

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CRISTIANE HELENA SILVA DE OLIVEIRA

**NECROPOLÍTICA LINGUÍSTICA: SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA DA LÍNGUA  
TENETEHARA NAS ALDEIAS DO GUAMÁ**

BELÉM/ PA

2018

CRISTIANE HELENA SILVA DE OLIVEIRA

**NECROPOLÍTICA LINGUÍSTICA: SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA DA LÍNGUA  
TENETEHARA NAS ALDEIAS DO GUAMÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de concentração Estudos Linguísticos, sob a orientação da Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves.

BELÉM/ PA

2018

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

- O48n Oliveira, Cristiane Helena Silva de.  
Necropolítica Linguística : silenciamento e resistência da língua Tenetehara nas aldeias do  
Guamá / Cristiane Helena Silva de Oliveira, . — 2018.  
x, 105 f. : il. color.
- Orientador(a): Profª. Dra. Ivânia dos Santos Neves  
Dissertação (Mestrado) - , , Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
1. Língua indígena. 2. Necropolítica. 3. Política linguística. 4. Necropolítica linguística. 5.  
Tenetehara. I. Título.

CDD 410

---

CRISTIANE HELENA SILVA DE OLIVEIRA

**NECROPOLÍTICA LINGUÍSTICA: SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA DA LÍNGUA  
TENETEHARA NAS ALDEIAS DO GUAMÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de concentração Estudos Linguísticos, sob a orientação da Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves.

Aprovada em: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves – Orientadora  
Universidade Federal do Pará

---

Profa. Dra. Ângela Fabíola Alves Chagas  
Universidade Federal do Pará

---

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

BELÉM/ PA

2018

*Todo dia a Necropolítica age e um de nós cai!*

Cristiane Oliveira

*Mas...*

*“Onde há poder, há resistência.”*

Michel Foucault

## DEDICATÓRIA

Memórias nunca se vão, pois todos somos uma memória.

Gostaria de dedicar essa dissertação para a minha avó que partiu no percurso da minha escrita, a esta mulher que falava “arvre” quando queria que entendêssemos “árvore”. Para ela toda “tartaruga” era “jabota”, todo “copo” era “caneco”, todo “menino” era “mininu” e quando eram vários era “canalha”. Minha Vó que passou a vida com uma “inxada” nas mãos e os pés fincados na roça e depois no “gapó”. Vovó fez muita farinha, “prantô” muito “feijão” e com a ajuda do Seu Raimundo, meu avô, alimentou nove filhos e tantos netos que adotou no decorrer da sua vida.

Quis viver e morrer no interior, mas, infelizmente, a idade chega para todos. Veio para a capital e morreu dependendo de um sistema que ainda escolhe quem morre e quem vive. Um AVC, dois dias em um corredor de UPA, a internação por mandado judicial, mais um mês de luta e uma partida. Vovó morreu como nasceu... Uma excluída social. Uma resistente. Uma vítima em potencial para todos os tipos de preconceitos, inclusive o linguístico.

Rosa Eduvigens da Silva era descendente de índio com negro. Pobre. Idosa. Trabalhadora rural que “não sabia falar”, mas que guardava em seu baú de pensamentos e memórias grandes narrativas e ensinamentos que fez questão de repassar a nós. E, dessa forma, mesmo sem notar, repassou seus saberes, fez o poder circular e garantiu mais anos ou décadas de resistência da sua comunidade. E é assim que quero me lembrar da minha Mãe Rosa, uma resistência. Vai em paz, Vovó!

E continuamos...

Três meses depois o Seu Raimundo também se despediu de nós e do mesmo jeito: um AVC, corredor de hospital, internação e a morte. Ainda sinto o cheiro da “porronca” e escuto os passos daquele homem de 1,90m. Tomara que mãe Rosa o tenha recebido bem. Vai em paz, Vovô!

Partiram para ensinar que todo dia é dia de resistir, apesar da dor. Obrigada!

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, minha pesquisa é meu manifesto.

Agradeço a todos que estiveram do mesmo lado da “trincheira” e ecoaram o #ELENÃO de uma maneira poucas vezes ouvida neste país de hipocrisia, que se esconde atrás de uma “democracia” excludente. Agradeço aos meus professores que lutaram até o fim para que armas fossem trocados por livros. Agradeço aos meus colegas LGBTI's que pagam sua felicidade com a própria vida. Agradeço a cada mulher brasileira que não se identificou com a “recatada e do lar” e saiu de sua casa para LUTAR. Agradeço aos meus amigos de universidade que mais uma vez mostraram que é na base que se começa uma revolução. Agradeço a cada amigo periférico que mesmo cercado de criminalidade optou pela paz. Agradeço a cada religioso que aprendeu que o estado é LAICO e não uma extensão da sua igreja. Agradeço a cada negro que disse “não voltarei para a senzala”. Agradeço a cada um que acolheu uma luta pelo outro, olhou para o lado e viu que vidas importam. Agradeço aos indígenas que resistiram 500 anos a um poder de exclusão e genocídio e agora estão mais uma vez na linha de fogo do poder de morte. Agradeço a Marielle Franco, Mestre Môa, Charlione Lessa, e tantos outros que agora imortalizaram seus “PRESENTES!” em todas as minhas lutas.

Por fim, agradeço a minha família por me aceitar como sou e lutar pela minha vida, obrigada mamãe, papai, irmãos e cunhada. Agradeço aos meus sobrinhos Karoline, Pedro, Débora e Paula por quem vou lutar para terem um futuro melhor. Agradeço a Raíssa, minha companheira de luta e vida. Agradeço aos meus amigos próximos pela acolhida e luta. Luta que está apenas no início. Então, que sigamos em frente, vivamos o luto, viremos a página e **VAMOS RESISTIR TODOS JUNTOS!** E “**VERÁS QUE UM PROFESSOR NÃO FUGE A LUTA!**”

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Terra Indígena Alto Rio Guamá .....	20
Figura 2. Terra Indígena Alto Rio Guamá e a Invasão da Fazenda Mejer .....	22
Figura 3. Notícia sobre reintegração de posse.....	23
Figura 4. Travessia do Rio Guamá.....	25
Figura 5. Mapa da Aldeia Sede .....	26
Figura 6. Cacique Naldo Tembé.....	30
Figura 7. Bewãri Tembé .....	31
Figura 8. Postagem Facebook Bewãri Tembé .....	32
Figura 9. Convite para Festa da Moça .....	33
Figura 10. Kúza Tembé.....	35
Figura 11. Lavando Envira .....	377
Figura 12. Kúza confeccionando adereços para a Festa do Moqueado .....	37
Figura 13. Dança na Festa do Moqueado .....	38
Figura 14. Félix Tembé .....	39
Figura 15. Línguas do Brasil (IPOL, 2016) .....	57
Figura 16. Línguas Indígenas (IBGE, 2010) .....	57
Figura 17. Ailton Krenak apresentando o programa "Índios no Brasil" .....	66
Figura 18. Linda Tuhiwai Smith .....	68
Figura 19. Pequenos indígenas em internato Jesuíta .....	69
Figura 20. Capa Diretório de Pombal .....	91
Figura 21. Bewãri Tembé no lançamento em Belém do livro Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara.....	97
Figura 22. Cartaz da Animação "A história de Zahy" .....	98
Figura 23. Cartaz do Documentário "A Batalha do Livramento" .....	98



## RESUMO

Neste trabalho trazemos o conceito de Necropolítica do camaronês Achille Mbembe tangenciado para a linguística a fim de evidenciar silenciamentos linguísticos ocorridos com as sociedades indígenas brasileiras, mais especificamente os ocorridos com a sociedade indígena Tenetehara. Assim sendo, para nortear esta pesquisa trabalhamos com o objetivo de promover uma análise discursiva acerca das práticas de silenciamento linguístico vivenciadas pelos indígenas Tembétetehara. Este trabalho está dividido em três capítulos, no primeiro, buscamos apresentar as sujeitas e sujeitos da pesquisa e suas relações com sua língua e cultura, através de uma série de observações e memórias das pesquisas de campo realizadas desde 2015 e de autores como Geertz (2008), cujas reflexões sobre etnografia nos ajudam a fazer pesquisa de campo. Também tomamos como referência Galvão; Wagley (1961), Meira (2017), Gomes (2002), Neves; Cardoso (2015) e Valente (2017) que dedicaram suas pesquisas ao estudo das sociedades indígenas. No segundo, trouxemos algumas teorias da linguística e do discurso para discutir o poder que a língua pode exercer em uma comunidade, sociedade, povo ou população, a partir de Foucault (1996; 2008), Bagno (2007), Scherre (2005), Savedra; Lagares (2012) e Oliveira (2001). Com Fabian (2013) e Neves (2018) propusemos uma discussão sobre a noção de tempo ocidental e tempo cosmológico, a partir do cotejamento das narrativas de origem das línguas nas perspectivas do povo Makurap (Silva, 2003) e da Bíblia. A segunda divisão teórica trata especificamente das sociedades indígenas e de como os Tenetehara foram silenciados nas Aldeias do Guamá, para estas análises, nos fundamentamos em Neves; Carvalho (2014) e Mignolo (2008) e procuramos discutir o conceito de colonialismo. Barreto (1998) e Fiorin (2000) ilustram como a língua indígena tupi era vista dentro da literatura brasileira. Para finalizar, colocamos em discussão as formulações de Biopolítica propostas por Foucault (1988; 1996; 2000) e retomadas por Mbembe (2016), que analisam o poder do soberano, aniquilação dos corpos e Necropolítica. E, por fim, e como não deveria faltar, as vozes indígenas são representadas pelos próprios indígenas Krenac (1999), Smith (2016) e Tembétetehara (2017). Os achados iniciais apontam que trazer o conceito de Necropolítica para uma discussão linguística é extremamente desafiador.

**Palavras-chave:** Língua Indígena. Necropolítica. Política Linguística. Necropolítica Linguística. Tenetehara.

## RESUMEN

En este trabajo traemos el concepto de Necropolítica del camerunés Achille Mbembe tangenciado para la lingüística a fin de evidenciar silenciamientos lingüísticos ocurridos con las sociedades indígenas brasileñas, más específicamente los ocurridos con la sociedad indígena Tenetehara. Así, para orientar esta investigación trabajamos con el objetivo de promover un análisis discursivo acerca de las prácticas de silenciamiento lingüístico vivenciadas por los indígenas Tembé-Tenetehara. Este trabajo está dividido en tres capítulos, en el primero buscamos presentar las sujetas y sujetos de la investigación y sus relaciones con su lengua y cultura, a través de una serie de observaciones y memorias de las investigaciones de campo realizadas desde 2015 y de autores como Geertz (2008) que con la antropología trae en su estudio una perspectiva innovadora sobre el "cómo" hacer investigación de campo. También tomamos como referencia Galvão; Wagley (1961), Meira (2017), Gomes (2002), Neves; Cardoso (2015) y Valente (2017) que dedicaron sus investigaciones y al estudio de las sociedades indígenas. En el segundo tramos las teorías de la lingüística y del discurso para discutir el poder que la lengua puede ejercer en una comunidad, sociedad, pueblo o población, a partir de Foucault (1996; 2008), Bagno (2007), Scherre (2005), Savedra; Lagares (2000) y Oliveira (2001). Con Fabian (2013) y Neves (2018) buscamos una pequeña discusión sobre la noción de tiempo occidental y tiempo cosmológico, siendo que la ilustración con las narrativas del origen de las lenguas fueron hechas a través de los recortes en los textos de Silva (2003) y la Biblia. La segunda división teórica trata específicamente de las sociedades indígenas y de cómo los Tenetehara fueron silenciados en las Aldeas del Guamá. Con Neves; Carvalho (2014) y Mignolo (2008) introducimos el concepto de colonialismo. Barreto (1998) y Fiorin (2000) ilustran cómo la lengua indígena tupí era vista dentro de la literatura brasileña. Foucault (1988, 1996, 2000) y Mbembe (2016) traen la discusión de Biopolítica, poder del soberano, aniquilación de los cuerpos y Necropolítica, respectivamente. Y, por fin, y como no debería faltar, las voces indígenas son representadas por los propios indígenas Krenac (1999), Smith (2016) y Tembé (2017). Los hallazgos iniciales apuntan que traer el concepto de Necropolítica para una discusión lingüística es extremadamente desafiante.

**Palabras clave:** Lengua Indígena. Necropolítica. Política Lingüística. Necropolítica Lingüística. Tenetehara.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
<b>CAPÍTULO 01 - GOSTO DE SENTIR A MINHA LÍNGUA ROÇAR AS LÍNGUAS TUPI .....</b>	<b>16</b>
1.1. GEDAI, onde tudo começou .....	18
1.2. As fronteiras da TIARG: interdição e resistência .....	19
1.2.1. 40 anos de interdição: a Fazenda Mejer .....	22
1.3. A Aldeia Sede.....	24
1.3.1. Futebol ou Briga de galo? .....	27
1.4. Sujeitos e sujeitas da pesquisa .....	29
<b>CAPITULO 02 - SOBRE NÃO FALAR A MESMA LÍNGUA: ENTRE OS MAKURAP E A TORRE DE BABEL.....</b>	<b>41</b>
2.1. Língua e Poder .....	42
2.2. Discurso, tempo e loucura.....	46
2.2.1. A criação dos Makurap e dos cristãos.....	50
2.2.2. Sam, Cam e Jafé e o surgimento das línguas para os Makurap .....	53
2.3. Política Linguística: pequeno panorama histórico .....	56
2.4. Política linguística no Brasil.....	57
2.5. Política linguística indígena: soluções aplicáveis .....	60
2.6. “A língua é uma chave para entrar na cultura”: o que falam os indígenas .....	65
<b>CAPÍTULO 03 - NECROPOLÍTICA: O QUE É, COMO SE FAZ .....</b>	<b>71</b>
3.1. O espaço como processo do Necropoder .....	75
3.2. A Necropolítica dos nomes: entre grafias e significados .....	80
3.3. Necropolítica Linguística: Pombal e a literatura, os poderes do Brasil .....	85
3.4. A língua Tenetehara e a Necropolítica Linguística .....	92
3.4.1. Indígenas e Coprodutores: outras formas de resistência .....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>100</b>
REFERÊNCIAS.....	102

## INTRODUÇÃO

Trago nesta pesquisa um pouco de mim, pois acredito que há um momento em que pesquisa e pesquisador precisam se fundir para que tudo faça um mínimo de sentido. Ainda não conhecia direito a obra intelectual de Clifford Geertz, quando, em 2015, fiz minha primeira viagem de campo à aldeia sede dos Tembé-Tenetehara do Guamá, mas foi exatamente nessa viagem que desfrutei de sua teoria, me “aculturei” por alguns dias e seguindo ao conselho sábio de minha orientadora “seguí cada passo que os indígenas davam”. Desta forma, não dei um passo sem que eles se movessem primeiro e, seguindo este caminho, passei pelo que talvez tenha sido minha primeira “briga de galo”<sup>1</sup>.

Certa tarde, estávamos olhando o campo de futebol em frente a casa em que havíamos nos hospedado, nele estavam as indígenas jogando futebol e eu quis me aproximar mais. Nesta aproximação fui convidada para jogar também, a minha vontade era de recusar, pois estava com muita vergonha e fazia tempo que eu não jogava, mas me arrisquei e joguei. Foram longos 60 minutos de muita adrenalina e excitação, gostei de estar ali, me senti aceita entre aquelas mulheres, e por um momento me senti uma indígena também. Depois desse jogo, as meninas já sabiam meu nome e me tornei convidada para as peladas dos sábados à tarde. E todas as vezes em que voltei à aldeia Sede fui convidada para participar das partidas de futebol.

Estar no meio e ser reconhecida pelos indígenas era algo extremamente importante para que minha pesquisa fosse realizada, agora eu realmente tinha um papel no meio de todas aquelas pessoas e, nesse momento, a Terra Indígena Alto Rio Guamá deixava de ser somente um mapa em um pedaço de papel ou em uma tela de computador, e passava agora a ser real, com todos os 280.000 ha de extensão e toda sua hibridez de seres humanos e narrativas.

---

<sup>1</sup> Em seu livro “Interpretação das culturas” (2008) Clifford Geertz dedica um capítulo para descrever sua aceitação e de sua mulher dentro de uma comunidade Balinesa, na qual realizavam sua pesquisa de campo. Para isso descreve em “Um jogo absorvente: notas sobre a Briga de Galo Balinesa” como correu da polícia de Bali para fugir de uma batida em uma rinha de galo, proibidas por lei naquele lugar. Geertz explica que foi esse episódio que o tornou um ser aceitável e não invisível para os balineses, pois o ato de correr, de forma natural, junto com os balineses, mostrou para todos sua abertura e disponibilidade para as “leis” e “regras” do lugar. E naquele momento Geertz “deixou de ser um homem branco” diante de tantos negros, e passou a ser um igual.

A Terra Indígena Alto Rio Guamá – TIARG, morada dos indígenas Tembé-Tenetehara, começou a ser delimitada no ano de 1945, com um decreto de doação da terra feito pelo interventor Magalhães Barata. Ele atendeu uma solicitação do SPI – Serviço de Proteção ao Índio, e doou a terra para os Tembé e outros povos: Timbiras, Guajá, Kaapor e trabalhadores da região. A TIARG está localizada no nordeste do estado do Pará, entre a margem direita do rio Guamá e a margem esquerda do rio Gurupi, no limite do estado do Pará com o Maranhão, nos municípios de Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas. Ao sul, a TIARG faz fronteira com a Terra Indígena Alto Turiaçu, localizada no estado do Maranhão. Muitas narrativas ainda são contadas sobre a TIARG, dentre elas, a memória da separação dos Tembé-Tenetehara, que ocorreu por conta da estrada da Fazenda Mejer que atravessou a TIARG e fez com que os indígenas do Gurupi e do Guamá vivessem separados, foram anos de separação e silenciamento de práticas.

Os indígenas do Gurupi viviam mais isolados e, por isso, conseguiram manter muitas de suas práticas culturais, no entanto, isso não ocorreu com os indígenas do Guamá que tiveram quase todas suas práticas culturais silenciadas de maneira brutal e predadora. As narrativas contadas hoje pelos indígenas dão conta de explicar as brutalidades que foram sofridas por eles, inclusive, quando falam de sua língua, que, assim como aconteceu com as outras práticas culturais foi mais preservada nas Aldeias do Gurupi e silenciada nas Aldeias do Guamá. Entretanto, hoje há um esforço muito grande para que a Língua Tenetehara faça mais uma vez parte do cotidiano de todos os indígenas do Guamá, e essa resistência tem aparecido bastante nas narrativas contadas por eles.

Além disso, aprendi convivendo com os Tembé-Tenetehara que uma narrativa nunca é somente uma narrativa, pois ela trará em sua essência a certeza de ser um saber e o peso de uma memória, além de ser uma resistência diante desse emaranhado de papel e pingos de tinta que desenham as letras. Nesse sentido, narrar suas memórias foi por muito tempo uma forma bem comum desses indígenas repassarem seus conhecimentos, mas que foi engolida junto com a chegada da “civilização” e seus instrumentos tecnológicos. Quando cheguei, em 2015, na aldeia sede presenciei a luta da aldeia para que suas crianças voltassem a narrar suas histórias na língua Tenetehara. O professor Bewari e a professora Kúza se empenhavam para atrair crianças e adultos para aprender aquela língua que ficou por tanto tempo silenciada.

Naquele momento, minha pesquisa estava voltada para o conflito de terras que se deu por muitos anos dentro do território da Terra indígena Alto Rio Guamá, mas em uma conversa com a professora Kuzá, ela solicitou ajuda para que materiais em língua Tenetehara chegassem em formato mais tecnológico até as casas de seus alunos. Por muito tempo raciocinei sobre essa possibilidade de trabalhar com tecnologia e a língua Tenetehara, no entanto, ao terminar minha graduação vi que tal trabalho exigiria muito esforço, e, principalmente, muito tempo e materiais mais sofisticados que um gravador e a vontade de fazer.

Além disso, pude perceber que a língua Tenetehara foi silenciada por muitos anos e, enquanto prática cultural, foi pouco estudada pelos pesquisadores de Letras, os quais, em sua maioria, se debruçam em estudos descritivos que, embora úteis em diferentes aspectos, ainda sim, fazem parte da descrição pura e somente. De modo que, quando entrei no mestrado da UFPA, meu projeto era o de trabalhar com a narrativa de origem do povo Tembé-Tenetehara, no entanto, mais uma vez a pesquisa se enlaçou em mim e ela me disse o que queria que eu fizesse. E foi assim que, em uma aula de análise do discurso, ouvi pela primeira vez alguém falar do Diretório de Pombal<sup>2</sup> e algo me tocou para que eu trouxesse nas minhas memórias a aula que minha orientadora tinha ministrado no semestre anterior sobre um novo conceito desenvolvido pelo camaronês Achille Mbembe: Necropolítica. Naquela aula de análise do discurso, minha mistura de memórias, minha paixão por política e meu desejo de expor as vozes indígenas que residem em uma morada de silêncio e resistência deram origem à Necropolítica Linguística.

Para o novo tema foi imprescindível mergulhar no mar das memórias indígenas, embarcamos em uma viagem sem volta através de uma correnteza de saberes e lições de resistência, pois não era intenção provar que os indígenas sofreram com a chegada dos portugueses, com a explosão da ditadura ou com a interferência dos não-índios em seus costumes e suas línguas. Essa nova categoria teórica, que decidimos chamar de Necropolítica Linguística, surgiu para falar e não mais silenciar a forma como os abusos foram e ainda são sofridos pelos povos

---

<sup>2</sup> O Diretório de Pombal, ou Diretório dos Índios, foi elaborado em 1755, mas só se tornou público em 1757. É um documento que expressa importantes aspectos da política indígena do período da história de Portugal e do Brasil denominado pombalino. Esse nome deriva do título nobiliárquico de Sebastião Joseph de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal, poderoso ministro do rei de Portugal D. José I. Mendonça Furtado, que assina a redação dos 95 artigos deste regimento, era irmão do Marquês e com ele trocou significativa correspondência sobre a administração do Grão-Pará e Maranhão, Estado que governava.

indígenas, assim como mostrar que por detrás de um discurso de ajuda (como foi com o governo na época do SPI) podem se esconder atitudes de humilhação. E, por fim, a Necropolítica Linguística, apesar de seu nome fazer referência à morte, surge como um conceito que visa expor um problema vivo, quando se trata de disputa pelo poder, quando a hegemonia “branca” fala mais alto e quando a sociedade, dentro de suas contradições, tem uma visão deturpada dos povos indígenas. No entanto, bem mais que isso tudo, tratamos de Necropolítica Linguística para que fique bem marcado que o silêncio existiu, mas que vozes também ecoaram, assim como ainda ecoam.

Assim sendo, para nortear nossa pesquisa, trabalhamos com o objetivo de promover uma análise discursiva acerca das práticas de silenciamento linguístico vivenciadas pelos indígenas Tembé-Tenetebara. Para tanto, no primeiro capítulo, trazemos minha experiência de campo e apresentamos os indígenas Tembé-Tenetebara, sujeitas e sujeitos desta pesquisa, assim como buscamos apresentar suas relações com o seu território, sua língua e cultura, através de uma série de observações e memórias das pesquisas de campo realizadas desde 2015.

No segundo capítulo, são trazidas as implicações políticas e sociais do uso da língua, evidenciando os discursos de poder que podem vir a ser os divisores de classes sociais dentro de uma sociedade. Ainda no segundo capítulo traçamos um pequeno panorama histórico do surgimento da língua, exemplificado através de narrativas consideradas históricas, pelas perspectivas cosmológicas cristã e indígena Makurap. Nosso referencial teórico tem como base alguns conceitos provenientes da Sociolinguística e da Análise do Discurso, com intuito de discutir o poder que a língua pode exercer em uma comunidade, sociedade, povo ou população, e é a partir deste referencial que trazemos uma discussão sobre discurso e recorrências, assim como um panorama histórico da linguística e das políticas linguísticas que cercam o uso da língua portuguesa. Ainda no segundo capítulo, buscamos uma pequena discussão sobre a noção de tempo ocidental e tempo cosmológico a partir de narrativas sobre a origem das línguas, e através dos recortes dos textos de Silva (2003) e da Bíblia. E, por fim, e como não deveria faltar, as vozes indígenas são representadas neste trabalho pelos próprios indígenas Krenac (1999), Smith (2016) e Tembé (2017), de etnias distintas com falas proferidas em tempos diferentes, mas convergindo em assunto: a língua indígena.

Já no terceiro capítulo, buscamos esclarecer o histórico da língua Tenetehara, feito através de relatos em entrevistas gravadas e transcritas, evidenciando, assim, a voz dos indígenas e trazendo à tona suas perspectivas e experiências; também é quando começamos a tratar especificamente do conceito de Necropolítica e a aplicação da nossa nova categoria teórica: a Necropolítica Linguística. Através de autores que tratam dos assuntos mais voltados para as sociedades indígenas e de como a língua Tenetehara foi silenciada nas Aldeias do Guamá, respectivamente, nossos argumentos circulam em torno de uma discussão mais abrangente sobre todos os povos indígenas da Latino América. E é no bojo dessas discussões que o conceito de colonialismo surge como uma maneira de explicar as táticas ainda recorrentes de marginalização de alguns povos da América. Ainda neste capítulo buscamos integrar a discussão sobre como a língua Tupi foi vista e discutida por muitos anos na literatura brasileira e por autores considerados nacionalistas. O terceiro capítulo, por outro lado, aborda a discussão sobre Biopolítica, poder do soberano, aniquilação dos corpos e Necropolítica.

E, por fim, em todos os capítulos, buscamos mostrar que os indígenas Tembé-Tenetehara foram submetidos ao processo da Necropolítica Linguística, que é autoritário, excludente e totalmente nocivo às suas práticas culturais e languageiras, além de constituir uma ferida em processo constante de cura. Deste modo, podemos perceber que a Necropolítica Linguística existiu/existe e estrategicamente vem silenciando povos, nações, culturas e línguas, apesar da resistência já demonstrada pelos povos indígenas. Com este trabalho defendemos a ampliação dos olhares sobre os discursos de silenciamento propagados sobre a língua indígena Tenetehara para que possam ser inibidos antes que causem mais prejuízos.



