail: wvidille@terra.com.br>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Brasileira”. In: **O que ler nas Ciências Sociais**, v. 5, Antropologia. ANPOCS, 1999.

_____. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas: 267-177. In: **Economia e Sociedade** (Vol 1, Cap. IV). Brasília, Ed. UNB, [1922], 1991.

_____. “Tipos de relação comunitária e de relação associativa em seus aspectos econômicos”. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa. UnB, 2000, p. 267-277.

ZENNER, Walter P. “Ethnicity”: 393-395, In D. Levinson and M. Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, Henry Holt, 1996.

BIBLIOGRAFIA e WEBGRAFIA consultada, mas não citada no corpo do texto.

AUSTIN, J. L. **How to do Things with words**. Tradução: Artes Médicas. Oxford: Clarendon Press, 1990.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BAKHTIN, Michael. **Estética da Criação Verbal**. Tradução: M. E. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CASANOVAS, Pe Afonso. **Noções de Língua Geral ou Nheengatu: gramática, lendas e vocabulários**. 2. ed. Manaus: EDUA/FDBS, 2006.

COPANS, Jean. Critique politique de l’anthropologie: 182-184, In: P. Bonte et M. Izard (dir.) **Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie**. Paris: PUF, 1992.

DORIA, Siglia Zambrotti. **Confrontos discursivos sobre o território no Brasil: o caso das terras dos “remanescentes de quilombos”**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB: Brasília, 2001.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURANTI, Alessandro. **Linguistic Anthropology**. Cambridge University Press, 1997.

FENTON, Steve. **Etnicidade**. Tradução: Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FREIRE, José R. Bessa. Da fala boa ao Português na Amazônia Brasileira. Ameríndia: **Revue d’etnolinguistique amerindienne**. n. 8, p. 39-83, Paris: 1983.

FREIRE, José R. Bessa; ROSA, Carlota (Orgs.) **Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

FREITAS PINTO, Renan. **Viagem das Ideias**. 2. ed. Manaus: Valer, 2008.

GOLDSTEIN, Melvin. **Ethnogenesis and Ressource Competition among Tibetan Refugees in South India**. In: *Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies*, 1975.

GOUSSIAUX, Jean-François. *Ethnicité, Nationalités, Nation: 27-40*, In: M. Abélès et H. P. Jeudy (dir). **Anthropologie du politique**. Paris, Armand Colin, 1997.

HANKS, W. F. **Língua como prática social**: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. (Organização Anna Christina Bentes, Renato C. Rezende, Marco Antonio Rosa Machado; revisão técnica: Anna Christina, Maurizio Gnerre). São Paulo: Cortez, 2008.

KUIPERS, Joel C. **Language, Identity, and Marginality in Indonesia** – the changing nature of ritual speech on the Island of Sumba. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 14) United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

KULICK, Don. **Language Shift and Cultural Reproduction** – socialization, self and syncretism in a Papua New Guinean Village. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 14) United Kingdom: Cambridge University Press, 1992.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo - EDUSP, 2007.

MOORE, Denny; GABAS JÚNIOR, Nilson. O futuro das línguas indígenas brasileiras. In: **Raízes da Amazônia**. Ano 1, vol. I, n. 1, jun. 2005. INPA Manaus-AM.

MOURA, D. **O tratamento das variantes padrão e não-padrão na sala de aula**. In: Denilda Moura (Org.) **Leitura e escrita: a competência comunicativa**. Maceió: EDUFAL, 2007.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **O método moderno de Tupi Antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. 3. ed. rev. e aperfeiçoada. São Paulo: Global, 2005.

NEVES Walter, **Antropologia Ecológica**: um olhar materialista sobre as sociedades humanas. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002 (Coleção Questões da Nossa Época; vol. 59).

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos Indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. (Introdução: Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e Coordenação: Paulo Suess). São Paulo: Edições Loyola, 1982.

OLIVEIRA E SILVA, G. M. de O. Coleta de dados. In: MOLLICA, M. C.; BRAGA, M. L. (Orgs.) **Introdução à Sociolinguística**: o tratamento da variação. São Paulo: Contexto, 2003.

QUEIXALÓS, F.; RENAULT-LESCURE, O. **As línguas amazônicas hoje**. São Paulo: IRD/ISA/MPEG, 2000.

SILVA, Protasio I. R. da. **Tupi ou Nheengatu** – Gramática Umbueçáua Mucameencáuêra. Manaus, 1945.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organizado por Evaristo Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983

SYMPSON, Pedro Luiz. **Gramática da Língua Brasileira** (Brasilica, Tupi ou Nheengatu) 5. ed. Manaus: Valer, 2001.

WRIGHT, Robin M. **História Indígena e do Indigenismo no alto rio Negro**. Campinas/SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

ANEXOS

ANEXO A - LISTA DE PALAVRAS EM NHEENGATU CITADAS NO CORPO DO TEXTO

	GRAFEMAS (forma escrita)	REPRESENTAÇÃO FONÉTICA LARGA	TRADUÇÃO
1.	<adabi>	[a.da.bi]	Tipo de açoite usado no ritual do kariamã
2.	<akangatara>	[a.kã.ga.Taɾa]	Enfeite para cabeça
3.	<ambé>	[ɲã.'bɛ.]	Tipo de cipó
4.	<até-kuru-miri>	[a'tɛ.kuru.miɾĩ]	Até logo
5.	<baniwa>	[ba.'ni.wa]	Baniwa (grupo étnico ou língua)
6.	<baré>	[ba.'rɛ]	Baré (grupo étnico ou língua)
7.	<buiaçú>	['bu.ja]	Cobra grande
8.	<cumatá>	[ku.ma.'Ta]	Tipo de peneira
9.	<cunhã>	[kũ.ɲã]	Mulher, moça
10.	<dabukuri>	[da.bu.ku'ri]	Festa
11.	<daridari>	[ndari-ndari]	Cigarra (inseto)
12.	<jamaru>	[ia.ma.'ru]	Um tipo de cuia
13.	<kaápitíú>	['ka.pi.'tiu]	Erva (planta medicinal)
14.	<kariamã>	['ka.ri.amã]	Ritual de puberdade
15.	<karibé>	[ka.ri.'bɛ]	Água ou suco misturado com beiju
16.	<kariwa>	[ka.'ri.wa]	Não-índio – branco
17.	<kinha-pyrá>	[kĩ.ɲã 'Pira]	Peixe apimentado
18.	<kuekatu-retê>	['kwɛ.ka.'tu.rɛ'tɛ]	Muito obrigado
19.	kuradá	[ku.ra.'da]	Beijú de tapioca
20.	<kuiapi>	[kuia.pi]	Cuia pequena
21.	<massoca>	[ma.ço.ka]	Massa da mandioca
22.	<mawaco>	[ma.'wa.ko]	Flauta
23.	<mira>	['mi.ra]	Gente, povo
24.	<nheengatu>	[ɲe.ẽ.ga.'tu]	Língua boa
25.	<panaku>	[pa.na.ku]	Cesto
26.	<peiuçá>	[pɛ.iu.'ça]	Feitiço
27.	<puranga>	[pu.'rã.ga]	Bonito, bom, belo
28.	<puranga-ara>	[pu.'rã.ga.'ara]	Bom dia
29.	<siusí>	[si.u.'si]	Estação das chuvas
30.	<suasú>	[su.wa.'su]	Veado
31.	<taboca>	[ta.bo.ka]	Bambu
32.	<tauari>	[ta.u ^w a.'ri]	Entrecasca da árvore do mesmo nome
33.	<tipiti>	[tʃi.pi.tʃi]	Artefato para espremer a massa da mandioca
34.	<titica>	[tʃi.'tʃi.ka]	Tipo de cipó
35.	<urupema>	[u.ru.pẽ.ma]	Tipo de peneira
36.	<waiapá>	[u ^w a.ia.'Pa]	Chocalho pra o tornozelo
37.	<warakapá>	[u ^w ara.ka.'Pa]	Cobertura de palha típica das casas Baré
38.	<xibé> <chibé>	[ʃi.'bɛ]	Refresco feito com água e farinha
39.	<yauacáca>	[ia.u ^w a.'ka.ka]	Ariranha – lontra