## **CAPÍTULO 01 - GOSTO DE SENTIR A MINHA LÍNGUA ROÇAR AS LÍNGUAS TUPI**

Neste capítulo, apresentamos as sujeitas e sujeitos da pesquisa, a intenção é mostrar os significados que cada um tem neste trabalho. O relatório das memórias é feito através do meu diário de campo produzido entre os anos de 2015 a 2017.

Os Tembé são um povo que acumula quase 400 anos de contato com o não-índio, de uma história que se estende, talvez, desde 1615, “[...] quando uma expedição francesa encontrou os ‘Pinariens’, um possível grupo Tenetehara, no alto rio Pindaré (afluente do Mearim), no que é hoje o Estado do Maranhão.” (MEIRA, 2017, p. 47). Ainda, segundo Meira (2017), a catequese desses indígenas foi iniciada em 1657 e teve seu fim em 1759, quando os Jesuítas foram expulsos, e só então o Estado português passa a querer controlar diretamente os territórios indígenas.

Após a partida dos jesuítas, o controle do Pindaré passou, ao fim do século XVIII, às mãos das autoridades civis, as quais, para atrair os índios, dividiram o território Tenetehara em “Diretorias”, onde se fundariam “Colônias”. Esta abordagem, contudo, não teve êxito: nenhum diretor foi nomeado e poucos índios foram atraídos para as “Colônias”. Além disso, não índios foram-se estabelecendo na área Tenetehara, fundando povoados (Sapucaia, Santa Cruz); alguns Tenetehara se aproximaram deles e começaram a colaborar na extração de copaíba e borracha (GALVÃO, WAGLEY, 1961:23-25). (MEIRA, 2017, p. 47).

Mesmo depois do contato já estabelecido, nas décadas em que não existiam demarcações de territórios, os indígenas, que viviam próximo ao litoral atlântico, migravam de maneira muito intensa, e com os Tembé-Tenetehara não foi diferente. Segundo Gomes (2002),

[...] Por volta da terceira década do século XIX, desencadeou-se a migração de grupos Tenetehara rumo oeste, para o Rio Gurupi, na atual fronteira entre os estados do Maranhão e Pará, e além, para os altos cursos dos Rios Capim e Guamá, então eles ganharam o nome de Tembé [...] (GOMES, 2002, p. 49).

Uma das primeiras transcrições de entrevista que fiz sobre os Tembé-Tenetehara, dizia respeito a sua história de contato com os não-índios. A narrativa relatada pelo Cacique Naldo Tembé dá ênfase aos processos de identificação determinados pelos governos da época.

Eu considero, pelas histórias, que a identificação do povo Tembé foi com o regatão, comerciantes que iam negociar produtos e utilizavam como transporte os barcos, canoas, etc., e foram esses comerciantes que alertaram o governo para a presença de um povo indígena no Alto Rio Guamá e acho que foi através desse alerta que o governo veio nos identificar, no entanto, nesse intervalo antes da identificação, sofremos muita influência do povo branco. Eram, através dos regatões que meninas e rapazes novos eram negociados, às vezes, tinha uma atração entre o índio e o branco, e nesse caso, o indígena ia embora, em outros casos os indígenas iam trabalhar fora da aldeia e se tornavam escravos, e assim foi. (TEMBÉ, 2013).

O que Naldo narrou, ocorreu, principalmente, na época dos grandes projetos da Amazônia, e, pelo dado apresentado por ele, podemos inferir que nesse mesmo momento muitos indígenas do Gurupi foram levados para os canteiros de obras de construção da Transamazônica<sup>3</sup>, enquanto que os Tembé do Guamá passavam por um processo de escravização pelos regatões, que foi um grande problema, principalmente, quando se trata das questões identitárias dos Tembé, pois essa influência “branca” foi o que comprometeu por anos as práticas culturais do povo Tembé-Tenetebara do Guamá.

A presença branca teve também más consequências para a economia tradicional: as atividades de caça e pesca decaíram nos anos 1940-1950, quando caçadores de peles e madeireiros invadiram as matas do Guamá, e os rios se viram poluídos por carcaças de gado. Quando, nos anos 1960, o chefe do posto começou a facilitar a entrada de regionais da frente camponesa do município de Capitão Poço, no intuito de aumentar as lavouras e a produção agrícola, a presença branca, já muito intensa, tornou-se preponderante: o número de casamentos interétnicos aumentou; o português tornou-se a língua de uso diário em toda a região, eliminando o que sobrava da língua Tembé; e a aculturação foi fortemente intensificada. (MEIRA, 2017, p. 49).

As consequências desse contato são sentidas ainda hoje, sobretudo pelos Tembé do Guamá, que viveram mais de duas décadas apartados dos Tembé do Gurupi, divididos pelos domínios da Fazenda Mejer. Apenas no início dos anos de 1990 conseguiram restabelecer o vínculo e numa luta judiciária de mais de 40 anos,

---

<sup>3</sup> Essa estrada fez parte do Plano Nacional de Integração (PIN), instituído pelo presidente Emílio Garrastazu Médici, em 16 de julho de 1970, e que previa que 100 quilômetros em cada lado das estradas a serem construídas deveriam ser destinados à colonização. A intenção do governo era assentar cerca de 500 mil pessoas em agrovilas que seriam fundadas. A Transamazônica corta o Brasil no sentido Leste-Oeste, por isso é considerada uma rodovia transversal, no entanto, em grande parte, não é pavimentada. Os extremos da rodovia são respectivamente em Cabedelo (Paraíba) e Lábrea (Amazonas). O objetivo de se construir uma rodovia dessa proporção era para interligar as regiões, especialmente a região Norte, com o restante do Brasil, e povoar aquela área tão desabitada. A inauguração aconteceu no dia 30 de agosto de 1972, a intenção original era que a rodovia fosse pavimentada, ligando a região Nordeste e Norte, além do Peru e o Equador, somando oito mil quilômetros. Fonte: Último Segundo - iG @ <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-09-25/construcao-de-rodovias-no-governo-militar-matou-cerca-de-8-mil-indios.html>

em 2015, conseguiram reintegrar os caminhos que ligam o norte e o sul da TIARG. (NEVES; CARDOSO, 2015).

Para este primeiro capítulo trago mais da memória indígena, escrita através da minha caneta de aprendiz, pois busquei retratar os momentos mais marcantes durante as quatro visitas que fiz à aldeia Sede, muitos dos quais vividos ou contados por/com algum indígena. Mas sem dúvida, minhas memórias me levaram com mais frequência à minha primeira visita, quando experimentei pela primeira vez o que era o trabalho de campo, vivenciei algumas teorias, iniciei a quebra de estigmas e preconceitos e aprendi que eu não “dou a voz aos indígenas”, pois eles já a tem.

O primeiro capítulo representa o despir da academia diante de seu objeto de estudo e a entrega ao campo diante de sua natureza humana. Falaremos de uma língua de tradição e cultura Tupi, falaremos dos sujeitos por trás da pesquisa e como forma simbólica teremos o “gosto de sentir a nossa língua roçar as línguas Tupi” e falaremos da mesma forma, longe das formalidades... Começemos...

### 1.1. GEDAI<sup>4</sup>, onde tudo começou

- Alô!
- Oi!
- Bom dia, professora! Sou eu a Cristiane da turma de Recursos Tecnológicos.
- Oi, Cristiane! Tudo Bem? Diga!
- Bem, professora! Estou ligando para saber se ainda tem vaga naquela bolsa que a senhora me falou outro dia.
- (Risos) Sim, a vaga ainda está aberta.
- Pois, é! Eu gostaria de tentar ganhar essa bolsa.
- Cristiane, ao final da nossa próxima aula fique para conversarmos.
- Tudo bem, professora! Obrigada! Tchau!
- (Risos) Bom dia! Tchau!

Minha participação no GEDAI iniciou-se no final de 2014, quando fui selecionada pela professora Ivânia dos Santos Neves, coordenadora do GEDAI, para a bolsa PIBIC/CNPQ no projeto “A invenção do índio: discursos e identidades”.

---

<sup>4</sup> Grupo de Estudo Mediações, Discursos e Sociedades Amazônicas, é coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Ivânia dos Santos Neves. Desde 2010, as atividades deste grupo de pesquisa tomam como base as reflexões teóricas da análise do discurso, especialmente as discussões sobre mídia e identidade, fundamentadas pelas formulações de Michel Foucault sobre saber e poder. Também, em função do debate frequente entre questões locais e globais, são recorrentes abordagens que estabeleçam diálogo com as discussões dos Estudos Culturais. O objetivo deste Grupo, formado por pesquisadores e estudantes da graduação e da pós-graduação é reunir projetos de pesquisas e de extensão relacionados à história do presente e aos processos de mediação entre as sociedades amazônicas. Fonte: <http://grupogedai.blogspot.com/>

Neste projeto pude trabalhar com narrativas orais indígenas e os discursos sobre a verdade, mais especificamente cotejei as narrativas referentes à criação da Terra Indígena Alto Rio Guamá - TIARG na versão dos indígenas e na versão da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e foi com essa mesma análise que baseei meu trabalho de conclusão de curso, apresentado no fim de 2015.

O GEDAI é um grupo de estudos que se iniciou em 2010 e “[...] as atividades deste grupo de pesquisa tomam como base as reflexões teóricas da análise do discurso, especialmente as discussões sobre mídia e identidade, fundamentadas pelas formulações de Michel Foucault sobre saber e poder.” (Blog do GEDAI). O grupo é formado por pesquisadores, estudantes da graduação e da pós-graduação e tem como principal objetivo “[...] reunir projetos de pesquisas e de extensão relacionados à história do presente e aos processos de mediação entre as sociedades amazônicas”. (Blog do GEDAI).

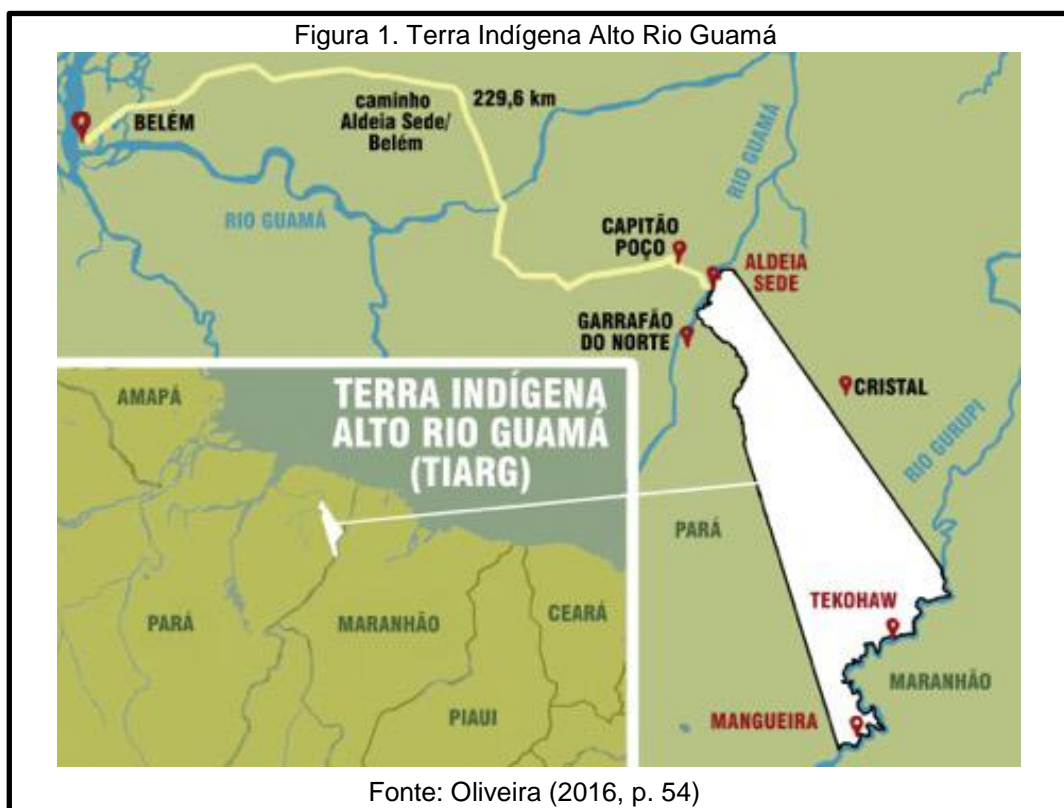
As pesquisas específicas em relação à etnia Tembé-Tenetehara tiveram seu início em 2013 com os projetos “Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara” financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, “Astronomia Tenetehara: pluralizando verdades sobre o céu” financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq e “A invenção do índio na mídia: discursos e identidades” financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Como participante do GEDAI, ao longo dos anos, recolhemos os mais diversos depoimentos, filmagens e fotografias sobre os Tembé-Tenetehara, a partir dos quais foi possível lançarmos um livro, uma animação e um documentário, contando a história de um dos episódios mais chocantes da história do povo Tenetehara “A Batalha do Livramento”, valorizando a visão que eles tinham de si. Além disso, já foram finalizados dois trabalhos de conclusão de curso e duas dissertações sobre a história e a cultura dessa sociedade.

## **1.2. As fronteiras da TIARG: interdição e resistência**

A experiência de entrar na TIARG pela primeira vez foi bem além das demarcações dos mapas e fronteiras geográficas. Sabemos, no entanto, que estas delimitações das terras indígenas, ainda que não sejam fiscalizadas como devem, representam um intenso processo de luta contra as poderosas frentes econômicas e

culturais, respaldadas pelas políticas públicas de governos das mais diferentes tendências que estiveram à frente deste país.



Segundo dados oficiais da FUNAI, a TIARG possui uma área de 279.897,700ha ocupada pelos indígenas Tembé-Tenetehara, os quais estão localizados às margens esquerda do Rio Guamá e à direita do Rio Gurupi. Sobre as aldeias do Gurupi,

A maior parte do território indígena desta região se localiza no município de Paragominas. Atualmente, as escolas desta região, que são de responsabilidade municipal, são bem mais estruturadas que as do Gurupi e há um apoio mais efetivo à educação. A rede de energia elétrica chega apenas ao Cajueiro, embora a infraestrutura como os postes já esteja preparada até Tekohaw. O acesso às aldeias se dá por ramais sem asfalto por dentro das grandes fazendas que cercam a TIARG e partem da própria cidade de Paragominas. No período de chuvas intensas, há momentos em que os ramais ficam intransitáveis. Também é possível se chegar às aldeias pelo rio, mas não há uma infraestrutura segura para este trajeto. [...] Os indígenas das outras aldeias desta região circulam com certa frequência por Cajueiro e Tekohaw, as maiores aldeias, em função das escolas e do acesso a Paragominas. (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 95)

Segundo dados da FUNAI, há 12 aldeias no Gurupi, no entanto, em Neves; Cardoso (2015) foi notado, que no decorrer do trabalho de campo base para a confecção do livro “Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara” “[...] algumas delas desapareceram e uma nova surgiu há 03 anos.” (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 95).

Sobre algumas aldeias do Guamá podemos destacar o que já foi dito por Neves; Cardoso (2015, p. 99),

[...] Itaputyre, que se caracteriza, sobretudo, pela preocupação com a cultura tradicional Tenetehara, a aldeia São Pedro, que tem a maior escola da região, e a aldeia Sede, que reúne algumas das principais lideranças e dois jovens professores, que depois de morarem por 02 anos em Tekohaw, assumiram a responsabilidade de promover a cultura tradicional entre eles, principalmente entre os mais jovens.

Um dado importante é que nas aldeias do Gurupi há a prevalência de indígenas mais velhos enquanto que nas aldeias do Guamá podemos encontrar os mais jovens. Nestas duas regiões há também uma diferença nas práticas culturais, pois enquanto os indígenas do Guamá tiveram um contato maior com o não-índio os do Gurupi viveram um pouco mais isolados. Como já referido anteriormente, outro fato que agravou essas diferenças foi o não contato entre os dois grupos que, por conta do conflito relacionado à fazenda Mejer e sua estrada de 24km, ficaram isolados por anos esperando o resultado da ação que perdurou 40 anos no poder judiciário brasileiro. Soma-se tudo isso ao fato de a TIARG ser de grande extensão, pois

Seu território está inserido nos municípios de Nova Esperança do Piriá (cerca de 149 mil hectares; 53,4%), Paragominas (cerca de 93 mil hectares; 33,3%) e Santa Luzia do Pará (cerca de 37 mil hectares; 13,3%), fazendo fronteira com os municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço, Viseu e Cachoeira do Piriá, todos situados no Pará. (VALENTE, 2017, p. 33)

O acesso à TIARG, partindo de Belém, se dá tanto pela BR 316 quanto pela BR 010. A entrada nas aldeias do Guamá pode ser feita pela cidade de Capitão Poço, Garrafão do Norte ou Ourém. Para as aldeias do Gurupi é preciso seguir até a cidade de Paragominas,

[...] seguindo pela estrada estadual PA-125 até o Projeto de assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), denominado Vila CAIP, acessando estradas vicinais e chegando à aldeia Cajueiro, localizada às margens do rio Urain, afluente do rio Gurupi, cujas margens abrigam as demais aldeias da porção sul da TIARG. (VALENTE, 2017, p. 33)

Após 2014, os indígenas ganharam mais uma possibilidade de circular entre as aldeias, já que a Fazenda Mejer, que passava bem no meio das terras indígenas, foi desativada e a estrada, antes utilizada somente pelo fazendeiro, foi aberta novamente aos indígenas. De modo que, atualmente, o traslado dos que residem

na TIARG pode ser feito: tanto pelas rodovias federais quanto pelas estradas que passam por dentro das terras indígenas.

### 1.2.1. 40 anos de interdição: a Fazenda Mejer

Em 1976, o fazendeiro Mejer Kabacznik recebeu incentivo da Ditadura Militar para invadir as terras Tembé, primeiro ele estabeleceu uma grande fazenda na região e logo em seguida construiu uma estrada de 24 km de extensão que ligava sua fazenda à vila do Livramento, município de Nova Esperança do Piriá e atravessava a terra indígena de leste a oeste.

No início da construção desta estrada, algumas lideranças foram chamadas para assinar uma liberação e, em troca, receberiam incentivos agrícolas do fazendeiro. Não havia, no entanto, um consenso entre os Tembé sobre esta decisão e os poucos indígenas envolvidos, nesta negociação, não sabiam ao certo o que estavam assinando. Como a própria FUNAI gerenciava a transação, a princípio, mesmo sem entender, alguns deles concordaram em assinar. (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 29).

Enquanto o primeiro proprietário da fazenda esteve vivo, o trânsito de indígenas foi interdito. Ao redor de toda a estrada havia homens fortemente armados que impediam a passagem dos Tembé e apenas as pessoas autorizadas pelo fazendeiro podiam passar.



Essa estrada gerenciada pelo Fazendeiro Mejer intensificou de maneira absurda os problemas relacionados à exploração ilegal de recursos naturais e contrabandos, de modo que “[...] entre agosto de 2008 e julho de 2009, a exploração ilegal de madeira no Pará atingiu 5.286 hectares de florestas em terras indígenas. A grande maioria (89%) dessa exploração ocorreu na TIARG” (MONTEIRO et al., 2010 citado por VALENTE, 2017, p. 41), além disso a TIARG chegou a ser apontada como “[...] a quarta área protegida (incluindo unidades de conservação e terras indígenas) com maior perda absoluta de floresta original e a décima com maior média de perda percentual entre 2009 e 2011” (MARTINS et al., 2012 citado por VALENTE, 2017, p. 41).

[...] Além da retirada da cobertura original da floresta para a implantação de pastos, a construção da estrada pelo fazendeiro facilitou a atividade ilegal de madeireiros, garimpeiros e até mesmo traficantes de drogas, que chegaram a estabelecer plantações de maconha na área. Todas essas atividades contribuíram para o desmatamento da terra indígena em sua região central, palco de constantes conflitos entre colonos e indígenas. (VALENTE, 2017, p. 38)

Somente em 2013, depois de muita violência, o poder judiciário concedeu novamente a posse das terras ocupadas pela fazenda Mejer aos indígenas. Mas foi em 2014, por conta dos trâmites legais, que o processo de reintegração de posse finalmente findou e os Tembé se tornaram donos legítimos daquele pedaço de terra.

Figura 3. Notícia sobre reintegração de posse

19/12/2014 20h24 - Atualizado em 19/12/2014 20h24

**Índios tembé são reintegrados à área de fazenda invadida há 40 anos, no PA**

Justiça já havia dado o direito à terra à etnia indígena em setembro. Povo tembé comemora reintegração após anos de conflito.

Fonte: <http://g1.globo.com/pa>

Mesmo depois da reintegração, os indígenas ainda sofreram com a presença de colonos que resistiram à saída. Mas, atualmente, os Tembé-Tenetehara têm a posse total da área antes ocupada pela Fazenda Mejer. Em 2014, as terras dessa fazenda voltaram mais uma vez aos noticiários do estado do Pará, houve um conflito armado durante a remoção dos posseiros que ainda habitavam nos terrenos da antiga fazenda, o resultado foi de alguns feridos. Depois da saída dos invasores, os Tembé-Tenetehara passaram a estar mais presentes na área para garantir a posse e frustrar novas invasões.



Estima-se, hoje, que há 2.100 Tembé vivendo na TIARG, segundo Neves; Cardoso (2015, p. 37).

[...] Como costumam transitar por diferentes aldeias, é difícil precisar este número. A aldeia Cajueiro, no Gurupi e a aldeia Sede, no Guamá, muito em função da infraestrutura (pois nelas há escolas, postos de saúde, energia elétrica), reúnem o maior número de moradores.

Todos esses atuais habitantes da TIARG, de alguma forma, foram atingidos, direta ou indiretamente, por todos os problemas trazidos pelo desrespeito à terra indígena. Mas, ainda assim, em meio a todos esses conflitos, é perceptível que os Tembé sempre se puseram a resistir aos avanços e domínios da Fazenda Mejer, lutando para a retomada de suas terras e pela livre circulação entre as aldeias. Além disso, se percebe essa mesma resistência em relação à supressão e silenciamento de sua língua e cultura, buscando com isso o fortalecimento de sua identidade. No Guamá, as estratégias de luta contra o silenciamento da língua estão tomando dimensões cada vez maiores e atingindo um público cada vez mais empoderado.

### 1.3. A Aldeia Sede

- *Vamos ter que atravessar esse rio? – perguntei, assim que chegamos diante do Rio Guamá.*  
Nassif então respondeu:  
- *Sim, vamos.*
- *Mas a professora disse que iríamos seguir de carro! – tornei a questionar, preocupada.*  
Nassif, tranquilo, respondeu:  
- *Mas a gente se perdeu – e continuou – E o importante é que a aldeia é do outro lado!*  
Não contente com a resposta, novamente questionei:  
- *Mas quem vai remar?*
- *Não precisa remar é só pedir ajuda que eles vêm nos buscar.*  
Então ele gritou: *“Ei, estamos aqui. Tem alguém aí?”*, mas não obtivemos nenhuma resposta. Com muito medo, apavorada por não saber nadar, insisti em perguntar:  
- *Como vão nos ajudar se o barco tá aqui do nosso lado?*  
E bem despreocupado, como sempre, Nassif respondeu:  
- *Então, vamos entrar nele e atravessar!*  
Ninguém falou mais nada. Carregamos o barco com nossos equipamentos, mochilas e compras e embarcamos, mas não sem antes planejar em que posição e em qual parte cada um ficaria. Colocamos o barco na água e Nassif começou a travessia puxando o cabo de aço. Já quase pelo meio do rio, Otoniel questionou:  
- *Já fizestes isso alguma vez, Nassif?*

- Não. Mas eu vi um indígena fazer uma vez! - e completou - Caso eu solte o cabo é só seguirmos a correnteza... E o máximo que vai acontecer é a gente chegar na cachoeira que tem no final desse rio.

Otoniel, Josué e eu nos olhamos, mas não falamos absolutamente nada.

Cristiane Oliveira- Diário de Campo

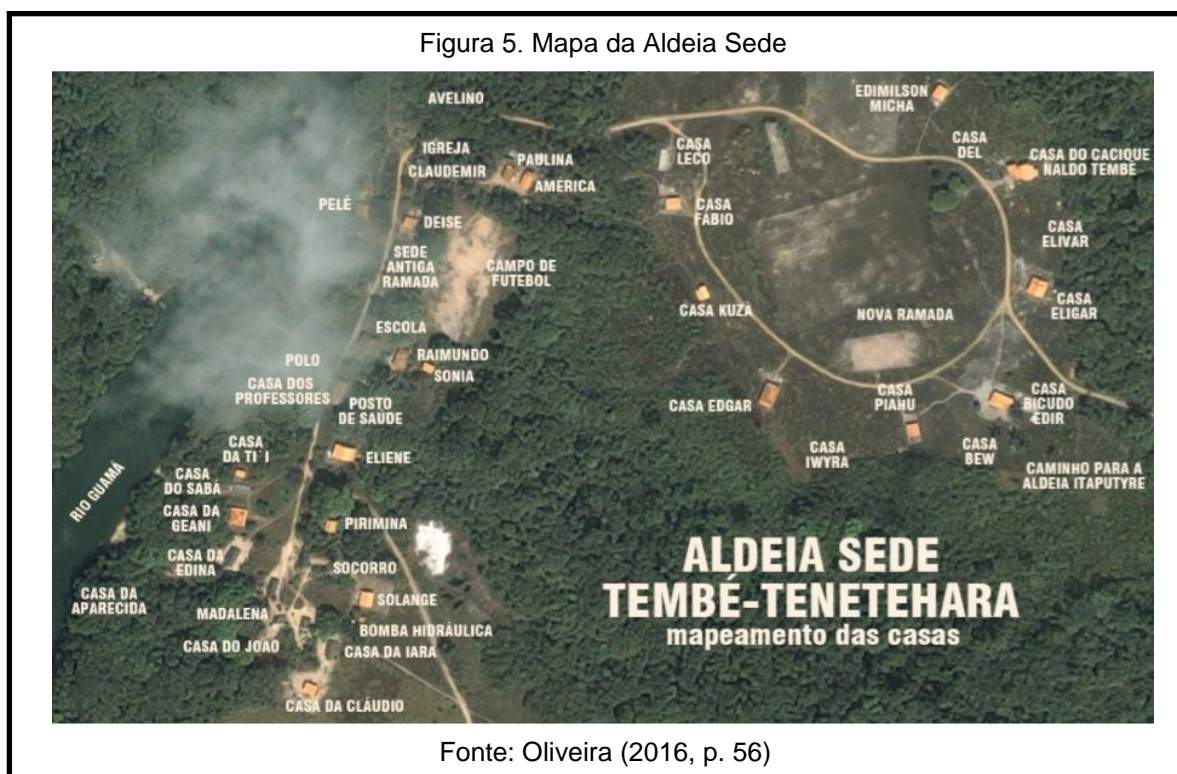


Finalmente, chegamos ao outro lado do Rio Guamá, mas não sem antes experimentar o sabor da aventura, perigo, medo e respeito, sentimentos que me acompanhariam durante toda minha pesquisa sobre os indígenas Tembétetehara. Nesse pequeno diálogo descrevo o início da minha primeira visita à Aldeia Sede que é uma entre as várias aldeias pertencentes à Terra Indígena Alto Rio Guamá.