ANEXO B - RELATO DO NASCIMENTO MÍTICO DE PORONOMINARE, HERÓI CULTURAL DOS BARÉ COLHIDO POR ANTONIO BRANDÃO DE AMORIM

- 1 - Um dia, contam, o velho, Karauará foi pescar na cachoeira do Bubure, não disse em casa para onde foi.
- 2 - O dia já queria acabar, ella ainda não tinha chegado, sua filha assustou-se, por isso, disse:
- 3 - Onde está será pahica, ninguém sabe para onde elle foi, vou procural-o pela beira do rio.
- 4- Immediatamente, contam, ella foi, não avisou tambem a ninguem para onde ia.
- 5 - Quando já estava na beira do rio a Lua saiu faceira no ceo.
- 6 - Luz d'ella era fria, clara como o dia.
- 7 - Então, contam, a moça sentou-se no chão, olhou direito para ella.
- 8 - Do meio d'ella viu sir um vulto, esse vulto veio descendo para a terra.
- 9 - No mesmo momento, contam, somno grande adormeceu-a.
- 10 - Quando acordou de manhã cedo a Lua já sumia no outro lado do ceo, era agora vermelha a luz dela.
- 11 - Queria chorar porque seu coração estava triste.
- 12 - Seu pae, contam, chegou em casa á meia noite, procurou-a, não achou, coração d'elle fez logo: tike!
- 13 - Como elle era pajé sondou immediatamente para ver onde estava sua filha.
- 14 - Só lhe apparecia porção de sombras que se atropelavam todas.
- 15 - Cheirou bem paricá, accendeu outro tabaco, sondou de novo.
- 16 - Agora appareceu-lhe uma sombra de homem subindo da terra para o ceo.
- 17 - Quiz ainda agarrar a sombra, ahi mesmo então, contam, fechou os olhos, dormiu.
- 18 - Quando acordou, contam, olhou tolo para todos os lados, depois disse:
- 19 - Para onde iria será minha filha!
- 20 - Eu sondo, para ver onde ella está, sombra porção se atropela diante de minha sombra.
- 21 - Paciência, eu hei de encontral-a aqui, si não for aqui ha de ser no ceo.
- 22 - Desde esse dia, contam, Kauará procurava todo o dia filha d'elle por meio da sua pajécagem.
- 23 - Filha d'elle, contam, foi descendo o rio de manhã cedo.
- 24 - Esse dia ella anoit.eceu em cima d'uma serra, a Lua saiu mais bonita para Ella, agora a sua luz lhe dansava nos olhos.
- 25 - Como estava rançada, contam. Dormiu logo.
- 26 - No meio da noite sonhou que tinha uma creança macho dono de todas as cousas.
- 27 - Corpo d'elle era claro, a sombra do dia n'elle apparecia de um para o outro lado.
- 28 - Quando acordou contam, o dia já vinha vermelhando, havia barulho dagua.
- 29 - Olhou, então, contam, para todos os lados, conheceu que a agua estava crescendo, que ella mesmo estava para ir ao fundo.
- 30 - Viu para baixo uma ilha, nadou para lá.
- 31 - Quando já queria chegar d'ella um peixe mordeu sua barriga, tirou d'ella alguma cousa.
- 32 - Já em terra, contam, sentiu sua barriga rasgada. Metteu dentro a mão, não sentiu nada.
- 33 - Como agua ia crescendo sempre, a ilha ia mergulhando tambem. quiz trepar numa arvore, não sabia.
- 34 - Nesse momento, contam, veio um caripira sentar junto d'ella n'uma arvore, ella então disse a elle:
- 35 - Caripira, vê minha desgraça, me leva contigo para cima d'essa arvore.
- 36 - Caripira, contam, respondeu:
- 37 - Sim, eu vou dar-te uma pussanga, esfrega com ella teu corpo, engole o resto.
- 38 - Assim, contam, ella fez, quando enguliu o resto da pussanga, virou guariba, trepou logo para cima da arvore.
- 39 - Seu pae já tinha visto que o filho de sua filha estava na terra.
- 40 - Elle jejuava, sondava para encontrar seu neto.