Dentre as aldeias do Guamá, a Aldeia Sede concentra um número expressivo das lideranças reconhecidas e respeitadas dentro e fora da TIARG, entre elas estão o cacique Naldo Tembété, América, Kúza e Bewãri. A estrutura da Aldeia Sede também chama muito a atenção, pois, além das casas dos moradores conta com uma casa exclusiva para receber pesquisadores, posto de saúde com farmácia, a escola “Félix Tembété”, e uma nova e enorme ramada onde ocorrem os eventos e reuniões.

Em 2017, a Aldeia Sede já foi palco de um dos maiores eventos nacionais de povos indígenas: a assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, em que povos indígenas de todos os cantos do Brasil se reuniram para discutir política, meio ambiente e vários outros assuntos que são

pautas do movimento indígena. Na ocasião lideranças como: Sônia Guajajara, Nara Baré<sup>5</sup>, Tuire Kayapó<sup>6</sup>, etc. estiveram presentes.



Desde a minha primeira viagem em 2015 até a minha última ida às terras da TIARG, a Aldeia Sede mudou um pouco. Grande parte dos Tembê dessa aldeia foram integrados aos projetos governamentais “Cheque Moradia” e “Minha Casa, Minha Vida”, por isso suas casas deixaram de ser de madeira e passaram a ser construídas em alvenaria.

<sup>5</sup> Francinara Soares Baré, a Nara Baré, de 39 anos, é a primeira mulher a assumir a liderança da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Nascida em São Gabriel da Cachoeira, município localizado a 835 quilômetros de Manaus com acesso somente por vias fluvial e aérea, Nara é filha de mãe indígena da etnia Baré. O pai é paraibano. Fonte: <http://amazoniareal.com.br/ser-indigena-hoje-e-sinonimo-de-resistencia-diz-nara-bare-primeira-mulher-assumir-coiab/>

<sup>6</sup> A indígena conquistou espaço em todas as discussões políticas de seu povo por ser a representação da palavra guerreira. Sua importante atuação na luta contra a construção de hidrelétricas em suas terras e em favor dos direitos indígenas rendeu a ela fama nos quatro cantos do mundo como a mulher que desafiou Belo Monte e tudo que a empresa representa para os povos atingidos. Com um facão em punhos explicou mais de uma vez aos engenheiros e porta vozes do estado que não aceitará jamais que destruam sua casa, seus rios e seu povo. Fonte: <http://cavaleirodejorge.com.br/noticia/848/tuire-e-a-primavera-das-mulheres-que-nunca-viveram-o-outono>

### 1.3.1. Futebol ou Briga de galo?

“Ei, toca aqui pra mim! Passa a bola! Chuta! Gooooo!” . Esse era o som que eu ouvia no sábado à tarde, um dia antes de irmos embora da aldeia, a agitação era no campo de futebol que fica em frente à casa da América Tembé, irmã do cacique Naldo, nossa anfitriã. Eu não sabia, mas era comum naquele dia e horário ter jogo feminino. Na ocasião elas estavam treinando para um torneio que seria realizado semanas depois. E eu, uma apaixonada por futebol, não resisti e parei bem à beira do campo. Otoniel desenhava as pessoas, Nassif registrava tudo com sua câmera, Josué também olhava o futebol das meninas, todos os meus amigos de pesquisa sabiam que eu também jogava bola e começaram a insistir para que eu também fosse jogar, foi quando a “Ita”, irmã do Bewãri, ouviu e disse para mim: “Estou cansada, entra aí no meu lugar!”. Fiquei com muito medo e vergonha, mas entrei e joguei.

Já estava há uns dois dias na aldeia e nesse tempo todos os meus diálogos estavam ligados diretamente ao Otoniel e ao Nassif, pois eles eram os mais velhos e já tinham “experiência” em conviver com os Tembé. Eu não andava para longe deles e não falava se eles não tivessem começado o diálogo. Durante os dias senti um estranhamento dos indígenas em relação a mim, principalmente das mulheres, afinal, eu era a única mulher no meio de três homens, e não havia diálogo, somente olhares desconfiados das duas partes. Essa sensação aumentou quando na manhã do nosso segundo dia na aldeia, América Tembé, nossa anfitriã, viajou com seu marido para uma das aldeias do Gurupi, deixando a casa dela sob nossa responsabilidade. A casa era extremamente limpa e arrumada, América fazia questão de deixar suas panelas como espelhos que penduradas nas paredes refletiam toda cozinha.

O meu conflito era cultural e se baseava em tudo que a escola, a mídia e as pessoas pregaram a minha vida toda sobre o modo de vida indígena, pois, mesmo sem que meus colegas me cobrassem, passei a me cobrar a assumir o que acreditava ser o “papel de mulher”. Sendo assim, fiquei muito receosa de sair de um padrão que eu levei dentro da minha cabeça para a aldeia, onde, os homens caçam e as mulheres ficam cuidando de tarefas mais domésticas, isso também é uma verdade, mas não a única. No entanto, da forma como encarei a situação passei a me distanciar mais das mulheres que de alguma forma também me observavam e se resguardavam com a distância e a indiferença.

Entendo hoje que minha reação em querer assumir tal “papel de mulher” era na verdade minha forma de forçar uma aproximação com as mulheres, forçar uma aceitação me baseando em argumentos totalmente estereotipados. Óbvio que

agindo e pensando dessa forma eu não consegui nada, na verdade, havia conseguido me tornar só a sombra dos meus colegas de pesquisa. O interessante é que toda essa situação ganhou um novo sentido quando a relatei com os escritos de Clifford Geertz em sua obra “A interpretação das Culturas”, mais especificamente no capítulo “Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa”, onde ele descreve a dificuldade em ser aceito na comunidade balinesa.

[...] todos os demais nos ignoravam de uma forma que só os balineses conhecem. Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado [...]

[...] A indiferença, sem dúvida, era estudada; os aldeões vigiavam cada movimento que fazíamos e dispunham de uma quantidade enorme de informações bastante corretas sobre quem éramos e o que pretendíamos fazer. Mas eles agiam como se nós simplesmente não existíssemos e esse comportamento era para nos informar que de fato nós não existíamos, ou ainda não existíamos. (GEERTZ, 2008, p. 185).

Assim como as tentativas de Geertz de ganhar alguma notoriedade, as minhas também fracassaram. Em Bali o pesquisador achava que só a sua presença, assim como tinha acontecido em outros lugares, lhe garantiria a confiança e simpatia dos balineses. E eu também acreditava que o meu reconhecimento também seria automático, mas não foi.

Para Geertz (2008), a reviravolta veio em uma briga de galo, ele e a mulher decidiram ir acompanhar rinhas de galo, que são proibidas em Bali, mas populares entre os balineses e segundo ele,

No meio da terceira rinha, com centenas de pessoas em volta, inclusive eu e minha mulher, ainda transparentes, um superorganismo, no sentido literal da palavra, um caminhão cheio de policiais armados de metralhadoras, surgiu como bloco único em torno da rinha. Por entre os gritos estridentes de "polícia! polícia!" proferidos pela multidão, os policiais saltaram do caminhão, pularam para o meio; da rinha e começaram a apontar suas armas ao redor, como gangster num filme, embora não chegassem a dispará-las. O superorganismo desmanchou-se rapidamente, espalhando seus componentes em todas as direções. As pessoas corriam pela estrada, pulavam muros, escondiam-se sob plataformas, enroscavam-se por trás de biombos de vime, subiam nos coqueiros [...] (GEERTZ, 2008, p. 186)

Passados alguns segundos e com a polícia se aproximando mais, Geertz e a mulher também decidiram correr e se esconder como todos. O pesquisador conta que, no outro dia, o cenário havia mudado totalmente, pois agora ele e a sua mulher tinham deixado de ser invisíveis e agora eram, “[...] o centro de todas as atenções, o

objeto de um grande extravasamento de calor, interesse e, principalmente, de diversão” (Geertz, 2008, p. 187). Comigo não foi diferente, após a partida de futebol passei a ser reconhecida, comentada e todas as vezes que voltei à aldeia Sede fui convidada para uma nova partida, fiquei marcada por aquele jogo e percebi que para ser aceita bastava eu estar aberta para as possibilidades.

#### 1.4. Sujeitos e sujeitas da pesquisa

*Entramos em Itaputyre e os indígenas Tembétenehara já estavam reunidos sob a sombra da ramada<sup>7</sup>. Olhei ao redor e constatei as palavras da minha orientadora, pois realmente parecia um povoado de interior, mas não era. Foi um dia de muitas expectativas, pois seria meu primeiro contato com os indígenas de quem eu já vinha falando fazia um ano.*  
Cristiane Oliveira- Diário de Campo

A Aldeia Sede, em especial, foi uma maternidade para muitas das minhas ideias, pois foi ali que pude conhecer o cacique Naldo Tembétene, pude olhar e ver o homem que por meses conheci apenas pela voz dos áudios das entrevistas que eu ajudei a transcrever para a confecção do livro “Patrimônio Cultural Tembétenehara” (NEVES; CARDOSO, 2015).

O Cacique Edinaldo Tembétene, mais conhecido como Naldo Tembétene, tem uma presença muito forte em meus trabalhos, pois, além de conhecer as narrativas, sobretudo as histórias e os conflitos do contato, por várias vezes também foi um dos personagens delas. Ele não negou nenhuma entrevista para mim e todas as vezes que precisei gravar sua fala, fez questão de saber, através de um pequeno resumo oral, sobre o que eu estava escrevendo. O cacique é uma liderança muito respeitada entre os indígenas do Brasil e em 2012 foi eleito vereador por Santa Luzia do Pará, onde exerceu o mandato até 2016. Ele é uma figura imponente e se destaca com facilidade no meio de outras lideranças.

---

<sup>7</sup> Construção aberta onde os indígenas fazem eventos e reuniões.

Figura 6. Cacique Naldo Tembé



Fonte: Página Alan Tembé Facebook<sup>8</sup>

O cacique Naldo Tembé não costuma se calar diante de uma discussão política e é certo quando se trata de direitos indígenas, não se intimida e, como poucos líderes, sabe da necessidade de cada membro da sua comunidade, e assim consegue administrar a Aldeia Sede de forma participativa.

Aos 47 anos o cacique acumula diversas narrativas referentes ao seu povo, fala com orgulho de algumas e com muita tristeza de outras. Faz parte da sua biografia o episódio onde 77 indígenas, em 1996, foram “raptados” por fazendeiros e passaram por situações de quase morte em cativeiro, esta história pode ser conferida no documentário “A batalha do Livramento”<sup>9</sup>, produzido em parceria com o GEDAI, onde Naldo e outros que estiveram na batalha revivem e relatam toda a saga do confinamento até serem libertados. O cacique que tem a agricultura como

<sup>8</sup> Disponível em: <<https://www.facebook.com/ywatyne.tembe>>. Acesso em: 02 de outubro de 2018.

<sup>9</sup> Dirigido pelo jornalista Nassif Jordy, o documentário mostra a luta do povo Tembé por liberdade e pelos seus direitos básicos, como o direito à terra. Além dos conflitos que ocorrem desde o primeiro contato dos índios com os invasores europeus, há 350 anos, o filme revela a rica cultura dessa sociedade, como a "festa do moqueado", as tradições e os conhecimentos da floresta. “A Batalha do Livramento” partiu também de um resgate sobre o conflito ocorrido no ano de 1996 na Terra Indígena Alto Rio Guamá, quando setenta e sete Tembé-Tenetejara foram sequestrados, aprisionados e torturados por fazendeiros invasores. Submetidos durante três dias a condições sub-humanas, os indígenas foram ameaçados de morte e obrigados a assinar documentos abrindo mão de suas terras. Fonte: <http://www.portalcultura.com.br/node/49629>.

seu ofício, sabe que os povos indígenas precisam ocupar o espaço das bancadas políticas, ele compreende a importância de concorrer às eleições. Então mais uma vez se propôs a ocupar uma vaga na política, dessa vez no senado, concorreu como 1º senador suplente, mas não foi eleito esse ano.

Senti, muitas vezes, na fala do cacique, que ocupar um cargo político é de extrema importância para o movimento indígena que sofre com as demandas poderosas da bancada ruralista e conservadora que tenta “engolir”, a todo custo, qualquer interesse que não se aproxime dos seus ideais. Para Naldo, no Brasil fazer valer o direito indígena passa por uma bancada que olhe para as demandas com mais humanidade, mais autoridade e de preferência com uma legitimidade definida pela identidade que somente um indígena pode ter.

Na primeira viagem à TIARG, também conheci um jovem, o professor de língua Tenetehara, Bewãri Tembê, fundamental nos projetos do GEDAI e muito preocupado em fazer conhecer a cultura de seu povo.

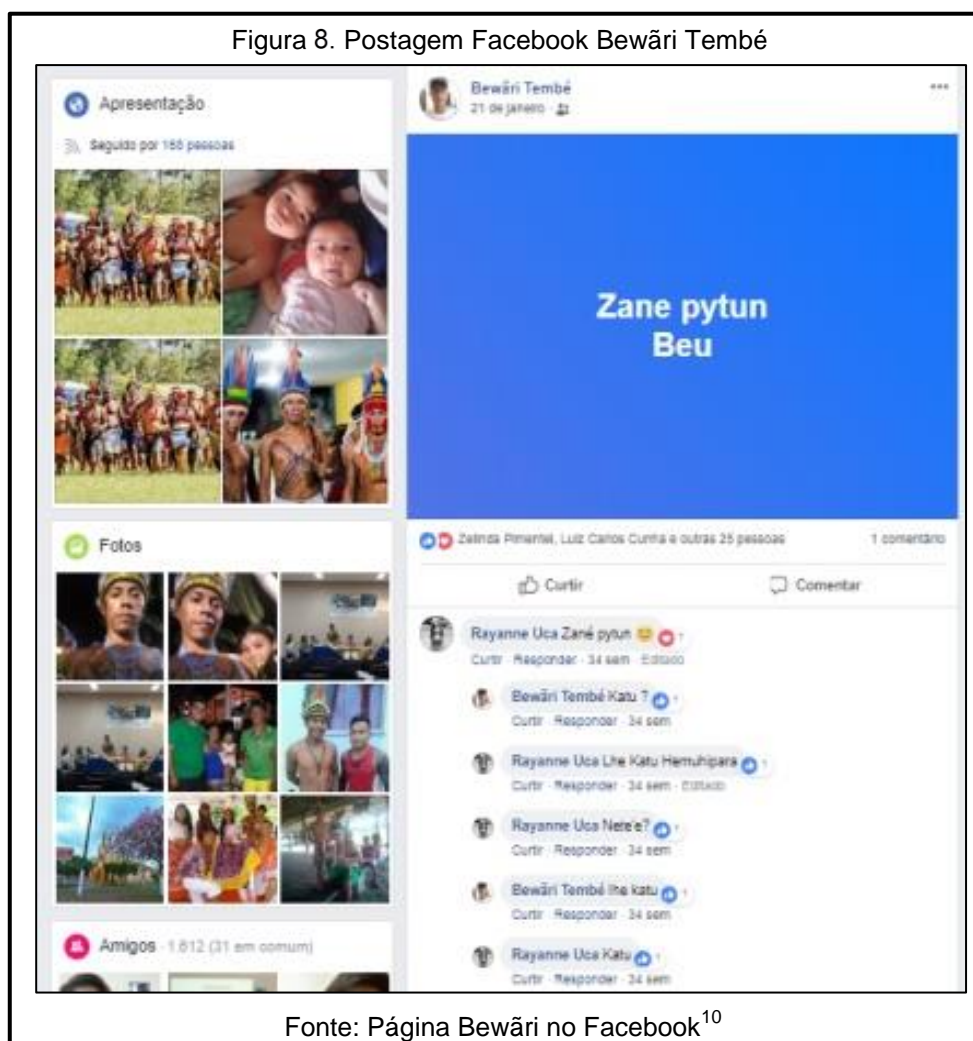
Figura 7. Bewãri Tembê



Fonte: Shirley Penaforte.



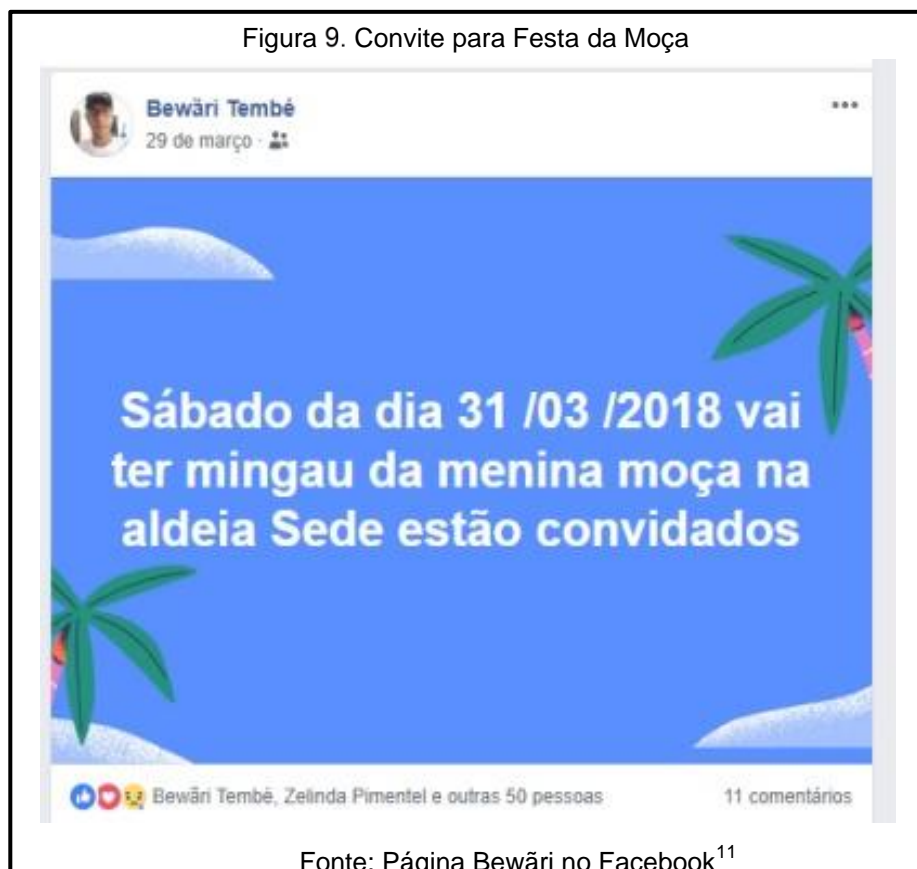
Desde 2017, depois que passou a ter acesso à rede mundial de computadores na Aldeia Sede, com frequência acessa as redes sociais para divulgar e convidar seus seguidores para as festas culturais da Aldeia. Como podemos observar pela Figura 8, o professor se preocupa de fazer algumas postagens na língua Tenetehara.



Se analisarmos a postagem presente na Figura 8, e levarmos em consideração o posicionamento de Bewāri Tembē em relação à sua língua e cultura, percebemos como que seu intuito é o de dar visibilidade à língua e à cultura Tenetehara nas mídias sociais. O Professor Bewāri já deixou claro em suas entrevistas o quanto sua cultura é importante, e ele já se deu conta de que não dá para manter sua língua e cultura presas dentro das aldeias e alheias ao mundo. Seu ativismo digital é uma forma também de manter suas tradições vivas, manter uma

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://www.facebook.com/bewari.tembe.1>> . Acesso em: 02 de outubro de 2018.

materialidade, onde, qualquer um no mundo vai poder visualizar. Não é à toa que o professor indígena faz questão de expor suas festas e sua língua na internet. Sempre que está online Bewāri também se disponibiliza a ensinar sobre sua língua e vez ou outra, quando perguntado, traduz as postagens para português e as explica.



Já na Figura 9 Bewāri convida as pessoas para participarem da festa que para ele representa “Um momento de alegria porque está nascendo mais uma mulher para ajudar o nosso povo, pois quer dizer que nós conseguimos que ela chegasse com saúde até onde ela está então nós fazemos o mingau dela, a brincadeira dela”.

Para os Tembê-Tenetehara é muito importante celebrar os momentos de seu povo e umas das celebrações que movimentam a todos é a Festa do Mingau que é quando a menina se torna moça, com sua primeira menstruação. O processo da festa começa a partir da primeira menstruação, quando a mãe esconde a menina

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://www.facebook.com/bewari.tembe.1>>. Acesso em: 02 de outubro de 2018.

numa “tocaia”<sup>12</sup> – quarto fechado – onde a, agora, moça toma um banho de Jenipapo<sup>13</sup> e fica sem poder receber visitas, com exceção da avó. Após algum tempo confinada, tem que ficar atenta, pois em algum dos dias um dos homens de sua família bate na porta do quarto e a moça precisa dar quatro voltas ao redor da casa, fugindo do homem até o banheiro, caso ela seja pega ficará mais um dia dentro da “tocaia”. Quando a moça consegue sair é que começa o processo de preparação do mingau.

O mingau é feito do caldo de manicuera<sup>14</sup>, suco extraído de uma espécie de mandioca, que depois de ralada é colocada no fogo e misturada com arroz. Quem mexe o mingau é a menina e é nesse momento que a comunidade vê se ela está pronta para assumir uma casa. Não deixar o mingau derramar, queimar, pisar na batata ou na macaxeira quente, sinalizam a responsabilidade e a força das novas mulheres. Ainda, colocar beiju<sup>15</sup> na cabeça delas para que a velhice tarde, passar caldo de manicuera nos peitos como forma de evitar as “pedras” e por debaixo da saia até que a quentura do caldo suba até a vagina para evitar os miomas, são rituais que fazem parte da preparação para que as moças possam assumir uma casa. O objetivo principal é que a cultura Tenetehara alcance o maior número de pessoas possíveis e também é uma forma de mostrar que os indígenas Tenetehara ainda existem, uma afirmação de identidade.

À época não sabia, mas depois descobri que Bewāri, ainda adolescente, havia pedido aos pais que o mandasse para Tekohaw, aldeia próxima ao rio Gurupi e com menos histórico de contato com não-índios, justamente pela dificuldade de

---

<sup>12</sup> Local onde o indígena se ocultava para esperar o momento de surpreender o inimigo ou matar a caça. No caso do ritual da “Festa da Moça” é o local onde a menina fica “guardada” antes de começar a preparar o mingau.

<sup>13</sup> Fruto do Jenipapeiro que serve de matéria prima para a produção da tinta que irá adornar o corpo dos indígenas, através das pinturas. Para os Tembé-Tenetehara o Jenipapo é mais que um fruto, é um ancestral: “Zekwehe Zekwehe, no tempo dos nossos ancestrais, os Tenetehara, o jenipapo era um homem. Mas ele não era um homem comum, pois tinha poderes mágicos. Ele mudava a vida das pessoas. Quando morreu, ele se transformou na árvore de jenipapo. Por causa do seu poder transformador, os Tenetehara passaram a usar a pintura corporal de jenipapo nos seus rituais de vida. Os grafismos pretos ajudam na passagem para a vida adulta. Algumas pessoas desmaiam quando são pintadas e apenas na segunda vez em que se pintam ficam bem, mas se a pessoa desmaiar de novo, não se deve insistir, porque existe algum problema espiritual e a pessoa pode não aguentar a pintura. Nem todos, no entanto, podem usar a pintura de jenipapo, mulheres menstruadas e pessoas com problemas espirituais não devem usá-la. Zahy, desde que foi para o céu, não gosta das moças menstruadas. Se elas insistirem em se pintar, quando ele está muito perto da terra, elas podem passar muito mal.”. Fonte: Neves; Cardoso, 2015, p. 49-50.

<sup>14</sup> Suco extraído da mandiocaba, variedade de mandioca. Tucupi doce.

<sup>15</sup> Espécie de bolo de goma (“polvilho”) ou de massa de mandioca assada, de que há diversas variedades. Na região Amazônica os Beijus são, geralmente, preparados nas tradicionais “casa do forno”, onde, também é feita a farinha de mandioca.

acesso, com o objetivo de aprender a língua Tenetehara e depois ensinar nas aldeias do Guamá. Passados os anos, Bew, como carinhosamente é chamado por todos, se tornou uma referência quando o assunto são as práticas culturais do povo Tembé-Tenetehara, e sendo um dos principais articuladores culturais dos Tenetehara ele exerce uma liderança muito forte e muito apreciada entre os seus.

Junto com Bewãri, conheci Kuzá Tembé, neta da Verônica Tembé, ela também é professora de língua indígena e, depois da morte de sua avó, tomou para si a responsabilidade de organizar atividades e práticas culturais tradicionais, há muito tempo não praticadas e esquecidas na região do Guamá.

Figura 10. Kúza Tembé



Fonte: Shirley Penaforte.

A professora Kúza carrega no sangue a responsabilidade de transferir as práticas culturais para as gerações mais novas e executa com esforço e beleza o legado deixado pela sua avó que mesmo depois de falecida, 2013, ainda é uma das mais expressivas lideranças indígenas da Amazônia, fundadora da Aldeia Tekohaw na região do Gurupi,

[...] Verônica nasceu na aldeia do Cocal, na região do Gurupi, em 1917, embora os documentos oficiais não atestem a presença dos Tembê, nesta região. A partir dos relatos dos mais velhos, foi possível reconstituir uma parte da história deste povo no século XX, e a presença de Verônica Tembê foi bastante decisiva para a manutenção das práticas culturais de seu povo. Ela também foi fundamental para que acontecesse a homologação da TIARG. (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 93)

Kúza nasceu no Tekohaw e viveu por muitos anos ao lado de sua avó, mas agora vive na Aldeia Sede, junto com Bewãri ela ministra aulas de língua indígena e é também conhecida como grande articuladora cultural do povo Tembê-Tenetehara. É muito comum nos eventos ela ser escalada para cerimonialista, no entanto, onde Kúza se destaca bastante é na confecção de artesanatos, adereços, pinturas e objetos utilizados para enfeitar a ramada nas festas.

Percebi que a organização da Festa do Moqueado<sup>16</sup> de 2017, festa feita por Bewãri e Kúza, foi dividida em duas frentes, enquanto ele cuidava das reuniões de organização e repasse com o cacique Naldo, além do trabalho externo para conseguir o patrocínio para a alimentação de todos os participantes da festa, inclusive os convidados pelas redes sociais, ela, a Kúza, fazia um trabalho mais interno, reunindo com as mães e com as “meninas moças” que iriam participar da festa, as ensinando a fazer cada adereço que seria usado por elas.

---

<sup>16</sup> Festa feita para celebrar o rito de passagem “casamento” dos indígenas, acontece depois da “festa do mingau” e também simboliza a celebração da saúde das moças. Especificamente nesta festa de 2017 eu pude acompanhar os bastidores e participei de um total de duas reuniões sobre evento. Na primeira, estavam presentes o Cacique Naldo, Bewãri e Caludemir, representante do CIMI que vive na Aldeia Sede, discutiram sobre a organização das equipes para a festa, ofícios para conseguir doações de mantimentos e materiais de infraestrutura, discutiram também o cardápio do evento e quantas pessoas eram esperadas, também ficou decidido onde e quem ia sair para o momento da caçada. Na segunda reunião estavam presentes Kúza, Bewãri e várias mulheres da aldeia, e na reunião separaram as equipes para confecção dos adereços e organização da ramada, além de se confeccionar e decorar as cuias e maracas. Em seguida, Kúza saiu para tirar a Envira da água.



Na Figura 11 vemos uma parte do processo de confecção das saias para a Festa do Moqueado, as saias de Envira<sup>17</sup>. Kúza explicou que Envira é uma árvore de onde se extrai a casca do tronco, esta permanece por 7 dias mergulhada no igarapé, após lavada é transformada em fios que quando presos dão origem a saia usada por meninos e meninas na festa.



<sup>17</sup> Envira, ou embira, é o nome de uma fibra extraída da casca de algumas árvores, para a confecção de barbantes, cordas ou simplesmente para amarrar alguma coisa.

Na Figura 12, acompanhamos Kúza em um dos processos de confecção dos adereços que serão utilizados pelas moças na “Festa do Moqueado”, neste processo as penas são amarradas umas às outras para que depois integrem o “capacete”<sup>18</sup> das moças e dos rapazes – casais da festa – como podemos ver na Figura 13.

Figura 13. Dança na Festa do Moqueado



Fonte: Shirley Penaforte.

A figura acima representa a dança do “Rabo de Arraia” ou “Rabo do Camaleão” que é a dança de encerramento da “Festa do Moqueado”, este é o momento onde as pessoas presentes são “Unidas pelos braços e embaladas pela cantoria, são sincronicamente lançadas para frente e para trás, até a finalização”. (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 63).

Além desses Tembé com quem estabeleci uma interlocução mais intensa, posso citar também Félix Tembé, uma espécie de guardião dos saberes Tembé-Tenetehara, que vive atualmente na Aldeia Itaputyre, bem próxima à Aldeia Sede. Conhecedor profundo da cosmologia Tenetehara, ele é um indígena extremamente ligado à sua cultura e tenta de muitas formas conservá-la de uma maneira que beira a pureza. Félix não gosta muito de se expressar em outra língua que não seja a Tenetehara.

<sup>18</sup> Como os indígenas Tembé-Tenetehara se referem aos adornos para a cabeça

Na penúltima viagem à Aldeia Sede, em 2017, Bewãri me levou até a casa de Félix. Para chegar lá, primeiro nos deslocamos da Aldeia Sede para a Aldeia Itaputyre, ao chegar na aldeia, ainda adentramos um pequeno caminho entre o mato e encontramos Félix sentado em um banco de madeira, do lado de fora da sua casa, talhando um grande e lindo arco, segundo ele, era uma encomenda. Félix faz questão que dentro de sua casa a família dialogue em língua Tenetehara, não faz uso de aparelhos tecnológicos e prefere se dedicar a tarefas manuais e a projetos que trarão benefícios à cultura tradicional do povo Tembé.

Figura 14. Félix Tembé



Fonte: Shirley Penaforte.

Assim como Félix, há outros indígenas que preferem se distanciar da maioria dos avanços tecnológicos, como uma forma de resistir aos atropelamentos impostos por uma cultura que vem de fora da aldeia. Em contrapartida, como pudemos ver, há outros indígenas que compartilham de outros métodos de resistência e ao invés de excluírem totalmente a tecnologia, que vem de fora da aldeia, a utilizam para reforçar seus saberes e propagar sua cultura da maneira como eles a enxergam, dominam e a concebem.

\*\*\*

Neste capítulo, apresentamos os indígenas Tembé-Tenetehara, sujeitas e sujeitos da nossa pesquisa, tomando como base a história e o relato dos indígenas,



assim como nossa vivência com eles enquanto pesquisadores. Assim sendo, por meio deste capítulo foi possível conhecer nossos sujeitos, assim como ter um indicativo da relação que eles estabelecem com a terra, no intuito de introduzir a modo como se constrói a identidade indígena, sua cultura e sua língua.

Com isso, é possível compreender que a língua não é apenas um componente cultural de um povo, mas também um mecanismo de poder e de controle social. Portanto, iniciamos neste capítulo uma tentativa de leitura da língua indígena pela ótica do próprio indígena, que será mais aprofundada no capítulo seguinte com as primeiras discussões do que seria a Necropolítica Linguística.

Diante do exposto, concluímos que as políticas linguísticas fizeram e ainda fazem parte da história linguística do mundo. Nas narrativas analisadas vimos que em todas as sociedades, a língua tem um papel muito importante, seja para autorizar uma ditadura ou para desencadear uma resistência. Dessa forma, no próximo capítulo, traremos as discussões acerca das políticas linguísticas e como a língua exerce seu papel de poder em qualquer sociedade.

## CAPITULO 02 - SOBRE NÃO FALAR A MESMA LÍNGUA: ENTRE OS MAKURAP E A TORRE DE BABEL

Neste capítulo, apresentamos as implicações políticas e sociais do uso da língua, evidenciando os discursos de poder que podem desqualificar os tidos como anormais dentro das sociedades europeias, assim como inferiorizar os povos indígenas em relação às matrizes culturais europeias. Ainda, traçamos um pequeno panorama histórico do surgimento das diferentes línguas e analisamos duas narrativas que evidenciam modelos de política linguística.

Segundo Bagno (2017, p. 351), “Políticas linguísticas têm existido desde sempre na humanidade [...]”. E é na Bíblia que encontramos um dos episódios mais antigos relatando uma política linguística, na narrativa conhecida como “Torre de Babel”, que pode representar uma explicação para a necessidade de ser haver um planejamento linguístico, tendo em vista, que naquele momento havia uma necessidade de gerenciar a diversidade de línguas existentes.

Além da referência cristã, também, a narrativa “Os comedores de milho e a criação das línguas”, de origem Makurap, nos deixa diante de um cenário onde uma forma de política linguística é aplicada e fundamental para a definição identitária de um povo, no caso, os Makurap. Nessa narrativa, eles também procuram explicar a diversidade das línguas e visibilizam como as relações de poder se atravessam com esses processos.

Os indígenas Makurap vivem em Terras Indígenas localizadas no estado de Rondônia e em algumas cidades vizinhas, à margem direita do Rio Guaporé. Atualmente, sua população contabiliza cerca de 579 indígenas (SIASI/SESAI, 2014). A língua Makurap pertence ao tronco linguístico Tupi, família Tupari, ainda conta com muitos falantes e é considerada a língua indígena predominante da região.

Os Makurap historicamente têm uma posição de destaque no complexo interétnico da margem direita do Guaporé, tendo sua língua se convertido em “**língua franca**” desde o início do século XX, tempo em que o território tradicional desses grupos foi invadido por seringais, cujos padrões impuseram aos índios o regime de aviamento e a depopulação em razão de epidemias avassaladoras. Foram então confinados em áreas demarcadas para várias etnias e cujos perímetros não representam nem a sombra do território tradicional desses povos. Nessas áreas, até hoje o Makurap é a língua indígena predominante nas festas regadas a chicha que ainda hoje são uma marca característica e articuladora dos grupos dessa região. (SOCIOAMBIENTAL, 2018).

Como já anunciado, vamos nos debruçar no próximo capítulo mais detidamente ao processo de necropolítica linguística da língua Tenetehara. Para Neves (2018)<sup>19</sup>:

Sabemos, é certo, que este não é um processo isolado das emergências históricas por que passou a América Latina e outras regiões colonizadas pelas nações europeias desde o início da expansão ultramarina iniciada no final do século XV. Também entendemos que a necropolítica linguística não se reduz aos tentáculos da colonização europeia. Muito provavelmente, nas fronteiras linguísticas dos mais diferentes povos que habitaram e habitam esse planeta, sempre foi e sempre será muito grande a tentação de fazer prevalecer uma língua de maior prestígio em detrimento de outra.

Para verticalizar o entendimento sobre políticas linguísticas e suas relações de poder, consideramos significativo apresentar duas diferentes perspectivas cosmológicas sobre esses processos que envolvem língua e poder. O fato de trazemos povos distintos, e suas narrativas de criação das línguas, parte do intuito de evidenciar que a questão da política linguística perpassa todos os povos independentemente de tempo ou natureza ideológica, inclusive, independente de conhecerem as teorias linguísticas ocidentais.

## 2.1. Língua e Poder

*Ninguém entrará na ordem do discurso se não  
satisfazer a certas exigências ou se não for, de  
início, qualificado para fazê-lo*  
Michel Foucault

Quando tratamos de sociedade brasileira, que desde seu início foi regada pelo princípio da desigualdade, falamos de uma forma excludente de convivência, por meio da qual, diversas vezes, instrumentos ideológicos serviram como um importante delimitador de poder. Nesta sociedade, que é marcada pelas divisões sociais – entre mais e menos favorecidos –, sua parte privilegiada não tardou a perceber que a língua poderia vir a ser um grande símbolo do que trataremos como: saber-poder.

O discurso da língua correta foi passado como um produto que garantiria diretos àqueles que o dominassem. No entanto, após um estudo mais apurado desta versão, podemos afirmar que tal garantia não era e ainda não é verdadeira. Pois, por

---

<sup>19</sup> Comunicação oral durante o VI Seminário de Pesquisa do GEDAI, em 2018.

trás do discurso da língua certa, há uma tentativa de camuflar uma exclusão econômica e social.

Segundo Bagno (2007), existe por detrás da questão da língua uma discussão muito mais abrangente que delimita o conceito de *língua* à *gramática normativa*. De forma que esta restrição seria a principal confusão teórica que levaria à criação do preconceito linguístico. Sendo assim, não podemos falar de poder da língua sem tratar deste preconceito. Para Scherre (2005, p. 43),

[...] em nome da boa língua pratica-se a injustiça social, muitas vezes humilhando o ser humano por meio da não aceitação de um de seus bens culturais mais divinos: o domínio inconsciente e pleno de um sistema de comunicação próprio da comunidade ao seu redor.

Para Scherre (2005), o papel da instituição – escola – tem uma grande responsabilidade sobre o preconceito linguístico exercido no Brasil e em vários lugares onde a figura do colonizador europeu aportou. Smith (2016) aponta que o papel da escola, em várias colônias europeias, foi decisivo para a implantação de uma língua dominante e o silenciamento/ exclusão das línguas nativas. Segundo esta outra autora, a educação colonial serviu principalmente para “[...] imponer esta superioridad posicional sobre el conocimiento, la lengua y la cultura [...]” (SMITH, 2016, p. 99)<sup>20</sup> dos indígenas, além de ter sido um dispositivo de poder extremamente violento, acionado para impor a existência de uma língua oficial.

[...] En las diferentes comunidades se oy en hoy en día numerosas versiones que dan fe del papel fundamental que jugaron la escuela en la asimilación de los pueblos colonizados, y las formas sistemáticas, frecuentemente brutales, de negar las lenguas, los saberes y las culturas indígenas. (SMITH, 2016, p. 99)<sup>21</sup>

Desta forma, a perspectiva europeia avançou sobre todas as suas colônias, e a visão de superioridade eurocêntrica foi crucial para o crescimento de uma forma segregadora de pensamento. Mignolo (2008) conceitua essa forma de pensar como “colonialidade do saber”, na qual a visão eurocêntrica é hegemônica e todas as outras formas de produção de conhecimento são negadas. Para Mignolo (2008), o

[...] eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas

<sup>20</sup> [...] impor essa superioridade posicional sobre o conhecimento, a língua e a cultura [...]

<sup>21</sup> Nas diferentes comunidades, muitas versões são ouvidas hoje em dia que atestam o papel fundamental desempenhado pela escola na assimilação dos povos colonizados, e formas sistemáticas, muitas vezes brutais, de negar idiomas, conhecimento e as culturas indígenas.

européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/ colonialidade (MIGNOLO, 2008, p. 301)

No Brasil, ainda vivemos essa cultura de segregação linguística dentro de um contexto educacional. Mas, para além da escola, podemos pontuar também todos os órgãos oficiais brasileiros e a mídia, que se utilizam do discurso da oficialidade para promover hegemonicamente a língua portuguesa na sua versão culta/padrão, além de propagar preconceito por todas as outras línguas ou variantes da língua, dita, oficial.

Os discursos empregados em relação à língua “oficial” garantem uma monopolização de um saber, autorizado pelas classes dominantes do Brasil, sobretudo em sua vertente científico-acadêmica e representam apenas um seleto grupo de pessoas que gozam desse *status quo* privilegiado. Além disso, historicamente, esse preconceito linguístico, que emerge no seio dessa sociedade excludente e favorável às divisões de classes, foi trazido nas caravelas do “descobrimento” se instaurando com a chegada de Cabral e tem sua oficialização documentada no Brasil colônia, quando em 1757, Marquês de Pombal lança o Diretório dos Índios proibindo o ensino das línguas indígenas nas escolas e de qualquer expressão que não fosse em língua portuguesa. Segundo Neves; Carvalho (2014, p. 71),

Desde o início da colonização portuguesa, no século XVI, a ocupação sistemática das terras indígenas, além de promover um grande genocídio entre os primeiros indígenas contactados, marcou também o começo dos austeros processos de intervenção nas práticas culturais destes povos. A imposição da língua portuguesa representou uma das principais estratégias do sistema colonial e ainda hoje, o discurso da uniformidade ajuda a silenciar as pluralidades linguísticas de nosso país.

O discurso baseado na uniformidade linguística tem como consequência o silenciamento de todos aqueles que, de alguma forma, resistem ou não se encaixam nessa padronização forçada, e é o que garante a uma parcela, pequena, da população o poder. Vejamos como exemplo o “mito nº 3: Português é muito difícil” do livro “Preconceito linguístico: como é, como se faz”, nele, Bagno (2007) traz para discussão uma fala e crença recorrente no Brasil: “não se sabe falar português porque é muito difícil”.

Para Bagno a gramática normativa representa uma língua estrangeira ainda engessada nos moldes do país colonizador, pois, o ensino da nossa atual língua portuguesa está todo alicerçado nos moldes gramaticais de Portugal e pouco tem a

ver com o português falado e escrito pelos brasileiros. Na verdade, o que ocorre é a exclusão das diversas variedades do português falado em nosso país e a imposição de “[...] uma norma gramatical que não corresponde à realidade da língua falada no Brasil.” (BAGNO, 2007, p. 37). Dessa forma, devemos nos atentar para o fato de que essas exclusões não são feitas de uma maneira aleatória, pelo contrário, são muito bem pensadas e encaminhadas, são decisões políticas, pois,

[...] falar da língua é falar de política, e em nenhum momento esta reflexão política pode estar ausente de nossas posturas teóricas e de nossas atitudes práticas de cidadão, de professor e de cientista. Do contrário, estaremos apenas contribuindo para a manutenção do círculo vicioso do *preconceito linguístico* e do irmão gêmeo dele, o círculo vicioso da *injustiça social*. (BAGNO, 2007, p. 72).

No caso que estamos discutindo, a principal missão desta política é garantir o poder de alguns poucos “deuses da linguística” e contados poderosos da sociedade, e as palavras de Bagno nos remetem a um olhar mais contemporâneo. No entanto, a exclusão social através de uma política linguística é uma estratégia antiga que teve seu início com a segregação linguística de muitos povos indígenas. Smith (2016), revela que onde a colonização foi a porta de entrada para o contato com as sociedades indígenas, as políticas linguísticas foram aplicadas com base na negação de direitos a alguns cidadãos, e funcionou através da privação do ensino da língua do colonizador, ou seja, foi imposto ao indígena um isolamento linguístico que o afastava de qualquer discussão por direitos, tendo em vista, que naquele momento a língua do colonizador já era a oficial.

[...] Es más, muchos casos la lengua indígena se usaba como de instrucción, mientras que deliberadamente se bloqueaba el acceso a la lengua colonizadora. Esta política fue diseñada para negar oportunidades de participación como ciudadanos.<sup>22</sup> (SMITH, 2016, p. 99).

Então, através do discurso, o “acesso ao poder” da língua foi sistematicamente bloqueado para uma grande parte da população, que continua sendo marginalizada. Para Foucault (2014, p. 9), a produção dos discursos “[...] é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos”. Logo,

---

<sup>22</sup> Além disso, em muitos casos, a língua indígena era usada como uma língua de instrução, enquanto o acesso à língua colonizadora era deliberadamente bloqueado. Esta política foi projetada para negar oportunidades de participação como cidadãos.

Sustentar que “português é muito difícil” é cavar uma profunda trincheira entre os poucos que “sabem a língua” e a massa enorme de “asnos” (termo usado por Luiz Antonio Sacconi em seu livro Não erre mais!) que necessitam, assim, do “auxílio” indispensável daqueles “mestres” para saltar com segurança por sobre o abismo da ignorância. (BAGNO, 2007, p. 39).

Antes de qualquer procedimento, é necessário que se garanta a ignorância, pois, o mesmo saber que é estigmatizado e cercado de preconceitos das classes dominantes, também carrega em si uma carga de poder, e é este poder, “poder das massas”, que não pode, em hipótese nenhuma, ascender. Segundo Foucault (2014, p. 47):

[...] Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza seja aliviada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivam o mais incontrolável; tudo se passa como se se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da linguagem. Há sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo contra esses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, contra esse grande zumbido incessante e desordenado do discurso.

Vista sob essa perspectiva, podemos entender que mesmo como uma imposição de um discurso de poder, há sempre uma eminente resistência linguística, oferecendo perigo a essas imposições, já que o domínio total de uma língua é impossível. Todos os falantes de uma língua, não somente a falam, como empregam nela uma grande carga de identidade, independente do poder central da sociedade. E retomando a epigrafe no início desta discussão, interditar o discurso das pessoas que não fazem parte de nenhuma elite linguística, além de ser preconceituoso ainda é uma forma eficiente de se garantir poder a quem consegue adentrar na “ordem do discurso”.

## **2.2. Discurso, tempo e loucura**

A explicação sobre a origem das línguas não é uma inquietação das pessoas do século XXI, pois a raiz de tais teorias explicativas decorre desde os grandes filósofos, na origem das sociedades ocidentais, passando, inclusive, pela “sagrada escritura”. Muitos foram os autores que tentaram e ainda tentam explicar de onde vêm as tantas línguas faladas pelo mundo. E é comum nesse processo de

investigação linguística nos depararmos com narrativas de criação dos povos, já que não há língua se não existirem sujeitos.

Para aprofundar esta discussão a partir de uma perspectiva multicultural, analisaremos duas narrativas, a primeira é uma narrativa da origem das línguas narrada pelo povo Makurap, que tem como nome “Os comedores de milho e a criação das línguas”. Enquanto que a segunda é a tão famosa narrativa bíblica da “Torre de Babel”. No entanto, antes de iniciarmos a análise, que nos levará às possíveis explicações para a existência das diversas línguas do mundo, passaremos pelas recorrências que aproximam a criação do povo Makurap à criação do homem na versão bíblica.

A narrativa da torre de babel data aproximadamente do ano 400 a.C.<sup>23</sup>; já a narrativa Makurap se inscreve em um outro universo cultural, em uma outra temporalidade e não sabemos como lhe indicar uma data, ela foi recolhida em um trabalho de campo que foi realizado em 2003 no Posto Indígena Guaporé (RO) pela, então mestranda, Jaqueline Brandão da Silva. Mesmo assim, as duas narrativas têm pontos muito fortes de convergência, que Foucault chamou de recorrências.

A análise enunciativa supõe, finalmente, que se levem em consideração os fenômenos de recorrência. Todo enunciado compreende um campo de elementos antecedentes em relação aos quais se situa, mas que tem o poder de reorganizar e de redistribuir segundo relações novas. Ele constitui seu passado, define, naquilo que o precede, sua própria filiação, redesenha o que o torna possível ou necessário, exclui o que não pode ser compatível com ele. (FOUCAULT, 2008, p. 141).

Sabemos que a colonização brasileira foi um caminho oportuno para a entrada da teologia cristã e os indígenas que habitavam nas terras do Brasil foram obrigados por seus colonizadores a aceitarem os dogmas e doutrinas da religião católica, junto com seus símbolos e crenças. E, por isso, talvez façamos a enganosa leitura de que as narrativas indígenas se baseiam estritamente na narrativa cristã. Entretanto, esta leitura equivocada, comprometida politicamente em inferiorizar as narrativas indígenas, ignora que estes povos falam de universos culturais singulares, com cosmologias independentes do Ocidente e, sobretudo, com temporalidades próprias.

O Tempo assim como a linguagem ou o dinheiro, é portador de um significado, uma forma por meio da qual se define o conteúdo das relações entre o Eu e o Outro. Além disso – como nos recorda a conversa entre o Sr.

---

<sup>23</sup> Antes de Cristo.



Bounderby, o dono da fábrica, e o Sr. Childers, o acrobata –, o Tempo pode dar forma a relações de poder e desigualdade, sob as condições da produção industrial capitalista. (FABIAN, 2013, p. 33)

Há uma vontade de racionalizar a cosmologia indígena nos moldes da cultura ocidental e, neste processo, existe um mito centrado na ideia de que as narrativas indígenas se baseiam nas temporalidades ocidentais, cujo tempo é compreendido como uma continuidade/cronologia. Traduzida para este “tempo” fixo, a narrativa indígena é tomada como a atualização da memória do colonizador, excluindo, assim, qualquer possibilidade de se ter uma narrativa do universo cultural Makurap, ainda que fraturada com as culturais ocidentais, transformando-a simplesmente em lenda.

A verdade por nós citada se baseia no argumento de que a narrativa Makurap não cabe neste “tempo” fixado nas narrativas ocidentais. É uma narrativa cosmológica onde o tempo é narrado de uma maneira única. Segundo Neves (2018, p. 141),

Os tempos cosmológicos em que os narradores indígenas contam grande parte de suas narrativas orais, não têm tradução para a língua portuguesa, ou mesmo para a cultura ocidental. De imediato, podemos pensar num tempo que antecede à chegada dos não-índios. Mas todos os meus interlocutores indígenas marcaram que são tempos diferentes. Não é necessariamente um passado, nem uma simples marcação de tempo, trata-se de fato de outro universo cultural.

O tempo em que a narrativa Makurap será contada é muito diferente do tempo narrado na Bíblia, ainda assim, em alguns momentos, o sentimento de que ambas narrativas se completam será comum, e isso acontece, pois, atualmente,

[...] não devemos imaginar que existam tempos cosmológicos puros, ou mesmo que um dia eles existiram, sob pena de reforçar o discurso de cultura sem história, ou do isolamento dos povos indígenas neste continente até a chegada dos europeus. Os tempos, assim como as memórias misturam-se e fragmentam-se, reinventam novas formas de narrar e resistem à linearidade da racionalidade ocidental eurocêntrica. (NEVES, 2018, p. 141).

As narrativas constituem memórias que convergem em recorrências, mas fazem parte de cosmologias e temporalidades diferentes. Isso tem que ficar muito bem esclarecido para que possamos entendê-las e não somente compará-las como uma sendo a versão atualizada da outra.

Todo este complexo jogo que envolve temporalidade, padrões linguísticos, preconceito linguístico e políticas linguísticas resulta em uma hierarquia de

racionalidades a partir das matrizes culturais ocidentais. Subjaz a este processo o objetivo de desautorizar saberes, sujeitos, cosmologias, linguagens.