- 41 - Um dia, contam, elle viu por meio da sua sombra uma gente com cabeça de passaro.
- 42 - Seu coração aconselhou logo ir n'esse dia para o mato procurar seu neto.
- 43 - Assim, contam, elle fez, o dia já vinha vermelhando quando pegou suas frechas, foi para o mato.
- 44 - Todo animal que ia deparando pelo caminho elle pensava ser seu neto.
- 45 - Já na beira d'um igarapé, contam, elle encontrou aquella gente que tinha cabeça de passaro.
- 46 - Elle cantava como bacaco, fitando o Sol.
- 47 - O velho, seu avô, chegou-se junto d'elle. deixou suas frechas, disse:
- 48 - Meu neto, eu estou com fome, aqui está meu arco, minha. frecha, vae caçar para nós comermos.
- 49 - Elle, contam, falou assim sómente, depois voltou pelo caminho por onde tinha vindo, chegando um pouco longe parou, disse:
- 50 - Quem sabe se este é mesmo meu neto, vou experimentar si é mesmo elle.
- 51 - No mesmo instante, contam, virou lagarto, voltou.
- 52 - Quando a gente que tinha cabeça de passaro viu o teiu passar junto d'elle virar gente de verdade entesou o arco, frechou no teiu bem na cabeça.
- 53 - O teiu correu, deixou a frecha ahi mesmo quando chegou longe tornou a virar gente, disse:
- 54 - E' mesmo meu neto, quazi me mata.
- 55 - O neto do velho contam, foi matando o que encontrou diante d'elle.
- 56- Já com a noite elle chegou onde o velho, trazia caça porção, disse:
- 57 - Meu avô, aqui está minha embiara, tuas frechas são bôas, só escapou de mim um teiu porque a frecha saiu da sua cabeça.
- 58 - Muito bem, meu neto, vamos comer eu vou cosinhar tua embiara.
- 59 - O velho contam, cosinhou logo a embiara, depois disse:
- 60 - Meu neto vamos já comer, estou cançado, já quero dormir.
- 61 - Elles começaram comendo, ahi então, Contam, o moço viu ferida grande na cabeça do seu avô.
Perguntou
- 62 - Quem então fez essa ferida na tua cabeça?
- 63 - Elle respondeu:
- 64 - Uma daridari céga que bateu em mim.
- 65 - Sol queimou seus olhos, anda agora á tôa.
- 66 - Quando acabaram de comer o moço foi para o terreiro aprender a frechar bem, o velho entrou no quarto para sondar.
- 67 - Essa noite tudo apparecia bonito na sua imaginação.
- 68 - Viu filha d'elle já virada em guariba na ilha quazi a morrer de fome.
- 69 - De manhã, bem cêdo, contam, disse para seu neto:
- 70 - Meu neto, vamos salvar das aguas porção de bichos que já querem ir para o fundo.
- 71- Immediatamente, contam, elles embarcaram na canoa, desceram o rio.
- 72 - Quando chegaram na ilha agua estava já pelo meio da arvore.
- 73 - A guariba filha do velho estava magra, seus ossos appareciam bem.
- 74 - Elles querem agarral-a, ella pula para outra arvore.
- 75 - Assim andam atrás d' ella, o velho já está cançado, diz:
- 76 - Esta guariba não nos deixa chegar n'ella, vou atiral-a com uma pedra, apara-a nos teus braços para ella não se bater contra a canôa.
- 77 - Assim, contam, elles fizeram.
- 78 - O moço foi ficar de baixo da guariba, o velho atirou na guariba uma pedra.
- 79 - Quando ella vinha caindo abriu-se como tolda, escondeu o moço, ahi mesmo então virou-se gente.
- 80 - O velho desceu ligeiro, quando chegou dentro da canôa já encontrou sua filha gente, sua barriga já era grande, já tinha dentro seu filho.
- 81 - O velho, contam, remou logo para casa, quando chegou no porto disse para ella:
- 82 - Minha filha, vamos já para casa, tem lá comida para tu comeres.
- 83 - Quando a moça acabou de comer somno grande se pegou n'ella, acordou somente no sol do outro

dia, disse:

- 84 - Pahica, sonhei porção de coisas bonitas, são mesmo bonitas, vou contal-as para ti.
- 85 - Sonhei que este filho que tenho dentro de mim eu o tive em cima d'uma serra grande.
- 86 - Corpo d'elle era transparente, preto seu cabelo, veio fallando.
- 87 - Quando eu o tive os animaes vieram para junto d'elle alegral-o.
- 88 - Anoiteceu, meu filho tinha fome, meus peitos estavam secos, elle chorava.
- 89 - N'esse momento um bando de beija-flôres, com outro bando de borboletas trouxeram mel de flór, deram para elle.
- 90 - Elle calou-se logo, seu rosto alegrou-se, os animaes o lambiam de alegria.
- 91 - Como eu estava cançada deitei meu filho perto de mim, dormi.
- 92 - Quando acordei no outro dia meu filho estava longe de mim no comprimento de uma frecha.
- 93 - Quiz ir para junto d'elle, os animaes não me deixaram passar gritei por meu filho.
- 94 - Ahi mesmo então vi o bando das borboletas suspendel-o no ar, vir para meu lado.
- 95 - Quando chegaram junto de mim peguei n'elle, sobre mim pousaram as borboletas.
- 96 - Nesse momento os animaes me cercaram, pozeram-se em pé encostados em mim para- lambel-o.
- 97 - Eu senti ciume de meu filho, levantei-o na altura da minha cabeça, o peso dos animaes me derrubou, meu filho ficou suspenso nas azas das borboletas.
- 98 - Aqui eu acordei, ainda julguei verdadeiro meu sonho, olhei para toda parte para procurar meu filho.
- 99 - Já depois elle buliu dentro de mim, lembrei-me então de tudo.
- 100 - O velho escutou no meio de silencio grande sonho de sua filha, disse no fim:
- 101 - E' bonito mesmo teu sonho, minha filha.
- 102 - Tu não te lembras será da serra onde estiveste?
- 103 - Ella respondeu:
- 104 - Não, pahica, só o que eu sei é que o pé da serra nasce na beira do rio.
- 105 - O velho depois de ouvir o sonho de sua filha foi sondar por meio da sua pajéçagem.
- 106 - Elle viu que aquelle seu neto que ainda estava dentro de sua filha era o dono da terra.
- 107 - Essa noite era para sua filha tel-o.
- 108 - Depois de sondar veio para casa, a noite escondeu a terra.
- 109 - Somno grande agarrou-se n'elle, elle dormiu.
- 110 - Pelo meio da noite, contam, todo animal da terra acordou alegre, em sua alegria cantava bonito.
- 111 - Barulho como de vento se ouvia tambem pelo ceo.
- 112 - Era, contam, passaros que andavam procurando aquelle que tinha nascido.
- 113 - Já de manhã cedo, contam, o velho acordou-se espantado de ouvir barulho grande, perguntou aos animaes:
- 114 - Que então passa no meio de nós?
- 115 - Todos responderam:
- 116 - Nasceu Poronominare, dono da terra, dono do céo.
- 117 - Onde?
- 118 - Em cima da Serra do Jacami.
- 119 - Immediatamente, contam, o velho partiu para a Serra do Jacami, quando chegou no tronco não pode subir porque também porções de animaes estavam por lá.
- 120 - Elle virou-se, contam, Jacuruarú, subiu.
- 121 - Poronominare estava sentado no cimo da Serra com uma sarabatana na mão.
- 122 - Estava dividindo a terra, mostrando a cada animal seu logar.
- 123 - Assim, contam, anoiteceu, quando o outro dia apareceu tudo estava calado na Serra do Jacami, sómente a figura d'um jacuruaru grande estava encostado na pedra.
- 124 - Longe, para o lado em que o Sol se deita, a gente ouvia a cantiga da mãe de Poronominare.
- 125 - Era Ella, contam, que cantava, enquanto as borboletas a iam levando para o céo. (AMORIM, [1865], 1987, p.171-176, mantida a grafia original).

**ANEXO C - LETRA DA MÚSICA COMPOSTA PARA HOMENAGEAR OS
CONVIDADOS DO 1º ENCONTRO INTERÉTNICO DE SABERES INDIGENAS**

MIRA BARÉ (*João Paulo e Roberval*).