A partir de um deslocamento das análises de Michel Foucault (2014) em relação à construção histórica e social da loucura, podemos também compreender melhor a condição dos povos indígenas, seus discursos e suas desqualificações. Assim como os loucos retratados por Foucault eram desqualificados diante dos sujeitos considerados normais pelos discursos dominantes, os indígenas, desde o início da colonização e mesmo em nossos dias, frequentemente têm seus discursos desqualificados diante do discurso ocidental. “Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso que não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 10).

Não há, portanto, como falar em neutralidade e, atualmente, o movimento indígena brasileiro já tomou bastante consciência deste processo perverso de exclusão. Nessa perspectiva, líderes como o Cacique Raoni (Caiapó)<sup>24</sup>, Davi Kopenawa Yanomami (Yanomami)<sup>25</sup>, Jacir de Souza Macuxi (Macuxi)<sup>26</sup>, Célia Xacriabá (Xacriabá)<sup>27</sup>, Sônia Guajajara (Guajajara/Tenetehara)<sup>28</sup> entre outros,

<sup>24</sup> Obstinado e insubmisso, esse chefe carismático leva há 4 décadas uma verdadeira cruzada para tentar salvar a floresta amazônica que o viu nascer. Pai fundador do movimento para preservação das últimas florestas tropicais, patrimônio inestimável da humanidade. Ninguém sabe com precisão qual foi o dia em que veio ao mundo. Foi provavelmente no início dos anos 1930, talvez em 1932. O que sabemos, contudo, é que ele nasceu num vilarejo chamado Krajmopyjakare, lugar que hoje se chama Kapôt, no coração do Mato Grosso. Fonte: <http://raoni.com/atualidade.php>

<sup>25</sup> Davi Kopenawa, nascido em 1956, vive na aldeia yanomami de Watorik, situada ao pé da serra do Demini ("Serra do vento"), no estado do Amazonas. Seu grupo de origem foi quase inteiramente aniquilado no alto rio Toototobi (perto da fronteira venezuelana) por duas epidemias sucessivas após contatos estabelecidos com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e com a missão evangélica Novas Tribos do Brasil (NTB) (1959, gripe [?]; 1967, sarampo). Criança, Davi Kopenawa perdeu, assim, a maior parte dos membros de sua família. Em seguida sofreu, e depois rejeitou, o proselitismo dos missionários da NTB, abandonando na adolescência sua região natal para trabalhar na Fundação Nacional do Índio (Funai) como intérprete. No começo dos anos 80, fixou-se em Watorik, ali se casando com a filha do líder da comunidade, pajé renomado que o iniciou e, tradicionalista convicto, permanece seu mentor. Ele é hoje a um só tempo chefe do posto indígena Demini e um dos mais influentes pajés da sua aldeia. Fonte: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?cat=11>

<sup>26</sup> Jacir José de Souza, Macuxi, 65 anos, liderança indígena de renome nacional e internacional encarou uma luta de mais de 30 anos para conquistar a terra indígena Raposa Serra do Sol, o maior marco de conquista territorial do Brasil. Fonte: <http://www.cir.org.br/site/>

<sup>27</sup> Ativista pelos direitos dos povos indígenas, Célia Xacriabá tem um histórico de vida ligado a esses ideais. Ela vem inaugurando uma série de novas realizações para seu povo, localizado no estado de Minas Gerais. Foi estudante da primeira turma de formação de professores indígenas da UFMG e também a primeira indígena a trabalhar em uma Secretaria de Estado de Educação (de 2015 a 2017), onde se engajou na luta em defesa de línguas indígenas ameaçadas. Fonte: <https://noticias.unb.br/publicacoes/112-extensao-e-comunidade/2426-unb-recebe-estudantes-com-palestra-de-celia-xakriaba>

<sup>28</sup> Sônia é do povo Guajajara/Tentehar, que habita nas matas da Terra Indígena Arariboia, no Maranhão. Filha de pais analfabetos deixou suas origens pela primeira vez aos 15 anos, quando

buscam, utilizando as ferramentas que lhes são dispostas, enfrentar todos esses tipos de silenciamentos, invasões e imposições de uma “razão” altamente ditadora de padrões, normas e preconceitos, que tem como principal foco a desautorização da identidade indígena, promovendo assim, um verdadeiro roubo aos seus bens materiais e imateriais, tais como: suas terras, suas práticas culturais e suas línguas.

### **2.2.1. A criação dos Makurap e dos cristãos**

Na tentativa de entender os processos de poder que envolvem as duas narrativas, dividimos a narrativa Makurap em dois momentos, e assim, fizemos duas análises. Em primeiro, analisamos o modo como a criação do povo Makurap é descrita nesta narrativa em comparação com a criação dos povos descrita no livro de Gênesis. Em momento posterior, analisamos o que diz a narrativa Makurap sobre a criação das diversas línguas do mundo, e a explicação para a diversidade linguística descrita na narrativa bíblica “Torre de Babel”.

Para iniciar nossa análise é preciso entender que, na primeira parte de sua narrativa, os Makurap concebem a criação de seu povo através de um relâmpago,

No início do mundo, as pessoas moravam dentro da terra e só existia uma única língua, o Makurap. Até que um dia, um fato inesperado deu início a um novo momento na história dos homens e das línguas.

Um relâmpago muito forte partiu uma enorme pedra que estava na superfície da terra. Neste momento, nasceram dois índios, os filhos da pedra. Seus nomes indígenas eram exatamente Waleyat, que em Makurap significa os filhos da pedra. (SILVA, 2003, p. 44)

Assim, neste primeiro trecho da narrativa Makurap, já percebemos que as pessoas viviam, primeiramente, dentro da terra. E algo muito semelhante é encontrado no primeiro capítulo do livro de Genesis, “Então Javé Deus modelou o homem com a argila do solo, soprou-lhe nas narinas um sopro de vida; e o homem tornou-se um ser vivente” (BÍBLIA, Gênesis, 2, 7). Assim, em ambas as narrativas, a terra aparece como elemento de criação do homem. Outro ponto em comum é que

---

recebeu ajuda da Funai para cursar o ensino médio em Minas Gerais. Depois, voltou para o Maranhão, onde se formou em Letras e Enfermagem e fez pós-graduação em Educação Especial. Sua militância indígena e ambiental começou ainda na juventude, nos movimentos de base, e logo chegou ao Congresso Nacional – onde Guajajara foi linha de frente contra uma série de projetos que retiravam direitos e ameaçavam o meio ambiente. Em poucos anos, ela ganhou projeção internacional pela luta travada em nome dos direitos dos povos originários. Fonte: <https://www.psol50.org.br/conheca-sonia-guajajara-primeira-indigena-em-uma-pre-candidatura-presidencial/>

tanto os indiozinhos Makurap quanto Adão e Eva viveram em um lugar de grande natureza, onde reinavam sós,

Viveram durante tempos sozinhos na floresta. Eles desejavam encontrar outras pessoas, mas isso nunca acontecia. Em suas andanças pela mata, chegaram a um lugar diferente, bonito. Era um grande campo, onde cutias e pássaros ciscavam e comiam. Os dois irmãos, então decidiram conhecer melhor esse lugar. (SILVA, 2003, p. 44)

No livro do Gênesis, isto aparece da seguinte maneira:

Javé Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que havia modelado.  
 Javé Deus fez brotar do solo todas as espécies de árvores formosas de ver e boas de comer. Além disso, colocou a árvore da vida no meio do jardim, e também a árvore do conhecimento do bem e do mal.  
 Um rio saía de Éden para regar o jardim, e de lá se dividia em quatro braços. (BÍBLIA, Gênesis, 2, 8-10).

A teia que mais liga os quatro personagens é o fato de todos desejarem o povoamento do mundo. Adão e Eva, no entanto, foram criados para procriar na terra, ao passo que os indígenas Makurap tinham como vontade encontrar outras pessoas para dividirem sua natureza e sabedoria, e estas singularidades estão bem demarcadas nas narrativas.

As duas histórias também se desenvolvem com a presença de dois personagens principais que serão postos à prova em algum momento. E mesmo com os desígnios de sua criação sendo atropelados, de toda forma, há a origem da atual humanidade. Além disso, trata-se de uma missão realizada em dupla, “Javé Deus disse: ‘Não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja semelhante’” (BÍBLIA, Gênesis, 2, 18). Na narrativa Makurap: “[...] Embora fossem irmãos, os dois eram bem diferentes. O que encontrou as pessoas, no portal, era mais esperto. O outro era mais prudente e mais sábio. E, várias vezes já havia se aborrecido com o espírito aventureiro do irmão” (SILVA, 2003, p. 45).

Há outras narrativas indígenas que narram a natureza de seus povos e da humanidade através de “aventuras” vividas por personagens que também estão em dupla. Podemos usar como exemplo a narrativa de criação do povo Tembétenehara que se deu a partir dos gêmeos Maíra-Íra e Mucura-Íra, indígenas, filhos da mesma mãe e de pais diferentes – um deus e o outro animal -, e que passam por muitos percalços até conseguirem originar o seu povo.

E mesmo que Adão e Eva tenham sido “criados” para viverem como “marido” e “mulher”, também, segundo a doutrina cristã, ainda podem ser considerados irmãos por serem criações de um mesmo Deus. Por fim, cada dupla é formada por aquele que irá ser mais prudente com as regras e aquele que irá buscar a transgressão.

[..] E Javé Deus ordenou ao homem: “Você pode comer de todas as árvores do jardim. Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, com certeza você morrerá.” (BÍBLIA, Gênesis, 2,16-17)

[...] Então a mulher viu que a árvore tentava o apetite, era uma delícia para os olhos e desejável para adquirir discernimento. Pegou o fruto e o comeu; depois o deu também ao marido que estava com ela, e também ele comeu. (BÍBLIA, Gênesis, 3, 6)

No caso da tradição cristã, Eva transgrediu as regras comendo o fruto proibido. Mas para chegarmos à transgressão da narrativa Makurap, é preciso adentrar na segunda parte da narrativa. Entretanto, antes de iniciarmos esta nova análise, podemos nos perguntar: Será que a diversidade de línguas é um castigo divino ou uma astúcia do ser humano? Nos próximos parágrafos tentaremos apresentar uma saída para esta pergunta.

Como já foi dito, na segunda parte da narrativa Makurap analisamos sua versão de como surgiram as línguas, comparando com o processo descrito na narrativa da “Torre de Babel”, que também se encontra no livro de Gênesis. Com isso, retomamos a saga dos indiozinhos Makurap, que ao descobrirem pessoas morando embaixo da terra, as fizeram sair, dando origem à humanidade.

Os dois passaram a deixar, no final da tarde, milho para os animais comerem. Sempre na manhã seguinte, quando iam lá olhar, o milho havia desaparecido. No início, não entendiam bem o que estava acontecendo. Com o passar do tempo, porém, comer o milho passou a ser normal. Interessado em saber quem de fato comia o milho, um dos irmãos, o mais esperto, resolveu descobrir a verdade. Ele fez uma tocaia para pegar os comedores de milho. O índio se escondeu, abaixado na mata e aguardou a chegada da noite...

Quando já estava escuro, ouviu vozes vindas de dentro da terra. Eram pessoas conversando. O índio ficou muito surpreso. Nem sabia direito o que fazer. De repente, avistou uma pedra, que começava a se erguer. Mais assustado, ainda, deu alguns passos para trás, abaixou-se e ficou quietinho. A pedra dava acesso ao mundo de dentro da Terra. Era um portal encantado. Quando parou de se erguer, o índio viu várias mãos saírem para recolher milho que ele e o irmão deixaram no final da tarde. Logo em seguida, as mãos desapareceram e a pedra tornou a se fechar, como se nada houvesse acontecido.

Parado, onde estava, o índio ainda ficou algum tempo, tentando entender o que tinha visto. Quando se recuperou do susto, foi procurar seu irmão.

Chegou ofegante e falando afobado com o irmão. Disse-lhe tudo o que ocorrera.

O irmão, que estava deitado na rede, ouviu, mas não acreditou e ainda lhe disse:

- Tu estás mentindo! Não encontraste nada. Como queres que eu acredite numa história dessa?

O índio, meio entristecido, calou-se, mas insistiu:

- Mano, eu encontrei o pessoal!

A história de pessoas comendo o milho e saindo de dentro da terra, parecia, de fato, muito estranha. Mas, a insistência foi tanta, que o índio mais sábio resolveu dar uma chance ao irmão:

- Está bem, vamos lá olhar! – concordou o irmão mais sábio.

Na tarde seguinte, como de costume, colocaram o milho no descampado. Aguardaram a noite e tudo se repetiu. O índio mais sábio, então, constatou que a história era verdadeira.

O índio mais sábio mandou que seu irmão criasse muitas casas para todas aquelas pessoas. Na hora da criação, o indiozinho pediu ao irmão que fechasse os olhos. E, embora o campo fosse um lugar muito, muito grande, o índio, contrariando o pedido do irmão, criou somente duas casas e usou apenas um pedacinho de terra.

Quando abriu os olhos e viu a bobagem que o irmão fizera, aborrecido, falou:

- Todas as coisa que a gente manda tu fazeres, fazes errado. Fecha os olhos e vira de costas! Vou te ensinar como deve ser feito e vê se não erra de novo! Agora fecha os olhos!

Quando o indiozinho pôde abrir os olhos, viu que um lugar bem grande havia sido ocupado por muitas casas.

Neste momento, a pedra encantada suspendeu-se e começou a sair gente. Muita gente, todos os povos indígenas e até os não-índios. Depois, novamente o portal encantado foi fechado. (SILVA, 2003, p. 45-46)

### **2.2.2. Sam, Cam e Jafé e o surgimento das línguas para os Makurap**

Na Bíblia, por outro lado, a humanidade passou a ser realidade somente após a expulsão de Eva e Adão do paraíso. A partir de então, Eva engravidou de Adão e deu à luz a Caim e Abel, seus primeiros filhos, que se tornaram adultos e também procriaram, até chegarem a Noé, um dos descendentes de Adão. Noé também teve filhos: Sem, Cam e Jafé. Javé, como era chamado Deus, decidiu por fim a todas as outras pessoas da terra e escolheu Noé para ser seu “servo fiel”, e este foi designado por Javé para que construísse uma enorme Arca e nela colocasse somente sua família, as pretendentes de seus filhos e um casal de cada animal da terra.

Assim, fez Noé. Dilúvio. Quando finalmente as águas secaram, Noé, então, saiu de sua arca, fez um altar para o Senhor e ofereceu alguns animais em sacrifício. A partir disso, Javé decidiu ser benevolente com os homens e não mais amaldiçoá-los ou destruí-los com água, e assim deu início às raízes, do que os cristãos acreditam ser, a atual humanidade. E foi dessa descendência de Noé que

nasceu Nemrod, filho de Cam, que ficou conhecido como o primeiro homem poderoso da terra.

Nemrod recebeu de seu pai a túnica de peles que cobriu Adão e Eva ao serem expulsos do Paraíso. O poder de Nemrod, por vezes, foi associado à túnica, pois, quando passou a usá-la se tornou mais forte e invencível em suas batalhas, visto como, “[...] um valente caçador diante de Javé, e é por isso que se diz: ‘Como Nemrod, valente caçador diante de Javé’” (BÍBLIA, Gênesis, 10, 9). E assim, Nemrod foi proclamado rei, reinando em Babel, Acade e Calné, na terra de Senaar.

Sendo Babel a mais conhecida e importante cidade de seu reino, Nemrod, também ficou conhecido como o maior blasfemador da época, grande promovedor de orgias e idolatrias a vários deuses de madeira e pedra. O Rei Nemrod conseguiu, então, que o seu povo ficasse desacreditado de Javé. Nemrod ainda teve a ideia de construir uma torre que elevasse ao máximo seu povo aos céus, para que cultuassem seus deuses e se tornasse inviável que fossem espalhados pela face da terra e, com isso, só ascenderiam. Segundo o livro de Gênesis,

O mundo inteiro falava a mesma língua, com as mesmas palavras. Ao emigrar do oriente, os homens encontraram uma planície no país de Senaar, e aí se estabeleceram. E disseram uns aos outros: "Vamos fazer tijolos e cozê-los no fogo!". Utilizaram tijolos em vez de pedras, e piche no lugar de argamassa. Disseram: "Vamos construir uma cidade e uma torre que chegue até o céu, para ficarmos famosos e não nos dispersarmos pela superfície da terra". (BÍBLIA, Gênesis, 11, 1 – 4).

O grande problema dessa ideia é que ela contrariava duas das regras importantes de Javé. Naquelas épocas, era importante que os povos migrassem para que novas nações fossem constituídas, pois deveriam se espalhar pela face da terra, no intuito de procriação. A segunda diz respeito ao culto a deuses pagãos, pois, oficialmente, somente Javé deveria ser cultuado como o Deus de todos, o mais poderoso e mais sábio. Javé, então, resolveu descer, “Então Javé desceu para ver a cidade e a torre que os homens estavam construindo.” (BÍBLIA, Gênesis, 11, 5), e foi então que o nosso objeto de estudo, a língua, tornou-se a arma mais poderosa. E a única arma capaz de parar os homens que desafiavam o poder divino,

E Javé disse: "Eles são um povo só e falam uma só língua. Isso é apenas o começo de seus empreendimentos. Agora, nenhum projeto será irrealizável para eles. Vamos descer e confundir a língua deles, para que um não entenda a língua do outro".  
Javé os espalhou daí por toda a superfície da terra, e eles pararam de construir a cidade. Por isso, a cidade recebeu o nome de Babel, pois foi aí

que Javé confundiu a língua de todos os habitantes da terra, E foi daí que ele os espalhou por toda a superfície da terra. (BÍBLIA, Gênesis, 11, 6 – 9)

O nome Babel faz referência à confusão, que se estabeleceu como um castigo divino que, segundo a Bíblia, originou as várias línguas do mundo. Nesta perspectiva, a criação sempre é um ato divino, de um deus superior.

Já na narrativa Makurap, a criação das diferentes línguas se dá por razões bem diferentes, não associadas à presença de um deus poderoso, entretanto, neste caso, também houve uma grande confusão.

O irmão mais sábio decidiu ensinar às pessoas que vieram de dentro da terra a língua Makurap. Eles resolveram, então, colocar o pessoal em fila. Um foi para o lado esquerdo e o outro para o lado direito.

O irmão mais sábio, no seu lado da fila, ensinou às pessoas a língua Makurap. O outro, como já era de esperar, para desespero de seu irmão, agiu de outra forma. Ele ensinou o Makurap, mas também ensinou as línguas Jabuti, Urudão, Suruí, Tembê, Tupari, português, inglês. Enfim, as línguas de todos os povos do mundo..

Quando os dois irmãos se encontraram no meio da fila, o irmão mais sábio quase não acreditava no que estava acontecendo. As pessoas falavam línguas diferentes e já nem se entendiam direito. (SILVA, 2003, p. 45)

Assim, ambas as narrativas tratam da questão da multiplicidade de línguas como algo negativo. Na “Torre de Babel”, a diversidade linguística é apresentada como um castigo, imposto por Javé, desarticulando uma organização, uma insubordinação. E podemos pensar essa atitude, vinda dos céus, como uma ditadura.

Na narrativa dos Makurap, a diversidade linguística é primeiramente considerada uma brincadeira do irmão mais esperto. No entanto, há outros panos de fundo nesta narrativa, já que a ideia, que partiu do irmão mais velho, de se ensinar uma só língua aos povos que saíram da terra, buscou limitar o povo a seguir somente suas vontades, assim como Javé com a imposição da multiplicidade de línguas. E da mesma maneira como aconteceu em Babel, na narrativa Makurap houve por parte do irmão mais esperto uma transgressão à regra imposta por outro, considerado o sábio e com fama de incontestável.

Logo, há nas duas narrativas uma amostra da questão de poder em que está envolta a linguagem. E com isto, vimos o quanto os “sábios” e “incontestáveis” podem facilmente manejar a diversidade linguística a seu favor. De modo que o “saber-poder” está visível quando em ambas as narrativas nós encontramos personagens que tentam impor uma língua ou várias línguas no intuito de se



manterem no poder. Por fim, seja como um castigo divino ou uma astúcia do ser humano, a diversidade linguística representa um mecanismo de poder, em que alguns vão utilizá-la para estabelecer uma hegemonia e outros como forma de resistência.

### 2.3. Política Linguística: pequeno panorama histórico

A política linguística como área de estudo tem sua origem na década de 1960 como subárea da sociolinguística e tinha como escopo o estudo das situações linguísticas de contato<sup>29</sup>. A nomenclatura, no entanto, não foi a de “política linguística” desde o início, Ferguson (1959), por exemplo, apresenta os conceitos de diglossia e bilinguismo, enquanto Haugen (1959) introduz pela primeira vez a expressão *language planning*, resultado de estudos sobre a intervenção ortográfica do norueguês com a finalidade da introdução de uma identidade nacional na Noruega em 1964. Nos anos 1970 e 1980, nos Estados Unidos, o termo volta a ser utilizado por Bright, Labov, Gumperz e Hymes que definem, então, a Sociolinguística e a expressão “*language planning*” passa a ser aplicada a diferentes situações linguísticas.

A partir destes estudos iniciais surgem os seguintes termos que passam a figurar no contexto dos estudos de línguas em contato: *language planning*, *language planning process*, *advances in the creation an drevision of writing system*, *language and politics*, *language standardization*, *language planning for modernization*, *study in societal multilingualism*. (SAVEDRA; LAGARES, 2012, p.12).

Em 1970, a expressão *Language policy* passa a ser utilizada no contexto da Sociolinguística, agora considerada aplicada, por Fishman. Outros teóricos ainda utilizaram o termo “glotopolítica” para se referir ao sistema de adequações, escolhas e decisões sociais que relacionam as línguas à política. Em estudos mais recentes temos a definição atribuída por Calvet que atribui o conceito de “política linguística” à todo processo de tomada de decisões capazes de alterar o surgimento, manejo e silenciamento de uma língua,

<sup>29</sup> Contato: “Termo usado em Sociolinguística para indicar uma situação em que línguas ou dialetos estão em continuidade geográfica ou proximidade social (e assim influenciam-se mutuamente). Os resultados destas ‘situações de contato’ podem ser percebidos linguisticamente pelo aumento de palavras de empréstimo, alterações fonológicas e gramaticais, mistura de idiomas (como crioulos e pidgins) e um crescimento geral de bilinguismo e vários tipos. Em um sentido mais restrito, diz-se que as línguas estão ‘em contato’ quando são usadas alternadamente pelas mesmas pessoas, ou seja, bilíngues. O termo língua de contato às vezes é utilizado em relação ao pidgin.”. Fonte: (CRYSTAL, 2008, p. 64).

Nos estudos de Calvet (1987, 1993, 1996, 2002) encontramos a definição atual utilizada pela maioria dos autores. Calvet entende por política linguística um conjunto de decisões tomadas pelo poder público a respeito de quais línguas serão fomentadas, ensinadas ou eventualmente reprimidas e eliminadas; de quais funções as línguas terão ou deveriam ter, de que espaços sociais ocuparão. Considera este tipo de preocupações inerentes à planificação do status das línguas. (SAVEDRA; LAGARES, 2012, p. 13).

Calvet ainda utilizou os termos “*in vivo*” e “*in vitro*”, ambos para designar relações de poder com a língua. Descreveu o primeiro termo para interferências advindas do social, as práticas sociais definem o rumo que a língua irá tomar. No segundo, há uma intervenção autorizada, da qual fazem parte os linguistas, com suas pesquisas, descrições e propostas de resoluções de problemas da língua. Neste caso, o papel da política linguística seria a mediação entre os interesses de poder acadêmico e político em relação ao uso da língua e as soluções aplicadas pelo povo à língua, utilizando como senso o controle democrático da situação, evitando que a língua seja somente um instrumento de ditadura.

#### 2.4. Política linguística no Brasil



O cenário linguístico no Brasil se fez ao redor de uma visão muito mais conservadora dos estudos linguísticos, que por muito tempo sustentaram o elitismo acadêmico voltado para trabalhos e pesquisas direcionados para o fazer descritivo e mecânico da língua.

Nas Figuras 15 e 16, trazemos informações muito relevantes aos estudos sobre línguas indígenas, que apresentam uma grande discrepância nos dados

obtidos, essa diferença é resultado de formas diferentes de levantamento e registro. Na Figura 18, trazemos os dados da IPOL<sup>30</sup>, que é uma entidade que segue o critério da “inteligibilidade Mútua”<sup>31</sup>, comumente utilizados por estudiosos da linguística no levantamento e documentação de línguas indígenas. Na Figura 19, os dados que trazemos são oriundos do censo 2010, realizado pelo IBGE<sup>32</sup>, que,

Na preparação da lista de códigos das línguas faladas pelos indígenas, o IBGE, juntamente com os linguistas do Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística – GTDL, coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, fez uma previsão de agregações para que pudessem ser totalizados os respectivos falantes, segundo os troncos e famílias linguísticas, além das chamadas línguas de classificação e de identificação. (IBGE, 2012, p. 19).

Sobre os dados do censo realizado pelo IBGE em 2010, a IPOL se limitou a afirmar que eles estariam inflacionados por incluir nomes de etnias e línguas que já não são mais faladas. Neste caso, os levantamentos feitos foram autônomos e respeitaram metodologias particulares. Nesse cenário, a aplicação de uma política linguística efetiva, além de basear metodologias, seria capaz de gerenciar as “interações linguísticas de uma sociedade”, tendo em vista que,

A política linguística pode ser definida como o conjunto de medidas que os poderes públicos tomam ou podem tomar para intervir nas interações linguísticas da sociedade. Tais intervenções têm geralmente por objetivo a regulação da **atividade linguística** da sociedade de acordo com a atribuição de funções a uma ou mais **variedades** presentes. (BAGNO, 2017, p. 349-350).