Kuiri yãnde yasú yapurasi
Yamucame arã penharã
Se anâma ita

Mira Baré kuntai wá Nheengatu (2 X)

Muiri penhê apekatu sui wara ita
Pekuarã kuri maie yané murasi

Muiri yãnde Baré muraita
Ya yubue yaiku yakuntai
Yane nheenga

Umbuesara ita myubuesara ita iru
Yakuarã kuri yakuntai yané nheenga
Tiara kuri resarai

Muiri penhê peiku waita ike
Pêrasu arã peirun yane manduaise
Tiaran kuri peresarai yandé

Kuiri yãnde awaa yasú pesuí ...
Kuekaturretê penharã peikutá ike.

POVO BARÉ

Agora nós vamos dançar
para mostrar para vocês
nossos parentes.

O Povo Baré falante do Nheengatu (2 X)

Todos vocês que são de longe
para vocês saberem como é a nossa dança.

Todos nós do povo Baré estamos
estudando a nossa língua.

Professor e estudante; estamos juntos
aprendendo a falar a nossa língua para
que nunca a esqueçamos.

Todos vocês que estão aqui
levarão a nossa lembrança
para não esquecer de nós

Agora nós já vamos de vocês...
Muito Obrigado aos que estão aqui!

ANEXO D – MODELO DO QUESTIONÁRIO

QUESTIONÁRIO SOCIOLINGÜÍSTICO

Nome e localização da Comunidade:
Entrevistador / Data da Entrevista:	Aquiles Santos Pinheiro / Entrevista realizada em: de de 2010.

ENTREVISTADO(A)	
Nome completo, Idade, Estado Civil e Etnia
Ano e lugar de nascimento:
Onde você se criou?
Se estudou, onde e até que série?
Há quanto tempo mora na comunidade? Onde morava antes?
Quantas pessoas moram na casa? (nome, grau de parentesco e idade).	1.....
	2.....
	3.....
	4.....
	5.....

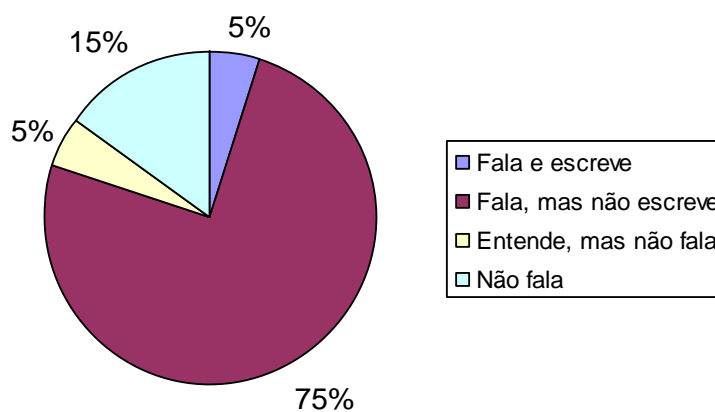
ANCESTRALIDADE	
Nome do pai, etnia e lugar de nascimento.
Nome da mãe, etnia e lugar de nascimento.
Nome do avô paterno, etnia e lugar de nascimento.
Nome da avó paterna, etnia e lugar de nascimento.
Nome do avô materno, etnia e lugar de nascimento.
Nome da avó materna, etnia e lugar de nascimento.

INFORMAÇÕES SOCIOLINGÜÍSTICAS	
Fala e escreve em Nheengatu?	<input type="checkbox"/> SIM <input type="checkbox"/> NÃO
Em que lugares e ocasiões?	a).....; b).....; c)..... d).....; e).....; f).....
Fala mas não escreve?	<input type="checkbox"/> SIM <input type="checkbox"/> NÃO
	Entende mas não fala? <input type="checkbox"/> SIM <input type="checkbox"/> NÃO
Gostaria de aprender a escrever?	<input type="checkbox"/> SIM Por que?..... <input type="checkbox"/> NÃO Por que?.....
Fala outra língua além do Nheengatu?	<input type="checkbox"/> SIM Qual?..... <input type="checkbox"/> NÃO
Com quem aprendeu a falar?	
Acha que saber falar o Nheengatu é importante para se identificar como indígena?	<input type="checkbox"/> SIM Por que?..... <input type="checkbox"/> NÃO Por que?.....
Ensina o Nheengatu a seus filhos?	<input type="checkbox"/> SIM Por que?..... <input type="checkbox"/> NÃO Por que?.....

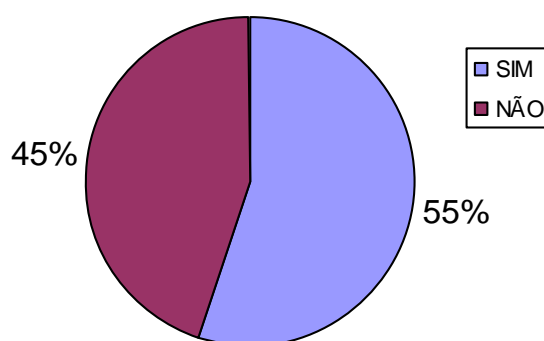
ANEXO E - TABULAÇÃO DOS QUESTIONÁRIOS

Resultado da aplicação de 20 questionários sobre a situação sociolinguística da comunidade indígena Cartucho.

CATEGORIAS	QT.
Fala e escreve	01
Fala, mas não escreve	15
Entende, mas não fala	01
Não fala	03
Total	20



QUESTÃO	RESPOSTAS	
Ensina o Nheengatu para seu filho?	SIM	NÃO
Total	11	09



ANEXO F - CONVENÇÕES

Neste trabalho, foram utilizadas as convenções propostas por Aline Cruz (2011), na sua tese de doutorado, onde na representação fonológica, simbolizada por barras duplas //, as fronteiras de morfemas são indicadas por hífen (-). A representação fonética é apresentada entre colchetes [] com divisão silábica e marcação do acento. A representação dos grafemas utilizados na escrita do Nheengatu é feita entre < >, o mesmo símbolo é usado para tratar de formas escritas em documentos que registram fases anteriores do desenvolvimento do sistema.

DISTINÇÃO ENTRE FONEMAS (pares análogos)	GRAFEMAS (forma escrita)	REPRESENTAÇÃO FONOLÓGICA	REPRESENTAÇÃO FONÉTICA	TRADUÇÃO
/p/ vs. /m/ (oclusivas surdas)	<pirá>	/pi'ra/	[pi.'ra]	peixe
	<mirá>	/mi'ra/	[mi.'ra]	árvore
/p/ vs. /b/ (oclusivas surdas)	<upa>	/u-'paua/	[u.'pa]	acabar
	<ubá>	/'uba/	['u.ba]	canoa
[t] vs. [d] (oclusivas surdas)	<pinda>	/pĩ'Ta/	[pĩ.'da]	anzol
	<upita>	/u-pi'ta/	[u.pi.'ta]	ficar
/t/ vs. /n/ (oclusivas surdas)	<tupã>	/tu'pana/	[tu.'pã]	santo ou (deus)
	<unupa>	/u-nu'pa/	[u.nu.'pa]	bater
/k/ vs. /g/ (oclusivas surdas)	<apiga>	/a.pi.'ga/	[a.pi.'ga] ~ [pi.'ga]	homem
	<uwapika>	/u-uapika/	[wa.'pi.ka]	sentar
/k/ vs. /ŋ/ (oclusivas surdas)	<muka>	/mu'ka/	[mu.'ka]	espingarda
	<umunhã>	/u-mu'ŋã/	[u.mu.'ŋã]	fazer
/t/ vs. /r/ (oclusivas surdas)	<ita>	/i'ta/	[i.'ta]	pedra
	<ira>	/i'ra/	[i.'ra]	mel
/b/ vs. /m/ (oclusivas surdas)	<umbaa>	/ũ'Pa/	[ũ.ba./a] ~ [ũ.'ba]	negação de enunciado
	<umaã>	/u-'mã/	[u.mã.'ã]	ver
/b/ vs. [w] < /u/ (oclusivas sonoras)	<imbira>	/i-mẽ'Pira/	[ĩ.'bi.ra]	filho
	<kiwira>	/ki'ui'ra/	[ki.'wi.ra]	irmão mais velho de mulher
[d] vs. [n] (oclusivas sonoras)	<yande>	/iã'Te/	[jã.'dɛ] ~ [ŋã.'dɛ]	1PL (pronome)
	<yane>	/iane/	[jã.ne-] ~ [ŋã.ne-] ~ [ŋã.'nɛ] ~ [jã.'nɛ]	prefixo de primeira pessoa plural da série estativa
[d] vs. /r/ (oclusivas sonoras)	<pinda>	/pĩ'Ta/	[pĩ.'da]	anzol
	<pirá>	/pi'ra/	[pi.'ra]	peixe
[g] vs. /ŋ/ (oclusivas sonoras)	<puranga>	/pu'rãKa/	[pu.'rã.ga]	ser bonito
	<piranha>	/pi'raŋa/	[pi.'rã.ŋa]	peixe do tipo piranha