Desta forma, podemos considerar a política linguística também como uma política pública que é planejada e executada por instituições que exercem o gerenciamento sobre a sociedade. Por isso, o mapeamento e a documentação das

---

<sup>30</sup> O IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – é uma instituição sem fins lucrativos, de caráter cultural e educacional, fundada em 1999, com sede em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, que representa os interesses da sociedade civil. Constitui-se por profissionais de diversas áreas do conhecimento como Antropologia, Ecologia, Educação, História, Letras, Linguística, Sociologia. Fonte: <http://ipol.org.br/sobre-o-ipol/>

<sup>31</sup> Geralmente, linguistas usam o critério de inteligibilidade mútua para classificar variedades linguísticas como dialetos da mesma língua [...]. Fonte: <http://linguistica.museu-goeldi.br/downloads/publicacoes/denny-futudo-das-linguas-indigenas-brasileiras.pdf>

<sup>32</sup> O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE se constitui no principal provedor de dados e informações do País, que atendem às necessidades dos mais diversos segmentos da sociedade civil, bem como dos órgãos das esferas governamentais federal, estadual e municipal. O IBGE é uma entidade da administração pública federal, vinculada ao Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão, que possui quatro diretorias e dois outros órgãos centrais. Fonte: <https://www.ibge.gov.br/institucional/o-ibge.html>

línguas existentes em uma nação são extremamente importantes, pois, somente com esses dados é que o Estado pode intervir com um planejamento linguístico.

Segundo Bagno (2017, p. 350), toda política de poder emprega em si uma política linguística, “[...] seja por ação ou por omissão, por vontade consciente ou por inércia inconsciente [...]”. O autor considera duas direções de avanço da política linguística, neste caso, “O controle do uso **social** da língua e o controle do **discurso** teórico sobre a língua. É interessante, sob a ótica do poder, controlar a língua que as pessoas falam e também *o que* os indivíduos pensam sobre a língua que falam.” (BAGNO, 2017, p. 350). E por mais que a língua não se esgote nela mesma, se expanda e se modifique conforme os seus falantes a utilizam, a transformam e a experimentam, também não podemos deixar de lado as intervenções do Estado ante essas línguas.

Como categoria política, a língua passa a ser, então, um importante mecanismo de poder, que nas mãos do Estado ou de setores sociais organizados se torna a “arma” mais silenciosa e excludente ou o seu contrário. Afinal, não se pode falar de políticas linguísticas brasileiras sem se falar de preconceito linguístico e exclusão social.

Quando uma sociedade se organiza e estende as suas relações de contato, intercâmbio e dominação sobre outras sociedades, cultural e linguisticamente diferentes, as línguas desempenham função relevante, tanto para organizar a dominação e a hegemonia, quanto para resistir a elas. (FREIRE, 2004, p. 81).

Esse entendimento de funcionamento da língua se torna um pouco mais difícil dentro do cenário brasileiro, pois, internamente, falamos de uma política linguística que Bagno (2017) chamou de “não explícita”, ou seja, uma política que abre margem para preconceitos por não se posicionar, também, em favor das línguas minoritárias.

O fato de se existir uma política linguística no Brasil, não nos garante a extinção de problemas relacionados à língua, pois, como podemos notar, as questões que envolvem necessariamente a nossa língua não adquirem muita visibilidade na nossa sociedade. Segundo Oliveira (2001), estamos imersos em uma “naturalização das questões linguísticas”, em que

Vivemos dentro de uma língua, nem sentimos propriamente sua presença, ela é o como o ar que respiramos – só percebemos o ar quando ele nos falta. Sentimos o preconceito racial ou de gênero, lutamos contra ele, mas a maioria não sente uma discriminação tão efetiva como pouco tematizada, a discriminação decorrente do preconceito linguístico, um dos únicos

preconceitos absolutamente livres, não legislado, da nossa sociedade neste início de século. (OLIVEIRA, 2001, p. 1).

A língua se modifica continuamente o que justifica uma atenção planejada e autorização de uma política de gestão. No entanto, não conseguimos identificar de uma maneira isolada essa gestão linguística, pois as políticas linguísticas estão sempre atreladas a outras políticas públicas, como: cultura e educação.

Essa invisibilidade das ações acerca das decisões tomadas sobre a língua até dificultam o uso do termo “política”, pois, na verdade, o poder atribuído à língua é um poder restrito a quem sabe “utilizá-la”, senão, teríamos contestações, talvez plebiscitos, sobre propostas viabilizadas por linguistas, mas com o a garantia de uma participação popular organizada. Porém, quem contesta essas decisões? Aos linguistas é atribuído o poder total sobre as questões linguísticas que avançam sempre como uma questão “técnico-científica” e distanciam os próprios usuários da língua.

Não existe, porém, absolutamente nada que se pareça com uma *política linguística* oficial, planejada, explícita, teoricamente bem fundamentada, que se ocupe, por exemplo, dos **direitos linguísticos** dos falantes de línguas minoritárias (mais de duzentas no Brasil inteiro!), que defenda e valorize a diversidade linguística do português brasileiro, que lute pelo reconhecimento e pela legitimação (inclusive no âmbito educacional) das características especificamente brasileiras de falar a língua majoritária, características presentes no nosso modo de falar o português há séculos, mas até hoje veementemente combatidas pelos defensores de um ideal de ‘língua pura’ antiquado, conservador, e assumidamente reacionário. (BAGNO, 2015, p. 22-23 citado por BAGNO, 2017, p. 353).

Então, as relações de poder que emanam a partir das relações linguísticas no Brasil são extremamente conflituosas e autoritárias, quando explícitas, e apagadas, quando implícitas, o que facilita uma manipulação mais eficiente por parte daqueles que pregam uma corrente de pensamento mais conservadora que serve apenas para fortalecer a hegemonia da língua portuguesa.

## 2.5. Política linguística indígena: soluções aplicáveis

Art. 210. § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

A constituição de 1988 foi um grande avanço, quando tratamos do assunto política linguística com o foco nas sociedades indígenas. Os dois artigos citados acima fazem parte da constituição federal de 1988 e representam oficialmente a garantia dos povos indígenas para exercerem suas línguas e suas práticas de ensino. Sabemos que o funcionamento dessas leis ainda não garantiu em cem por cento o reconhecimento oficial do bilinguismo dos indígenas, no entanto, foram esses artigos que deram início a uma nova forma de gestão linguística no país e abriram precedentes para que outros povos falantes de outra língua materna, senão o português, pudessem também discutir a inclusão de suas línguas como oficiais.

No caso dos indígenas uma das soluções adotadas, como forma de garantir o direito a sua língua materna, é a co-oficialização linguística municipal. Segundo Oliveira (2001, p. 6),

Co-oficializar uma língua significa que o município passa a ser oficialmente bilíngüe, e que seus cidadãos podem construir suas vidas em duas línguas – a língua oficial da União, o português, mas também a língua co-oficial da comunidade.

Essa foi a solução encontrada pelo IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento de Política Linguística. No entanto, Oliveira (2015), destaca o que é necessário para que uma língua seja co-oficializada a nível municipal:

- A oficialização da língua deve partir de uma demanda política dos grupos linguísticos, isto é, deve ser fruto do desejo da comunidade e de suas entidades representativas (organizações, conselhos etc.);
- É preciso que haja compatibilidade constitucional na lei de co-oficialização. O artigo 13º da Constituição brasileira institui a língua portuguesa como língua oficial da União, porém nada diz sobre a oficialidade nos estados e municípios. Também não diz que deve ser a única língua oficial. Conquanto o português seja oficial nos municípios, tornar outras línguas oficiais não configura inconstitucionalidade;
- A Câmara de Vereadores e a comunidade interessada devem elaborar projeto de regulamentação da oficialização, “que detalha o que se entende por oficialização, prioriza as ações, nomeia órgãos responsáveis pela ação (em geral cria um Conselho Municipal de Política Linguística)”;
- Implementação: a partir da data de regulamentação, o poder público tem um prazo de 180 dias para executar a lei. Nessa fase, “é necessário planejar o tipo de normatização que (sic!) a língua será conduzida (escolha de variedades, escrituralização), bem como a formação de quadros (professores da língua, por exemplo), [...] a presença da língua nos espaços públicos, como as placas de trânsito, os atos administrativos municipais, como as campanhas de saúde e as transmissões midiáticas”;
- Planejamento orçamentário, que corresponde à discussão sobre como o município alocará e captará recursos para serem destinados ao funcionamento bi ou plurilíngüe das instituições. (OLIVEIRA, 2015, p. 29).

O primeiro município a aderir à co-oficialização foi São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, em 2002, que além do português passou também a ter como língua oficial o *Nheengatu*, *Tukano* e *Baniwa*. Além de São Gabriel da Cachoeira, outros municípios co-oficializaram línguas indígenas:

Tabela 81. Línguas indígenas co-oficializadas no Brasil

Língua	Cidade/Estado	Mês e Ano de Publicação da Lei	Lei
Tukano	São Gabriel da Cachoeira/AM	novembro/2002	145/2002 de 22/11/2002
Neengatu	São Gabriel da Cachoeira/AM	novembro/2002	145/2002 de 22/11/2002
Baniwa	São Gabriel da Cachoeira/AM	novembro/2002	145/2002 de 22/11/2002
Guarani	Tacuru/MS	maio/2010	
Akwê Xerente	Tocantínia/TO	abril/2012	411/2012 de 25/04/2012
Macuxi	Bonfim/RR	dezembro/2014	211/2014
Wapichana	Bonfim/RR	dezembro/2014	211/2014
	Cantá/RR	dezembro/2014	211/2014

Fonte: IPOL, 2017.

A co-oficialização linguística, não deixa de ser uma solução viável para o reconhecimento das línguas indígenas brasileiras, no entanto, precisamos pontuar que, assim como acontece com outras leis, a co-oficialização caminha “a passos lentos” para sua efetivação total nos lugares em que já se tornou lei. A cidade de São Gabriel da Cachoeira é um dos exemplos mais expressivos, pois, em mais de 15 anos a lei de co-oficialização ainda passa por adaptações e mudanças estruturais para que seja totalmente efetivada. Em uma entrevista a Damulakis (2017), do Departamento de Linguística e Filologia da UFRJ (DLF), a Profa. Dra. Kristine Sue Stenzel<sup>33</sup> afirmou que,

[...] Os quatro objetivos maiores da lei eram de (a) garantir a oferta de serviços públicos básicos em forma oral e escrita em cada uma das três línguas cooficiais; (b) criar campanhas institucionais de fortalecimento e reconhecimento do uso dessas línguas; (c) traduzir documentos oficiais; e

<sup>33</sup> Professora Associado I do Departamento de Linguística e Filologia e membro do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduiu-se com Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1984, fez Mestrado (2002) e Doutorado (2004) em Linguística na Universidade de Colorado Boulder, EUA. Desenvolveu projetos de Pós-doutorado no Museu Nacional/UFRJ (2005-2007, bolsa CNPq) e na Universidade de Colorado (2014-2015 bolsa de Estágio Sênior da CAPES). Desenvolve pesquisa nas áreas de análise funcional-tipológica, descrição e documentação de línguas indígenas amazônicas, com foco especial em línguas da família Tukano Oriental. Outras áreas de interesse incluem linguística interacional, questões de contato linguístico, multilinguismo e sistemas regionais multilíngues, mudança sociolinguística e estudos comparativos, com atenção maior na região do Alto Rio Negro no noroeste amazônico. Fonte: <https://www.escavador.com/sobre/538911/kristine-sue-stenzel>

(d) dar apoio para o ensino das línguas nas escolas e promoção do uso na *media*. (DAMULAKIS, 2017).

Mas o baixo investimento e as chamadas “dificuldades técnicas” atrasaram em muito tempo o prazo de execução, que estava estabelecido em 180 dias.

[...] nos quinze anos desde a co-oficialização houve algum investimento na área de ensino das línguas e na formação de tradutores. Mas ainda falta muito para atingir as metas gerais previstas pela lei. Há dificuldades técnicas ainda não resolvidas, por exemplo, ainda carecemos de ortografias unificadas para essas línguas – há detalhes e questões ainda sendo discutidos. Além disso, há poucos bons materiais de ensino das línguas como L1 e L2 (cujas metodologias são bem diferentes) e poucos professores treinados para ensiná-las. As dificuldades de oferta de serviços multilíngues e de tradução de documentos oficiais decorrem em parte dessas lacunas técnicas, e em parte por questões financeiras e de gestão de recursos. Acredito que é preciso muito tempo e investimento ainda para efetivar a lei como foi idealizada. (DAMULAKIS, 2017).

Com essa política de co-oficialização sendo empregada, o Brasil passa a fazer parte de um grupo de países que já utilizam essa estratégia de gerenciar as línguas faladas internamente, tais como: Canadá (Inglês e Francês), Peru (31 línguas oficiais, sendo o espanhol a língua nacional; e entre as co-oficiais, o Quéchua é o de maior predominância, e em seguida o Aymará), Paraguai (Guarani e Espanhol), Equador (Espanhol e Quichua), Bolívia (Castelhano e mais 35 línguas indígenas oficiais através da lei Nº 269, 2 de agosto de 2012), etc.

Na Bolívia, além de se garantir a oficialização das línguas indígenas mais faladas ainda é dada uma atenção especial àquelas que estão em risco de extinção, e é no primeiro artigo da lei Nº 269 que a legislação rege sobre suas disposições gerais e do seu objeto, sendo que é no terceiro parágrafo que se disserta sobre as línguas em risco de extinção, “Recuperar, vitalizar, revitalizar y desarrollar los idiomas oficiales en riesgo de extinción, estableciendo acciones para su uso en todas las instancias del Estado Plurinacional de Bolivia.”<sup>34</sup> (BOLÍVIA, 2012, p. 1). A lei de co-oficialização Boliviana ao que parece é bem completa em relação a assegurar os direitos aos falantes de línguas indígenas.

a) Descolonización: Desmontar las estructuras mentales de dominación producto del colonialismo lingüístico y cultural, reproductoras del racismo, discriminación y explotación, para una convivencia armónica, incluyente, intracultural y intercultural en igualdad de condiciones con plena justicia social.

---

<sup>34</sup> Recuperar, vitalizar, revitalizar e desenvolver os idiomas oficiais em risco de extinção, estabelecendo ações para seu uso em todas as instâncias do Estado Plurinacional da Bolívia.



b) Equidad: Establecer el equilibrio sociolingüístico entre los respectivos derechos lingüísticos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y el resto de la sociedad boliviana, garantizando un trato equilibrador de objetivos compensatorios, a favor de las comunidades minoritarias caracterizadas por su precariedad política, socioeconómica y cultural.

c) Igualdad: Todos los idiomas oficiales del Estado Plurinacional de Bolivia son iguales y los habitantes hablantes de éstos, gozan de los mismos derechos lingüísticos ante la Ley.

d) Interculturalidad: Es el reconocimiento de la expresión y convivencia de la diversidad cultural lingüística, institucional, normativa, y el ejercicio y respeto de los derechos individuales y colectivos.

e) Personalidad: Garantizar a la persona, el ejercicio del derecho de usar su idioma, independientemente del lugar en el que se encuentre dentro del Estado Plurinacional de Bolivia.

f) Territorialidad: Delimita los derechos lingüísticos de las personas a espacios territoriales para el acceso a los servicios públicos en uno o más idiomas oficiales, según su uso generalizado.<sup>35</sup> (BOLIVIA, 2012, p. 1-2).

No Brasil para se aprovar uma lei de co-oficialização tão completa como a lei Boliviana, o primeiro passo seria ter governantes que entendessem a importância das línguas indígenas para a nação, entretanto, é bem comum que as leis brasileiras esbarrem em burocracias criadas pelos próprios legisladores.

No entanto, em 2017, a cidade de São Gabriel da Cachoeira avançou mais um passo na execução da lei de co-oficialização, pois o Instituto Federal do Amazonas ofertou a primeira turma para o curso de Nheengatu, as aulas foram ministradas por um professor indígena e as vagas foram distribuídas entre os funcionários do Campus, e foi dado o incentivo para que os cursos de Baniwa e Tukano também sejam ofertados e abertos para a comunidade. O objetivo do curso é a geração de materiais didáticos produzidos com tradução para as três línguas co-oficializadas, que sirvam como subsídios para os cursos técnicos e tecnológicos ofertados no Instituto Federal do Amazonas de São Gabriel da Cachoeira.

---

<sup>35</sup> Tradução nossa: a) A descolonização: Desmonte as estruturas mentais do resultado dominação do colonialismo linguístico e cultural, reproduzindo o racismo, a discriminação e exploração, para uma convivência harmoniosa, inclusive, intracultural e intercultural em pé de igualdade com a justiça social plena.

b) Equidade: Estabelecer o equilíbrio sociolingüístico entre linguísticas respectivos direitos das nações e povos indígenas nativos e o resto da sociedade boliviana, garantindo um tratamento balanceamento de compensação metas para comunidades minoritárias caracterizadas por instabilidade política, socioeconômica e cultural.

c) Igualdade: Todas as línguas oficiais do Estado Plurinacional da Bolívia são iguais e os habitantes que as falam gozam dos mesmos direitos lingüísticos perante a Lei.

d) Multiculturalismo: Reconhecimento de expressão e de coexistência de linguística, institucional, a diversidade cultural normativa, e exercício e respeito aos direitos individuais e coletivos.

e) Personalidade: Garantia à pessoa, o exercício do direito de uso de sua língua, independentemente de onde ela se encontre no Estado Plurinacional da Bolívia.

f) Territorialidade: Delimita os direitos lingüísticos das pessoas a espaços territoriais de acesso a serviços públicos em uma ou mais línguas oficiais, de acordo com seu uso generalizado.

## 2.6. “A língua é uma chave para entrar na cultura”: o que falam os indígenas

*Esta es una de las ironías de muchas de las conferencias de los pueblos indígenas en las que los temas de las lenguas de los colonizados se debaten en el idioma de los colonizadores*<sup>36</sup>.

Linda Tuhiwai Smith

A primeira parte do título deste tópico é uma transcrição de uma fala do indígena Ailton Krenak<sup>37</sup> em um episódio de uma série de programas educativos produzidos pela TV Escola com o nome de “Índios no Brasil”. O programa era apresentado por Ailton Krenac e tinha como formato principal as entrevistas com indígenas de Norte a Sul do Brasil, recolhendo relatos sobre vários assuntos relacionados à história dos povos indígenas, lutas e resistências diante dos não-indígenas. Este programa foi dividido em 10 partes e a segunda dedicada a falar das línguas indígenas com o título “Nossas Línguas”. O referido episódio buscou discutir a repressão histórica das línguas indígenas e sua resistência ao longo desses mais de 500 anos de descoberta do Brasil.

Ambientalista e reconhecido internacionalmente por suas posições diante do capitalismo selvagem que destrói a natureza, Ailton Krenak é uma das mais expressivas lideranças do movimento indígena brasileiro. Nasceu no Vale do rio Doce, Minas Gerais, onde vivia o povo Krenak. Com 17 anos migrou com seus parentes para o estado do Paraná. Alfabetizou-se aos 18 anos, tornando-se a seguir produtor gráfico e jornalista.

Na década de 1980 passou a se dedicar exclusivamente à articulação do movimento indígena. Em 1987, no contexto das discussões da Assembleia Constituinte, Ailton Krenak foi autor de um gesto marcante, exibido pela imprensa, que comoveu a opinião pública: pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo enquanto discursava no plenário do Congresso Nacional, em sinal de luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas.

---

<sup>36</sup> Tradução nossa: Essa é uma das ironias de muitas das conferências de povos indígenas em que os temas das línguas dos colonizados são debatidos na língua dos colonizadores. Fonte: SMITH, 2016, p. 65.

<sup>37</sup> Fonte: <http://bioterra.blogspot.com/2012/09/biografias-ailton-krenak.html>

Figura 17. Ailton Krenak apresentando o programa "Índios no Brasil"



Fonte: <https://www.youtube.com>

Recentemente, em uma entrevista em Portugal, deu a seguinte declaração sobre a eleição de Jair Bolsonaro:

A colonização que a Europa fez do resto do mundo desde os séculos XV e XVI imprimiu uma maneira de dominação que é como um vírus, é capaz de se auto-reproduzir, inclusive nas colônias. E se o Brasil foi inseminado com esta ideologia colonialista, ele vai ser capaz de reproduzir isso infinitamente, enquanto não quebrar esse ciclo colonial. O projeto político de criar uma nação chamada Brasil é tão pequeno que chega a ser menor do que a Amazônia. (KRENAK, 2018)

Para ele, os povos indígenas vivem uma constante guerra com o Estado brasileiro. Sobre a região em que seu povo vive, ele afirma:

A população de indígenas daquela região no final do século XIX era estimada em cinco mil pessoas. Só chegaram 140 indivíduos ao século XX. Era como se caísse uma bomba na Europa e ficassem umas cem mil pessoas para contar a história. Fomos vítimas de um genocídio e não há contabilidade possível. Os krenak voltaram a reunir 120 famílias. Se considerarmos cinco pessoas por família, somos pouco mais de 500. Vivemos dentro de uma pequena reserva, segregados pelo governo brasileiro, num campinho de concentração que o Estado fez para os krenak sobreviverem. Durante o período da ditadura, se constituiu num campo de reeducação, que na verdade era um centro de tortura. Já passamos por tanta ofensa que mais essa agora não nos vai deixar fora do sério. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. Nós estamos resistindo há 500 anos. (KRENAK, 2018)

Em outras regiões colonizadas pelos europeus, os desafios com as línguas indígenas também são muito grandes e as discussões acadêmicas seguem percursos por vezes contraditórios. Linda Tuhiwai Smith (NgātiAwa e NgātiPorou, Māori), autora da epígrafe que abre esse tópico, indígena da Nova Zelândia, é uma estudiosa da educação e crítica das práticas coloniais ainda muito presentes no ensino e na pesquisa acadêmica. Um de seus esforços mais importantes é o de vincular a história da conquista e colonização europeias ao desenvolvimento do pensamento científico ocidental, baseado na desumanização e apropriação dos povos indígenas em todo o mundo. Ela conecta disciplinas como biologia e antropologia a práticas desacreditadas como a frenologia, como exemplos de campos de estudo que evoluíram através da exploração de povos indígenas.

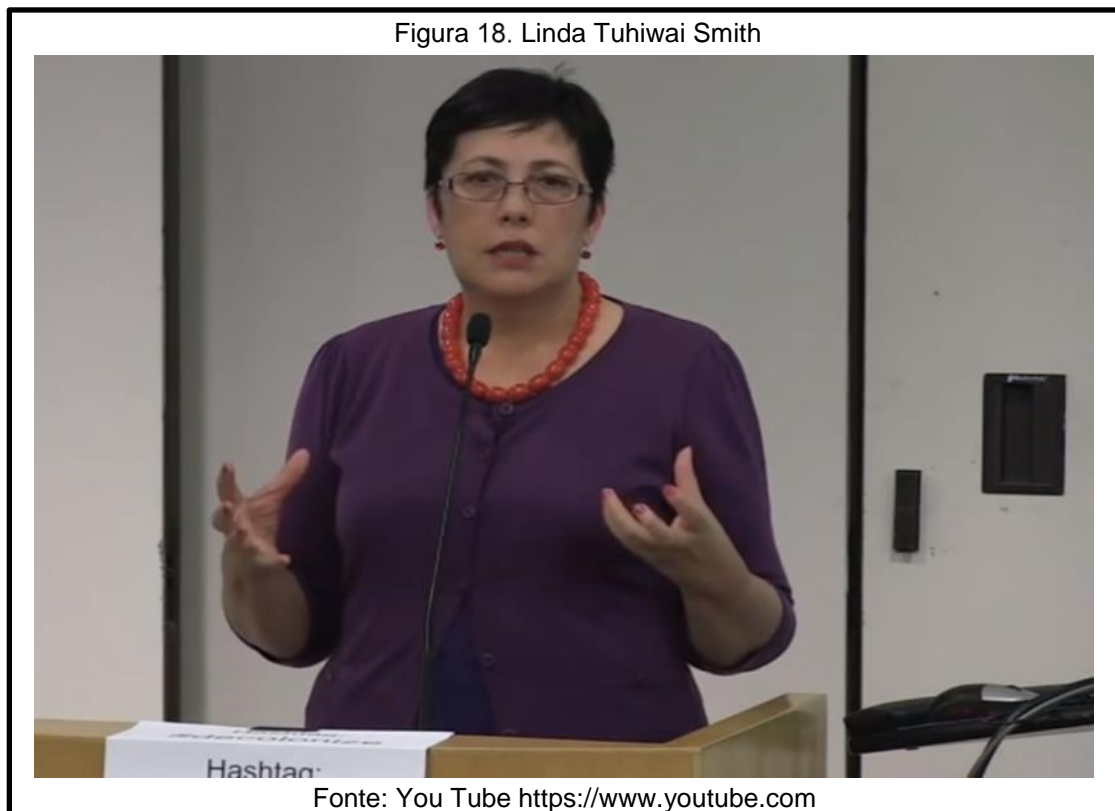
Linda Smith evidencia práticas absolutamente condenáveis de alguns pesquisadores, que foram capazes de roubar os corpos dos indígenas mortos para realizar experimentações tendenciosas. Houve quem preenchesse os crânios dos povos indígenas com feijão, para "provar" sua menor capacidade craniana. Enraizada em práticas dessa natureza, a pesquisadora traça a evolução do processo científico no Ocidente. Ela procura explicitar como a trajetória dessa forma de racionalidade pressupunha os povos indígenas menos humanos, por isso seus corpos poderiam ser tomados como matéria-prima para a descoberta científica, bem como as terras indígenas como abertas à exploração. Combinando as análises do colonialismo e do processo acadêmico, Smith mostra como as comunidades indígenas continuam a ser exploradas pelos acadêmicos tradicionais.

Smith<sup>38</sup> aponta a contradição que há hoje em diversas partes do mundo, quando os próprios indígenas falam de suas línguas, pois segundo a autora, a discussão é sobre a língua do colonizado, mas é feita toda na língua do colonizador. Linda Smith, assim como Ailton Krenak, tem como seus principais objetivos visibilizar as vozes indígenas, que precisam ser ouvidas e respeitadas.

---

<sup>38</sup> Fonte: <https://globalsocialtheory.org/thinkers/linda-tuhiwai-smith/>

Figura 18. Linda Tuhiwai Smith



Fonte: You Tube <https://www.youtube.com>

Tanto Krenak quanto os indígenas por ele entrevistados para a série de programas, convergem com Smith em um ponto que segundo ambos vai ser crucial para que a língua do colonizador predomine, inclusive, entre os indígenas: o sistema de educação implantado pelo colonizador. Para Smith (2016), a subjugação linguística, através do sistema de educação colonial, atingiu diversos povos pelo mundo, ou seja, onde a máquina colonial passou, levou consigo uma educação baseada na exclusão de línguas e culturas indígenas.

La educación colonial fue, para muchos pueblos indígenas, el agente más importante para imponer esta superioridad posicional sobre el conocimiento, la lengua y la cultura. [...] En las diferentes comunidades se oy en hoy en día numerosas versiones que dan fe del papel fundamental que jugaron la escuela en la asimilación de los pueblos colonizados, y las formas sistemáticas, frecuentemente brutales, de negar las lenguas, los saberes y las culturas indígenas. (SMITH, 2016, p. 99)<sup>39</sup>

No Brasil, todo o processo de educação colonial passou primeiramente pela igreja católica. Os padres Jesuítas, através da catequese, foram os primeiros

<sup>39</sup> Tradução: A educação colonial era, para muitos povos indígenas, o agente mais importante para impor essa superioridade posicional sobre o conhecimento, a língua e a cultura. [...] Nas diferentes comunidades, muitas versões são ouvidas hoje em dia que atestam o papel fundamental desempenhado pela escola na assimilação dos povos colonizados, e formas sistemáticas, muitas vezes brutais, de negar idiomas, conhecimento e as culturas indígenas.

religiosos, seguidos por outras ordens, a impor uma nova forma de viver aos índios. Eles impuseram a utilização das duas Línguas Gerais de base Tupi, mesmo a povos indígenas que não falavam o Tupinambá, a base estrutural dessas línguas.

Esses processos permaneceram mesmo na República brasileira e sempre se valeram de muitas violências, como as privações e os castigos físicos. Uma das formas de se “educar” indígenas era, primeiramente, isolar as crianças em regime de internato e lá introduzir violentamente todos os conhecimentos ocidentais. Sobre sua experiência em internatos no século XX, Pedro Garcia, da etnia Tariana, falou em entrevista à Krenak que,

Foram oito anos de internato. Eu passava 45 dias por ano em casa [...] E a gente foi obrigado lá a falar português, deixar de lado a nossa cultura, deixar de lado a língua materna [...] Era um sistema muito rígido, então, ou você falava com os companheiros na língua indígena escondido ou você era submetido a uma pena. (GARCIA, 1999)

Muitas penas foram aplicadas aos indígenas nesses internatos, desde privação do lanche a castigos físicos. A língua indígena, então, tornava-se marginal e tal cultura de banir práticas culturais e língua indígena foi um legado sustentado pelos funcionários do SPI, depois pelos militares durante a última ditadura brasileira (1964-1985).



Ainda assim, com todos os impedimentos do uso das línguas e das práticas culturais, para os indígenas, a língua ainda representa uma das suas maiores provas de resistência. Segundo Krenak (1999):

São mais de 200 povos indígenas vivendo pelo Brasil afora, em todo território nacional, você já pensou em que idioma ou em que língua essa gente se comunica? São mais de 180 línguas, além do português falado aqui no Brasil ainda hoje, apesar de toda repressão histórica que se abateu em todas as nossas tribos proibindo a língua, através de missões religiosas, através da ação do estado mesmo e dos nossos vizinhos que sempre inibiram nosso povo de expressar sua cultura, especialmente falar sua língua.

A resistência parte do princípio de que para os povos indígenas a língua representa muito mais que uma forma de comunicação, pois, ela também carrega o peso de ser representante de um povo. Como disse Krenak: “A língua é uma chave para entrar na cultura” e assim como para os Makurap sem a língua, com seu papel essencial, o povo indígena estaria incompleto e sempre em busca de algo que podemos chamar de identidade.

\*\*\*

Neste capítulo, diante do exposto, concluímos que as políticas linguísticas fizeram e ainda fazem parte da história linguística do mundo. Nas narrativas analisadas vimos que em todas as sociedades, a língua tem um papel muito importante, seja para autorizar uma ditadura ou para desencadear uma resistência. De modo que este texto obviamente não esgota o conceito de política linguística, mas já é possível delimitar que se trata, entre outros significados, da gestão da língua pelo Estado. Com isso, é possível compreender que a língua não é apenas um componente cultural de um povo, mas também um mecanismo de poder e de controle social. Portanto, iniciamos, neste capítulo, uma tentativa de leitura da língua indígena pela ótica do próprio indígena, que será mais aprofundada no capítulo seguinte com as primeiras discussões do que seria a Necropolítica Linguística.

## CAPÍTULO 03 - NECROPOLÍTICA: O QUE É, COMO SE FAZ

*Expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer.*  
Achille Mbembe

O conceito de Necropolítica foi desenvolvido pelo camaronês Achille Mbembe como forma de explicar os processos de exclusão que eram ditados a alguns povos africanos. Este conceito é baseado em outro, no de Biopolítica de Michel Foucault, e neste trabalho acreditamos que a proposta da Necropolítica cabe muito bem aos processos de interdição passados pelos povos indígenas brasileiros. No entanto, para que entendamos o conceito de Mbembe, precisamos, de fato, mergulhar em alguns escritos de Michel Foucault.

A Necropolítica, como o nome já revela, traz em si uma visão diferente e pessimista da política, pois aborda uma política baseada na morte. Foucault não falou diretamente de necropolítica em nenhum de seus escritos, mas discutiu o agenciamento dos poderes de diversas maneiras possíveis: o agenciamento do corpo, o poder nas macro e nas micro-estruturas e a política da vida.

Foucault (2014) se debruçou em estudos que seriam sua maneira de explicar como se constituiu o “*como*” do poder. Em 1974 em uma conferência no Rio de Janeiro falou pela primeira vez de Biopoder, trazendo ao debate a constituição do poder exercido sobre a vida. Ele dividiu o estudo da natureza do poder em dois momentos importantes. O primeiro momento seguiu até o século XVII, e nele o poder era exercido por um soberano, um rei, que tinha como principal característica o domínio da vida de seus súditos, podendo dispor dela em qualquer momento. Aqui o soberano ditava suas leis, veredictos e punições baseando-se em um poder/ordenamento jurídico, sendo ele, a figura do rei, a própria autoridade jurídica,

E talvez se devesse relacionar essa figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. (FOUCAULT, 1988, p. 127)

Em outras palavras, o rei poderia dispor da vida de seus súditos quer fosse para defendê-lo numa guerra quer fosse se esse súdito de alguma forma o



ameaçasse. O direito do soberano era visto como um direito sagrado, o direito do rei de dispor da vida de seus súditos.

Entretanto, com a decadência dos reis e a entrada de um novo sistema de gerenciamento do povo, a morte deixa de ser a única forma de poder e “[...] o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos [...]” (FOUCAULT, 1988, p. 127). E assim se evidencia a sociedade do controle, que a partir do século XVII estabelece uma nova forma de política: o capitalismo, o qual visava não mais a morte, mas a vida em prol de uma vasta produção, já que o corpo agora fazia parte da economia. Surgiam, então, os corpos dóceis.

Concomitante com o sistema capitalista abria-se espaço também para o advento das cidades que começavam a crescer. Logo, se tornou extremamente necessário controlar os corpos e de maneiras cada vez mais eficientes, pois com as cidades surgindo, o povo se transformava em população. O poder, então, passou a ser exercido através do controle sobre os nascimentos, mortalidade, saúde e condições de vida, sendo um poder regulador dos corpos e de suas vidas, chamado de bio-poder.

Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos [...] uma administração dos corpos, uma gestão calculista da vida. (FOUCAULT, 1988, p. 130-131).

E nesta dinâmica capitalista, apesar de todos serem vistos como máquinas-humanas, a população não é tratada de forma igualitária, é tratada de forma partilhada e um dos argumentos dessa gerência é justamente para garantir a vida.

Mas esse formidável poder de morte — e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites — apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício sobre ela de controles precisos e regulações de conjunto. (FOUCAULT, 1988, p. 128)

Para Foucault, “[...] agora é sobre a vida e ao longo de todo seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’ é quando a sociedade perde o controle do corpo” (FOUCAULT, 1988, p.

129). Assim, em “Vigiar e Punir”, Foucault fala do suplicio do corpo que servia de exemplo para evitar crimes, mas na modernidade o corpo não é supliciado só na hora de morrer, pois este é imerso no poder desde o momento do nascimento. O nosso corpo já nasce docilizado e vai se inscrevendo na história. Neste caso, o papel da modernidade não é punir o corpo na hora da morte, mas conduzi-lo desde o nascimento até ela.

É dentro desse jogo de poder, no qual vida e morte convergem em uma política, que Mbembe inscreve a Necropolítica, envolta em um contexto que cabe noções de soberania, estado de exceção e biopolítica. De modo que já podemos compreender que a necropolítica não é uma política voltada para promoção da vida, mas uma política de aniquilamento em larga escala. Porém, não falamos somente de aniquilamento físico, pois, uma das características do poder gerado pelo necropoder é a criação de “mortos-vivos” para a sociedade. Ou seja, a subjetividade é usurpada e aquele que há pouco era um cidadão, passa a não ter lugar na sociedade tomada pela necropolítica, o agora “projeto de cadáver” não tem mais uma identidade, passa a ser ignorado, não tem mais nenhum valor.

Nesta linha de raciocínio, a principal preocupação da soberania discutida por Mbembe (2016, p. 115) é “[...] a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações [...]”, diferente da teoria de soberania descrita por Foucault,

A teoria da soberania está vinculada a uma forma de poder que se exerce muito mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos e seus atos: se refere à extração e apropriação pelo poder dos bens e da riqueza e não do trabalho; permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e distribuídas no tempo; possibilita fundamentar o poder na existência física do soberano, sem recorrer a sistemas de vigilância contínuos e permanentes; permite fundar o poder absoluto no gasto irrestrito, mas não calcular o poder com um gasto mínimo e uma eficiência máxima. (FOUCAULT, 2006, p. 105)

A soberania descrita por Mbembe se converge de uma maneira muito absurda com o que ele chama de estado de exceção, pois é neste estado que a necropolítica opera, é a partir desta visão de soberania que a exceção se faz presente e é também aqui que todo direito é negado dando espaço à violência. Segundo Mbembe (2016, p. 124), o conceito de estado de exceção é utilizado, muito frequentemente, para se discutir o “[...] nazismo, totalitarismo/extermínio [...]”. Este autor afirma que os “campos de morte” são “[...] como a metáfora central para a

violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo.” (MBEMBE, 2016, p. 124).

Deste modo, a necropolítica opera dentro de um constante estado de exceção, municiada das armas físicas e ideológicas trazidas da biopolítica, como o racismo. E além do Estado Palestino, nazismo e todas as outras formas de totalitarismo, Mbembe (2016) também utiliza como exemplo as colônias que foram grandes espaços de necropoder, pois, sem se curvar a nenhuma lei, a soberania que dominava esses espaços colonizados abastecia-se de torturas e imposições aos outros povos.

Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). (MBEMBE, 2016, p. 131)

Sendo assim, o sujeito é reduzido a nada. Sua morte social acontece de maneira naturalizada pelo poder soberano, restando-lhe apenas viver sobre a “sombra personificada” de seu dono. Neste Estado, o escravo é submetido a horrores físicos, castigos são impostos, o trabalho passa a ser seu penar e seu corpo é, por vários momentos, levado ao limite, muitas vezes à morte física. Assim,

O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um elemento inserido na etiqueta, como chicotadas ou tirar a própria vida do escravo: um ato de capricho e pura destruição visando incutir o terror. A vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida. (MBEMBE, 2016, p. 131-132).

Esse processo de colonização foi uma recorrência em todos os povos “descobertos” pelos europeus, e tudo iniciava a partir da “descoberta” do espaço físico, o lugar das práticas, “[...] espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2016, p. 135), para em seguida desembocar em uma criação de um imaginário responsável por transformar o indígena em um selvagem e, principalmente, no grande inimigo, fictício, que terá que ser combatido e exterminado. No Brasil não foi diferente, pois todo esse processo de colonização foi sofrido pelos povos indígenas, seus primeiros habitantes.

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (MBEMBE, 2016, p. 128-129).

Logo, colonizar foi o recurso mais abrangente e mais eficaz adotado pelas nações colonizadoras no processo de dominação, no entanto, não podemos tratar essas formas de poder como algo do passado, pois foram e ainda são muito recorrentes na sociedade contemporânea.

Essa talvez seja a máxima principal da necropolítica “matar para fazer viver”, pois a “minha” vida vale mais que a do outro, o estado de exceção se torna constante e as leis passam a ser de benefício somente para alguns, enquanto que para outros não há direitos e nem leis, na verdade, as “Políticas de Morte” são a lei.

### **3.1. O espaço como processo do Necropoder**

Como já sabemos, o espaço físico significa muito para todos os regimes de poder, sejam os ditadores, totalitários ou democráticos, caso contrário, não haveria guerras a fim de conquistar territórios. A luta por espaço ainda é algo muito atual no Brasil. Os povos indígenas, ainda hoje, sentem o peso da colonização e dos imaginários criados sobre eles. Temb  (2017) afirma que uma das grandes heranças deixadas para os povos indígenas foi o roubo de suas terras com o argumento de que havia muita terra para poucos habitarem.

Qual   hoje a política do governo...   dizer o seguinte: “aquelas terras dos Temb , l ! está improdutiva”, então   *muita terra para pouco  ndio*. Pois, coletivamente nós vivemos aqui, nós não fazemos igual ao branco que demarca uma terra grande e vai trabalhar, vai desmatar, botar pasto, etc. E para nós não existe isso. (TEMB , 2017).

Logo, a questão da terra   um assunto que não  , e nunca foi, um problema simples de se enfrentar. Principalmente se levarmos em conta que as estratégias de divisão territorial só foram trazidas para o Brasil pelos colonizadores Europeus. Colonizar era uma forma de conquistar terras para que se pudessem desenvolv las, assim, a coloniza o do Brasil que data de 1500, passou por todos os processos que se pode esperar de uma domina o, mas observamos que o mesmo movimento colonial ocorreu em várias aldeias brasileiras séculos depois. Para Mbembe (2016, p. 135),

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais.

Em várias sociedades indígenas, além da chegada dos Europeus, a entrada do SPI – órgão criado em 1910 para combater o extermínio indígena que ocorria devido às diversas frentes de expansão por todo o interior do território brasileiro – também representou um grande problema em relação às questões de espaço. E nas aldeias Tembé-Tenetehara os problemas iniciaram a partir dessa intromissão dos não-índios, ou seja, da interferência do SPI, que é o

Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), que visava tanto a proteção e integração dos índios, quanto a fundação de colônias agrícolas que se utilizariam da mão-de-obra encontrada pelas expedições oficiais (Decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910). Na base da unificação destas funções estava a ideia de que o ‘Índio’ era um ser em estado transitório. Seu destino seria tornar-se trabalhador rural ou proletário urbano. (SOCIOAMBIENTAL, 2018)

No entanto, a entrada do SPI nas aldeias, que propunha ajuda e proteção de todos os povos indígenas, simbolizou o início de uma ditadura disfarçada. Pois quando comparamos aquilo que consta na constituição regimentar do SPI e as práticas exercidas pelos agentes do órgão governamental, fica evidente que este “proteger” não foi o de assegurar os direitos indígenas, mas o “proteger” do governo mais se identificava com o civilizar, tornar igual, docilizar.

Esse pensamento converge com o que Mbembe escreveu sobre a visão que se tinha das colônias, lugares onde os humanos não existiam e não se existia organização e nem lei, e nos quais “[...] as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. [...]” (MBEMBE, 2016, p. 133). Por isso, era necessário transformar o selvagem em ser humano, no entanto, todo esse processo não seria da maneira mais branda, mas de forma bruta e horrenda, “[...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’”. (MBEMBE, 2016, p. 131).

Assim, o projeto desenvolvido pelo SPI prometia a criação de colônias agrícolas no interior das terras indígenas, já que, para o governo, tais terras não estariam sendo usadas da maneira “correta”. Assim, ao tornar as terras produtivas, o governo poderia diminuir seus encargos com relação aos indígenas. O ideal, neste caso, seria que tanto indígenas quanto os órgãos que deles cuidavam pudessem obter sustento com o que fosse produzido nas colônias.

Todavia, para por em prática este grande plano de avanço de maneira mais vantajosa era preciso transformar os indígenas em trabalhadores rurais. Assim, estes seriam parte da população e não custariam dinheiro aos cofres públicos. Para isso, em todas as áreas que esse plano foi posto em prática houve inserção de pessoas não-índias que atuavam como professores de agricultura.

Fomos transferidos para a margem esquerda do rio e foi ai que começou os primeiros entrosamentos com os não-índio, pois foi nesse momento que foi “convidado” pessoas de fora para ensinar nós a trabalhar, porque não sabíamos trabalhar. Nessa época, vieram pra cá para ensinar nossos mais velhos a trabalhar, trabalhar com agricultura, então nesse convite desse pessoal vir pra cá foram se criando vínculos de amizade, foram ficando e até hoje existem famílias inteiras aqui dentro, não saiu mais, a FUNAI sempre deixou, entrou a FUNAI e ficou permanente esse pessoal. (TEMBÉ, 2017).

Entendemos esta prática de levar não-índios para dentro das aldeias como forma de passar por cima de uma prática cultural já existente, impondo outra forma de vida. O que nada mais foi do que uma estratégia do sistema de governo para sufocar as identidades indígenas, pois, segundo Smith (2016, p. 54),

El hecho de que las sociedades indígenas estuvieron organizadas de acuerdo a sus propios sistemas [...] no eran completamente humanos, tampoco eran lo suficientemente civilizados como para tener sistemas, no tenían sistema de escritura, y además ni sus lenguas ni sus formas de pensamiento eran adecuadas. [...] <sup>40</sup>.

Deste modo, a abertura para a entrada, autorizada e financiada pelo governo, de não-índios nas aldeias, representou uma outra colonização vivida pelos povos indígenas, pois, mais uma vez, homens “brancos” entraram em seus territórios, menosprezaram seus saberes, escravizaram-nos e tudo com o intuito de transformá-los em “humanos” através da civilização. E ainda um adendo em todo esse processo

---

<sup>40</sup> “O fato de que as sociedades indígenas foram organizadas de acordo com seus sistemas [...] não eram completamente humanos, nem civilizados o suficiente para ter sistemas, eles não tinham um sistema de escrita, nem suas línguas nem suas formas de pensamento eram adequados.” (SMITH, 2016).

foi o de forçar uma miscigenação para que os índios deixassem de ser “puros”. Mas apesar de ter sido usada pelo SPI, essa estratégia de miscigenação em prol do Estado já podia ser visualizada bem antes. Pois, segundo Gomes (1991), o alvará do Marquês de Pombal ou Diretório dos índios, de 3 de maio de 1757, era um

Conjunto de 95 artigos que constituem o último ordenamento português sobre os índios. Reitera a retirada dos poderes temporal e espiritual dos jesuítas. Concede liberdade para todos os índios. Favorece a entrada de não índios nas aldeias, incentiva casamentos mistos, cria vilas e *lugares* (povoados) de índios e brancos. Nomeia diretores leigos. Promove a produção agrícola e cria impostos. Manda demarcar áreas para os índios. Proíbe o ensino das línguas indígenas e torna obrigatório o português. (GOMES, 1991. p. 73).

No entanto, a miscigenação não foi uma das maiores estratégias na tentativa de descaracterizar os povos indígenas, pois no estado do Pará houve uma forma bem mais direta de se silenciar a identidade indígena. Dentre as várias estratégias governamentais utilizadas, podemos destacar uma que ainda hoje é empregada: o termo *caboclo*. Estamos mais que acostumados com o termo *caboclo*, muitas vezes, utilizado como “caboco”, mas significando a mesma coisa. O que ocorreu é que após o término da Revolta da Cabanagem, os “exércitos indígenas” foram desfeitos. E, para que esses índios prisioneiros e sem lugar na sociedade pudessem desfrutar de alguns direitos, aceitar ser definido como *caboclo* foi a condição.

À época, ser *caboclo* representava ter sido “salvo”, pois, sob esta condição pesava o não morrer FÍSICAMENTE pelas mãos do Estado. Ao índio é, então, “[...] permitido manutenção de parte do seu patrimônio histórico e é facultado o conhecimento parcial e a experiência mínima dos desenvolvimentos da sociedade brasileira [...]” (GOMES, 1991, p. 60).

O índio, então, vira *caboclo*, exceto aqueles que permanecem à margem do desenvolvimento do país, mantendo-se autônomos como povos, mas sujeitos a serem ignorados quando os interesses de expansão do país são revelados politicamente. Sua contínua existência era, até recentemente, motivo de disfarçada vergonha por parte dos ideólogos do Brasil moderno. (GOMES, 1991, p. 60)

No entanto, esta nova denominação se mostrou muito prejudicial aos indígenas que aceitaram tais condições. Já que passou a ocorrer a descaracterização do sujeito indígena e o silenciamento de suas práticas culturais. Sobre isso, Gomes (1991, p. 60) acrescenta que “[...] De fato, muitos grupos indígenas chegaram a tal ponto deste processo que, ou desapareceram ou

perderam em grande parte o seu patrimônio cultural, como o idioma próprio, a religião, rituais de solidariedade social, etc.[...]”. De modo que o caboclo nada mais é do que um indígena descaracterizado.

E muito além da descaracterização indígena, essas formas de interdição representaram a mão do governo garantindo, de uma forma muito desonesta, a posse das terras pertencentes aos povos indígenas. Pois aqueles que agora eram CABOCLOS não tinham mais direitos à terra pertencente somente aos ÍNDIOS. Assim, muitos grupos indígenas brasileiros foram, por uma questão política, decretados como extintos. Sobre as intenções do governo, Gomes (1991, p. 61) esclarece que “[...] o interesse nesse caso era para, precisamente, anular os seus direitos imemorais ou outorgados às terras que habitavam [...]”.

Segundo Mbembe (2016), no regime do Apartheid na África do Sul os negros foram submetidos a um regime extremamente ditador onde a soberania atuou como principal instrumento da política de morte do Estado. Raça e classe social foram cruciais para se escolher as vítimas desse regime tão violento. Os negros, africanos do Sul, foram excluídos do restante da sociedade branca que vivia no Sul da África e separados em aldeias chamadas de Bastutões, locais criados para, acima de tudo, evitar que negros e brancos dividissem o mesmo ambiente e definitivamente evitar que estes pudessem se misturar concebendo filhos mestiços, pois, os negros deveriam estar separados totalmente dos brancos.

Como vimos, no Brasil essa política da morte também atuou, mas de uma maneira mais sucinta, pois enquanto que no regime do Apartheid era mais lucrativo ao dominador a separação total das raças, no Brasil foi o contrário, pois a inclusão de não-índios e a mistura de raças tornou-se – e ainda é – a estratégia mais eficaz para eliminação de qualquer sociedade indígena, assim como a inclusão de valores culturais em detrimento das práticas já existentes nas aldeias.

Além disso, as formas de usurpar terras indígenas não pararam nos decretos e foram avançando em forma de invasões, casamentos mistos, epidemias, migrações forçadas e guerras pela posse das terras. No Brasil, o espaço escolhido para ser colonizado, assim como na África, constituiu um reino de exceção, violência, horror e morte, assim também os povos escolhidos para o sacrifício, tanto na África quanto no Brasil, as vítimas do necropoder, foram sentenciadas à morte seja física ou simbólica. E uma das poucas diferenças que achamos entre as formas de colonização ocorridas nos dois continentes é a metodologia de execução.



Ainda que na África tenha sido importante para o regime excludente do Apartheid o isolamento dos negros, o impedimento de misturas de raças e novos nascimentos, no Brasil, por outro lado, a estratégia foi diferente. Houve aqui todo um investimento em misturar a população regional das cidades pequenas, compostas, sobretudo por africanos ou afrodescendentes com o indígena, para que as práticas culturais ficassem mais frágeis, para que o discurso do “índio puro” pudesse perder força e principalmente para que, aos olhos do conquistador e do Estado, esse índio deixasse de ser índio. Desta forma, africanos e indígenas se convergem em um estado de “nada”, sujeitos sem um lugar e “selvagens” sem importância, e tudo para que a base soberana da necropolítica cumpra seu papel de ser “[...] a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é.” (MBEMBE, 2016, p. 135).

E se retomarmos a primeira fala do Cacique Naldo Tembé é perceptível que ela reflete um pensamento muito colonial, mas ao invés de ecoarmos a afirmação “existe muita terra para pouco índio” não caberia o questionamento: Mas por qual motivo é que existem poucos indígenas no Brasil? E a nossa resposta para esse questionamento é: os indígenas, historicamente, foram expostos a um sistema onde a escravidão era a melhor opção, quando não a morte. Assim, os povos indígenas foram exterminados por décadas, tornaram-se escravos-inimigos de um rival bem mais poderoso, que ditava as regras dentro das colônias.

### **3.2. A Necropolítica dos nomes: entre grafias e significados**

*Esquece direito, pois estamos cheios de direitos  
e nenhum é respeitado!*  
Cacique Naldo - Aldeia Sede

A epígrafe acima também é uma fala de Naldo Tembé e faz parte de uma entrevista, numa reunião com outras lideranças, quando discutiam sobre o plano de educação indígena. Talvez essa fala não faça muito sentido ao ser lida isoladamente, no entanto, ao retornar um pouco aos fatos que decorreram na história dos Tenetehara, podemos entender seu teor de desabafo. Em suas palavras aparecem pedaços reais de sua memória.