Fonte: Adaptado de Aline Cruz (2011).

OPOSIÇÃO ENTRE VOGAIS ORAIS (pares mínimos) (análogos)	FONEMAS (forma escrita)	REPRESENTAÇÃO FONOLÓGICA	REPRESENTAÇÃO FONÉTICA	
/a/ vs. /e/	<ukua katu>	/u-'kua ka'tu/	[u.'kua ka.'tu]	estar.bem
	<kue katu>	/kueka'tu/	['k ^w ε.ka.'tu]	mensagem
/a/ vs. /i/	<awa>	/a'ua/	[a.'wa]	alguém/pessoa
	<awi>	/a'ui/	[a.'wi]	agulha
/a/ vs. /u/	<umundu>	/u-mũ'Tu/	[u.mũ.'du]	mandar
	<umunda>	/u-mũ'Ta/	[u.mũ.'da]	roubar
/e/ vs. /u/	<ike>	/i'kε/	[i.'kε]	aquí
	<iku>	/i'ku/	[i.'ku]	estar
/i/ vs. /u/	<piranga>	/pi.'rã.Ka/	[pi.'rã.ga]	ser vermelho
	<puranga>	/pu.'rã.Ka/	[pu.'rã.ga]	ser bom
/e/ vs. /i/	<ae>	/a'e/	[a.'ε]	3SG (pronome)
	<ai>	/a'i/	[a.'i]	preguiça

Fonte: Adaptado de Aline Cruz

OPOSIÇÃO ENTRE VOGAIS NASAIS (pares mínimos) (análogos)	GRAFEMAS (forma escrita)	REPRESENTAÇÃO FONOLÓGICA	REPRESENTAÇÃO FONÉTICA	
/a/ vs. /ã/	<kãwera>	/kã'uεra/	[kã.'wε.ra]	osso
	<kawera>	/ka'uεra/	[ka.'wε.ra]	bêbado
/e/ vs. /ê/	<seê>	/sê/	[sê.'ê]	doce
	<pee>	/pe/	[pe.'ε]	caminho
/i/ vs. /ĩ/	<ti.ĩ>	/tĩ/	[ti.'ĩ]	nariz
	<ti>	/ti/	[ti]	NEG.
/u/ vs. /ũ/	<upeyu>	/u-pe'u/	[u.pe.'ju]	soprar
	<piũ>	/upi.'ũ/	[pi.'jũ]	pium (inseto)

Fonte: Adaptado de Aline Cruz

Na representação dos fonemas vocálicos, nasais e consonantais, utilizei a proposta de Taylor ([1985], 2008).

Fonemas vocálicos orais			
	Anterior		Posterior
Alto	/i/		/u/
Médio	/e/		
Baixo		/a/	

Fonemas vocálicos nasais			
	Anterior		Posterior
Alto	/ĩ/		/ũ/
Médio	/e/		
Baixo		/ã/	

Fonemas Consonânticos				
	Labiais	Alveolares	Palatais	Velares
Oclusivas	/p/ p	/t/ t		/k/ k /kw/ kw
Oc. pré-nasalizadas	/mb/ mb	/nd/ nd		/ng/ ng /ngw/ ngw
Nasais	/m/ m	/n/ n	/ñ/ nh	
Sibilantes		/s/ s	/š/ x	
Vibrante		/r/ r		
Vocálicas	/w/ w		/y/ y	

Fonte: Adaptado de Gerald Taylor ([1985], 2008).