Nesta mesma entrevista, o cacique relatou um dos momentos mais cruéis vividos pelos indígenas do Guamá: a entrada dos Karaí<sup>41</sup> em terras indígenas. Como já falamos no tópico anterior, a entrada do SPI nas aldeias não foi algo muito benéfico aos indígenas, pois as práticas culturais que, de certa forma, davam as características identitárias daquele povo, passaram a fazer parte da criminalização e estranhamento por parte do não-indígena. Agora sabemos que para os Tembétenehara do Guamá o silenciamento foi também estendido aos fatores mais cruciais de sua existência: o nome. Nos anos de existência do SPI, nas aldeias, muitas foram as maneiras de dominação e imposição de poderes sobre os indígenas. Mas o que se configurava como uma atitude mais comum de controle consistia no registro dos indígenas com nomes ocidentais.

Aqui, o Estado colonial deriva sua reivindicação fundamental de soberania e legitimidade da autoridade de seu próprio relato de história e identidade. Essa narrativa é sustentada pela ideia de que o Estado tem o direito divino de existir; e então entra em conflito com outra narrativa pelo mesmo espaço sagrado. Como ambas são incompatíveis e suas populações estão entrelaçadas, qualquer demarcação de território com base na identidade pura é quase impossível. Violência e soberania, nesse caso, reivindicam um fundamento divino: o povo é forjado pela adoração de uma divindade, e a identidade nacional é concebida em oposição a outras divindades (MEBEMBE, 2016, p. 136).

Neste sentido, para o Estado colonial, a marcação de que os colonizados eram inferiores aos colonizadores representou mais que uma imposição de sua verdade absoluta, evidenciou uma autoafirmação da soberania e pôs o Estado como único detentor dos poderes sobre a vida e a morte. Tal prática se mostrou a partir da substituição das identidades dos tidos como “selvagens” colonizados, por meio do “batismo” do indígena feito pelo não-índio que se tornou um dos métodos de dominação mais utilizados na época do SPI. Entre as confusões de “grafias e significados” sobram muitos termos pejorativos empregados aos indígenas. Desta forma, muitas etnias receberam insultos como nome de determinação, exemplo: os Tembét. O nome Tembét foi dado por não-índios que supostamente os denominaram como “nariz chato”, remetendo a estética do nariz dos indígenas.

[...] Sua autodenominação é Tenetehara, mas no Estado do Pará, passaram a ser chamados de Tembét. Há várias especulações sobre esta denominação. Talvez, pelas semelhanças, derive da palavra tupi “timbó”. A hipótese de que significaria nariz chato, divulgada em algumas publicações,

---

<sup>41</sup> Como os Tembét-Tenetehara chamam os não-indígenas.

não tem qualquer fundamento linguístico [...] (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 35).

O cacique Naldo relata que tivera, na época do SPI, três registros de nome e diz que casos como o dele eram bem comuns, pois o método adotado para o registro dos indígenas era a escritura do nome do indivíduo feito pelo chefe de posto encarregado daquela reserva. No entanto, a mudança de chefe de posto era algo que ocorria com frequência, e sempre o novo chefe rebatizava os indígenas.

[...] cada chefe de posto que passava pelo posto, dizia: “como é o seu nome?” e na maioria das vezes mudava o nome do indígena ao seu bel prazer. Aí, cada chefe de posto que passava aqui fazia um registro, tinha pessoa que tinha 4, 5 registros e a cada registro 1 nome e 1 sobrenome, que nem eu, que tive 3 registros criado por chefe de posto. No primeiro eu era Ednaldo Santos dos Reis, no outro eu era Ednaldo Sarmento dos Reis e no outro Ednaldo Gomes dos Reis, mas hoje meu nome está como Ednaldo Tembé. (TEMBÉ, 2017)

Os registros de nascimento revelam bem mais do que um nome e apagar o nome de um povo de seu registro, dentro das culturas ocidentais, pode significar o apagamento de uma memória, de uma identidade. Se não fosse verdade, o “registro/nome” não teria tanta importância para essas sociedades. E podemos constatar essa importância observando a história dos registros civis, as leis que garantem o nome e todo o amparo legal por trás de todo esse tema.

A história dos registros civis no Brasil começa em 1850, com a primeira tentativa de implantação dos registros civis universais de nascimento e óbito, ainda no reinado de Pedro II. O contexto da época ainda era um pouco tenso, pois apenas no ano anterior, a lei Eusébio de Queiroz foi aprovada e finalmente o tráfico de escravos foi “extinto”. No mesmo ano da tentativa de implantação dos registros, foi aprovada a Lei de Terras, que criteriava a posse de terras, o que, naturalmente dificultava que camadas menos favorecidas tivessem acesso e direito a terra.

Dentro deste cenário, o governo imperial, então, decretou (decreto 798), que todos os nascimentos e óbitos fossem registrados. As pessoas deveriam ir diante dos juízes de paz para fornecer dados pessoais, tais como: data e local de nascimento, filiação, estado civil e cor da pele. No entanto, as medidas se tornaram alvos do medo e da desconfiança dos cidadãos mais pobres que temiam serem “rebaixados” à condição de escravos.

Como uma forma de resistência, estes cidadãos deram início à revolta que ficou conhecida como “Ronco das Abelhas”, que teve seu fim em 1852 com a

revogação do decreto 798. Passados alguns anos, porém, em 1874, foi feita uma nova tentativa de universalização dos registros civis, com o Decreto n.º 5.604, de 25 de março de 1874, mas não foi executado por falta de uma data para que a legislação passasse a vigorar. Foi só na República, em 1924, que de fato podemos passar a contar com o início regulamentado dos registros civis no Brasil. O Decreto n.º 4.827, de 7 de fevereiro de 1924, consistia em registrar em um único texto várias formas de registros, dentre eles: o registro civil de pessoas naturais:

Os registros públicos instituídos pelo Código Civil, para autenticidade, segurança e validade dos atos jurídicos ou tão somente para seus efeitos com relação a terceiros, compreendem: I- o registro civil das pessoas naturais; II- o registro civil das pessoas jurídicas; III- o registro de títulos e documentos; IV- o registro de imóveis; V- o registro da propriedade literária, científica e artística. (TIZIANI, 2016).

A partir deste momento, o registro passou a ser algo indispensável para todo cidadão brasileiro, logo, informações como: nome, nascimento, filiação, local do nascimento, tornaram-se valiosas para quem quisesse ser visto como um cidadão brasileiro “de verdade”. Esse processo de identificação dos cidadãos não cessou na implementação dos registros civis, pois hoje no Brasil temos leis mais específicas que garantem o direito da personalidade.

Os direitos da personalidade são próprios do ser humano, direitos que são próprios da pessoa. Não se trata de direito à personalidade, mas de direitos que decorrem da personalidade humana, da codificação de ser humano. Com os direitos da personalidade, protege-se o que é próprio da pessoa, como o direito à vida, o direito à integridade física e psíquica, o direito à integridade intelectual, o direito ao próprio corpo, o direito ao nome, dentre outros. Todos esses direitos são expressões da pessoa humana considerada em si mesma. Os bens jurídicos mais fundamentais, primeiros, estão contidos nos direitos da personalidade.

Os direitos da personalidade são a garantia de todos os direitos negados em lugares que viveram o processo de colonização. E tudo, porque, ao chegar nesses lugares, o colonizador imprimiu sobre os povos nativos um imaginário onde ele, o colonizador, era o ser superior, e os que haviam sido “descobertos” seriam selvagens, não civilizados e, em muitos momentos, não humanos, sobre isso Smith (2016; p. 51) afirma:

Una de las supuestas características de los pueblos primitivos era que no podíamos usar nuestra mente o nuestro intelecto. No podíamos inventar

cosas, no podíamos crear instituciones ni historia, no podíamos imaginar, no podíamos producir nada de valor, no sabíamos usar la tierra ni otros recursos del mundo natural, no practicábamos “las artes” de la civilización. Al carecer de esas virtudes “no descalificábamos” a nosotros mismos, no sólo respecto de la civilización, si no de la humanidad misma. En otras palabras, no éramos considerados siquiera parcialmente humanos. La si de as en cuanto a lo que contaba como humano asociadas con el poder de definir a la gente como humana o no humana ya estaban codificadas en los discursos imperiales y coloniales [...].

Assim, a negação do indígena como humano explica muito das interdições que esses povos passaram e ainda passam, pois até hoje se sustenta uma crença de que índios não produzem saberes, isto porque o único saber autorizado é o saber ocidental (não tratamos aqui ocidental como uma marcação geográfica, mas como uma marcação ideológica). A retirada dos nomes em línguas indígenas foi só mais uma forma do Estado colonial assumir a dominação desses povos e transgredir mais uma vez o limite entre vida e morte (simbólica), sendo o nome um direito privado.

Recentemente Sônia Guajajara viveu um episódio de preconceito e ignorância por parte de uma parcela da população que acredita na extinção total dos indígenas do Brasil. Sônia Guajajara, primeira na história da democracia brasileira a disputar uma eleição como vice-presidenta da república<sup>42</sup>, teve sua identidade posta em dúvida por não possuir o nome de sua etnia no seu registro geral, que consta Sônia Bone de Souza Silva Santos. Este acontecimento evidenciou os objetivos das estratégias empreendidas pelo Estado brasileiro para desautorizar os indígenas: negar-lhes o sobrenome indígena é fundamental para silenciar suas identidades e, como ficou explícito nesse caso, suas possibilidades de representação política.

Essa estratégia, autorizada pelo governo, por muitos anos agiu através dos cartórios e impossibilitou que muitos indígenas recebessem o nome de suas etnias e em línguas indígenas. No caso do estado do Maranhão, onde Sônia Guajajara nasceu, os cartórios só passaram a aceitar os nomes indígenas a partir de agosto de 2013, quando a Corregedoria-Geral de Justiça do Maranhão determinou que a legislação sobre registro civil de indígena, que consta na resolução de 2012 do TSE<sup>43</sup>, fosse cumprida.

---

<sup>42</sup> Eleição disputada no dia 07 de outubro de 2018 (1º turno), na qual Boulos e Sônia Guajajara tiveram 617.122 votos.

<sup>43</sup> Resolução Conjunta Nº 3 de 19/04/2012.

Ementa: Dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais. (Disponibilizada no DJ-e nº 198/2012, em 26/10/2012, pág. 2-3). O PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA e o PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO, no uso das suas atribuições constitucionais e regimentais, CONSIDERANDO que compete ao Conselho Nacional de Justiça o controle da atuação administrativa e financeira do Poder

Deste modo, não há dúvidas de que os registros civis e os nomes são importantes, no entanto, ao fazer uma busca no maior site de pesquisas do mundo, Google, não consegui nenhum material que falasse especificamente da importância do nome indígena. O que talvez se explique pelo fato de que por muito tempo sequer se falou sobre isso e muitos foram os indígenas nascendo sem a opção de terem em seu registro os nomes de sua etnia ou na sua língua, já que por vários anos os cartórios brasileiros lhes negaram o registro de seus nomes em língua indígena.

### 3.3. Necropolítica Linguística: Pombal e a literatura, os poderes do Brasil

*A língua é a mais alta manifestação da inteligência de um povo e sua criação mais viva e original e, certamente, a emancipação política de uma nação exige uma libertação idiomática!*

*[...] O colega arquivista era o menos terrível, mas chamou-o logo de doido.*

*[...] A sentença do arquivista foi vencedora nas discussões dos corredores e a suspeita de que Quaresma estivesse doido foi tomando foros de certeza.*

Lima Barreto – Policarpo Quaresma

A literatura desenvolve, há muitos séculos, um papel muito significativo na instituição das identidades, por isso trazemos, neste capítulo, obras literárias que, assim como outras, acompanharam o momento social de sua época. Em sua obra, “O triste fim de Policarpo Quaresma”, Lima Barreto<sup>44</sup> narra a história de Policarpo

---

Judiciário; CONSIDERANDO os direitos e garantias fundamentais previstos no caput do art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, que consagram a igualdade entre brasileiros; CONSIDERANDO o disposto no art. 231 da Constituição Federal, no parágrafo único do artigo 12 e no parágrafo único do artigo 13 da Lei nº 6.001/73, bem como no § 2º do art. 50 da Lei nº 6.015/73; CONSIDERANDO a tutela judicial dos índios conferida ao Ministério Público pelo art. 232 da Constituição Federal; CONSIDERANDO a experiência positiva decorrente do disposto no Prov. n.º 22/09 da E. Corregedoria Geral da Justiça do Estado de São Paulo e no Prov. n.º 18/09 da E. Corregedoria Geral da Justiça do Estado de Mato Grosso do Sul; CONSIDERANDO a positiva experiência dos registradores civis em mutirões de registro de etnias aldeadas; CONSIDERANDO a necessidade de se regulamentar em âmbito nacional o assento de nascimento de indígenas nos Serviços de Registro Civil das Pessoas Naturais; [...]. Fonte: <http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=238>.

<sup>44</sup> (1881-1922) foi um escritor brasileiro, “o romancista da primeira república.” Foi um importante escritor do Pré-Modernismo - período histórico que precedeu a Semana de Arte Moderna. Afonso Henriques de Lima Barreto nasceu em Laranjeiras, Rio de Janeiro no dia 13 de maio de 1881. Filho do tipógrafo Joaquim Henriques de Lima Barreto e da professora primária Amália Augusta, ambos mestiços e pobres, sofreu preconceito a vida toda. Em 1903, quando cursava o terceiro ano, foi obrigado a abandonar o curso, pois seu pai havia enlouquecido e o sustento dos três irmãos agora era responsabilidade dele. Em 1909, Lima Barreto estreou na literatura com a publicação do romance “Recordações do Escrivão Isaías Caminha”. O texto acompanha a trajetória de um jovem mulato que vindo do interior sofre sérios preconceitos raciais. A obra, em tom autobiográfico, é um brado de

Quaresma, homem patriota que decide lutar pela reformulação da língua brasileira e pela instituição do Tupi-Guarani como língua oficial. Enquanto isso, no mais celebrado romance romântico, “O Guarani”, de José de Alencar, o indígena é retratado como o herói nacional. No entanto, como vemos no trecho destacado, em sentido oposto, Policarpo, o anti-herói de Lima Barreto, é incompreendido e considerado um louco, por sugerir o Tupi como língua oficial.

A loucura de Policarpo, de certa forma, traduz a posição de resistência dos povos colonizados diante das imposições da colonização. Como se insurgir diante de forças tão poderosas e opressivas? Ainda mais se compreendidas pela lógica do colonizador, a resistência constantemente foi interpretada como loucura. Para Michel Foucault (2014), a instituição do louco sempre esteve bastante associada às relações de poder, à estratégia de desautorizar os direitos dos diferentes.

Penso na oposição razão e loucura. Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo. (FOUCAULT, 2014, p. 10)

Para Filho; Neves (2015, p. 829), Foucault mostra que “[...] ao longo da história, o discurso do louco é sempre tratado como não verdadeiro e não como outra forma de pensar o mundo ou um novo conhecimento em relação a questões ainda não explicadas [...]” e completam dizendo que mesmo o louco: “[...] já tendo uma hipótese ou uma explicação julgável verdadeira a essas questões, a sociedade não admite outra ou outras versões sobre a explicação dessas indagações.” Ou seja, o louco continua sendo o louco até passar a se submeter às regras impostas pela sociedade dita normal ou dominadora.

A identidade de louco sendo atribuída ao indígena, de maneira explícita, não é muito comum nos dias de hoje. Dificilmente alguém vai chegar ao indígena e dizer “você é louco!”, sem nenhuma razão aparente. Por outro lado, implicitamente, o discurso usual, mesmo nas universidades de que “o índio só conta lenda, isso não existe” está repleto de julgamento de valor. Quando atribuímos um caráter de

---

revolta contra o preconceito racial e uma implacável sátira ao jornalismo carioca. Em 1915, depois de ter publicado em folhetos, Lima Barreto publica o livro “Triste Fim de Policarpo Quaresma”, sua obra-prima. Nesse romance, o autor descreve a vida política no Brasil após a Proclamação da República. Fonte: [https://www.ebiografia.com/lima\\_barreto/](https://www.ebiografia.com/lima_barreto/)

ilogicidade às suas narrativas, tacitamente também os consideramos desajustados, fora da norma.

Deste modo, é possível perceber que historicamente há uma visão negativa do indígena, independente do momento da história ou do meio em que ele está, e o indígena é alvo de dúvidas por parte daqueles que detêm somente a sua verdade unilateral. Em consequência disso, os povos indígenas ainda não são vistos como sujeitos que fazem parte da nossa sociedade, e pelo que a história relata, nunca foram. De modo que estar à margem ainda é a representação do lugar desses povos. Para Mbembe (2016), desde o início, o indígena foi tratado como o estrangeiro, julgamento adotado, principalmente, pelo seu estilo de vida desconhecido pelo colonizador.

Da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo provém a constatação de que as colônias possam ser governadas na ilegalidade absoluta. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. (MBEMBE, 2016, p. 133)

Mas antes de Lima Barreto escrever a obra “O triste fim de Policarpo Quaresma”, a discussão acerca da língua oficial do Brasil já tinha sido levada para a literatura. Outro grande expoente desse assunto foi José de Alencar que em suas obras tentou retratar um ideal de nação nos seus romances. Em o Guarani, de 1857, José de Alencar<sup>45</sup> funda o romance brasileiro com um ideal de nacionalidade e a preocupação com a identidade linguística do Brasil. Segundo Fiorin (2000, p. 46), em Alencar “A identidade da língua falada no Brasil é correlata à do homem brasileiro, cuja origem o romance descreveu [...]”.

— Não te zanga, disse o índio com doçura; Peri te ama, porque tu fazes a senhora sorrir. A cana quando está à beira d’água, fica verde e alegre; quando o vento passa, as folhas dizem Ceci. Tu és o rio; Peri é o vento que

---

<sup>45</sup> (1829-1877) foi um romancista, dramaturgo, jornalista, advogado e político brasileiro. Foi um dos maiores representantes da corrente literária indianista. Destacou-se na carreira literária com a publicação do romance "O Guarani", em forma de folhetim, no Diário do Rio de Janeiro, onde alcançou enorme sucesso. José de Alencar consolidou o romance brasileiro ao escrever movido por sentimento de missão patriótica. O regionalismo presente em suas obras abriu caminho para outros sertanistas preocupados em mostrar o Brasil rural. Criou uma literatura nacionalista onde se evidencia uma maneira de sentir e pensar tipicamente brasileiras. Suas obras são especialmente bem sucedidas quando o autor transporta a tradição indígena para a ficção. Tão grande foi a preocupação de José de Alencar em retratar sua terra e seu povo que muitas das páginas de seus romances relatam mitos, lendas, tradições, festas religiosas, usos e costumes observados pessoalmente por ele com o intuito de cada vez mais abraçar seus textos. Fonte: [https://www.ebiografia.com/jose\\_alencar/](https://www.ebiografia.com/jose_alencar/)



passa docemente, para não abafar o murmúrio da corrente; é o vento que curva as folhas até tocarem na água.

Álvaro fitou no índio um olhar admirado. Onde é que este selvagem sem cultura aprendera a poesia simples, mas graciosa; onde bebera a delicadeza de sensibilidade que dificilmente se encontra num coração gasto pelo atrito da sociedade?

A cena que se desenrolava a seus olhos respondeu-lhe; a natureza brasileira, tão rica e brilhante, era a imagem que produzia aquele espírito virgem, como o espelho das águas reflete o azul do céu.

Quem conhece a vegetação de nossa terra desde a parasita mimosa até o cedro gigante; quem no reino animal desce do tigre e do tapir, símbolos da ferocidade e da força, até o lindo beija-flor e o inseto dourado; quem olha este céu que passa do mais puro anil aos reflexos bronzeados que anunciam as grandes borrascas; quem viu, sob a verde pelúcia da relva esmaltada de flores que cobre as nossas várzeas deslizar mil répteis que levam a morte num átomo de veneno, compreende o que Álvaro sentiu.

Com efeito, o que exprime essa cadeia que liga os dois extremos de tudo o que constitui a vida? Que quer dizer a força no ápice do poder aliada à fraqueza em todo o seu mimo; a beleza e a graça sucedendo aos dramas terríveis e aos monstros repulsivos; a morte horrível a par da vida brilhante? Não é isso a poesia? O homem que nasceu, embalou-se e cresceu nesse berço perfumado; no meio de cenas tão diversas, entre o eterno contraste do sorriso e da lágrima, da flor e do espinho, do mel e do veneno, não é um poeta?

Poeta primitivo, canta a natureza na mesma linguagem da natureza; ignorante do que se passa nele, vai procurar nas imagens que tem diante dos olhos, a expressão do sentimento vago e confuso que lhe agita a alma.

Sua palavra é a que Deus escreveu com as letras que formam o livro da criação; é a flor, o céu, a luz, a cor, o ar, o sol; sublimes coisas que a natureza fez sorrindo.

A sua frase corre como o regato que serpeja, ou salta como o rio que se despenha da cascata; às vezes se eleva ao cimo da montanha, outras desce e rasteja como o inseto, sutil, delicada e mimosa.

Para Fiorin (2000, p. 46), neste trecho, José de Alencar mostra o que seria a língua nacional: “[...] Não se trata do português tal como é falado em Portugal, mas de um português modificado pela natureza brasileira.”. Um reflexo de toda a riqueza natural do Brasil “[...] Uma fusão de cultura com a natureza [...]” (FIORIN, 2000, p. 47). Esta mistura linguística foi a que José de Alencar escolheu para defender como a verdadeira Língua nacional. E mesmo tendo como um de seus principais personagens o indígena, ele não atribuiu o tupi como a língua que representaria a nação brasileira.

Ainda segundo Fiorin (2000, p. 47), “Alencar não preconiza que se fale tupi, mas esse português modificado no Brasil”. De modo que a polêmica sobre a verdadeira “língua brasileira” será, por muito tempo ainda, motivo de discussões ao longo do século XIX e boa parte do século XX. O importante é destacar que tais discussões eram realizadas dentro de um pequeno grupo, formado por homens do

sexo masculino, letrados, brancos e oligárquicos, ou seja, os outros estratos sociais eram excluídos dessas discussões, mulheres, indígenas, negros, etc...

Segundo Bagno (2003, p. 80), “[...] os apelos inflamados em favor da ‘língua brasileira’ compartilhavam, no fundo, o mesmo espírito elitista e conservador de seus supostos adversários, os defensores intransigentes da ideia de que brasileiros e portugueses falam a ‘mesma língua’”. Sendo assim, o que fica visível não é a defesa de uma “língua nacional” que, de fato, irá abranger uma nação por completo. Mas uma modificação elitista de uma língua importada que agora passará a contar com “exotismos” lexicais e morfossintáticos utilizados somente nas classes altas do Brasil. Segundo Bagno (2003, p. 81):

O caso de José de Alencar (1829-1877) nos oferece um exemplo perfeito de tudo isso. A língua que nosso mais importante escritor do período romântico defende é, no fim das contas, tão “brasileira” quanto o “índio” que ele retrata em seus romances – um índio idealizado, de espírito nobre e puro, o protótipo do “bom selvagem”.

Alencar defendia a permanência e autorização dos traços linguísticos que identificavam as classes mais privilegiadas e não uma língua nacional, sem aspas. Assim, neste decidir de uma “língua correta” não importava quais modificações e qual grupo iria ser o vencedor das discussões: o grupo que defendia que portugueses e brasileiros falavam a mesma língua ou o grupo que defendia uma “língua nacional”. Ambos lutavam pela implementação de uma nova língua em detrimento de línguas que já existiam em solo brasileiro, e não se levou em consideração, em nenhum momento, o Tupi como língua verdadeiramente brasileira, a não ser por Policarpo, que era um personagem e por causa dessa sua luta particular foi internado em um hospício (BARRETO, 2007). Nem José de Alencar que tanto se valeu da “língua indígena” criada para seus romances se empenhou nesta luta.

### **3.3.1. Marques de Pombal e o genocídio linguístico**

Essa discussão, envolvendo políticos e literatos nos anos de 1800 sobre a “língua nacional”, no entanto, não era nova e já havia sido debatida 100 anos antes. Em 1757, Marquês de Pombal estruturou a primeira documentação oficial da Coroa portuguesa instituindo o “genocídio linguístico” dos indígenas que viviam na colônia do Brasil e na colônia do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Bagno (2003, p. 77): “Um

fato marcante da nossa história colonial, no campo da política linguística, foi a decisão do primeiro-ministro português Marquês de Pombal, em 1757, de proibir o ensino de qualquer outra língua no território brasileiro que não fosse a portuguesa.”.

O período pombalino<sup>46</sup>, como ficou conhecido, é o momento da história em que a ordem dos Jesuítas foi expulsa das colônias portuguesas e espanholas, quando a Coroa portuguesa assumiu a política linguística de suas colônias. As determinações de Pombal declararam guerra a qualquer língua que não fosse a portuguesa, sobretudo às Línguas Gerais administradas pelos jesuítas. Esta nova administração foi marcada pelo lançamento de diretórios<sup>47</sup> e, dentre os vários, um específico para os indígenas: o diretório dos índios<sup>48</sup>.

Para Mbembe (2016, p. 133), essa prática de imposição é muito comum nas colônias que segundo o autor são como uma espécie de “formação do terror.”. A maneira de exercer a necropolítica nesses lugares se dá tanto da maneira ideológica, quanto física,

A centralidade do Estado no cálculo de guerra deriva do fato de que o Estado é o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a personificação da ideia universal e um símbolo de moralidade. No mesmo contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. (MBEMBE, 2016, p. 133)

É no 6º ponto do diretório que a introdução da língua do colonizador ao colonizado é discutida, e de maneira bem incisiva o português é introduzido aos povos habitantes do Brasil,

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua,

---

<sup>46</sup> Esse nome deriva do título nobiliárquico de Sebastião Joseph de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal, poderoso ministro do rei de Portugal D. José I.

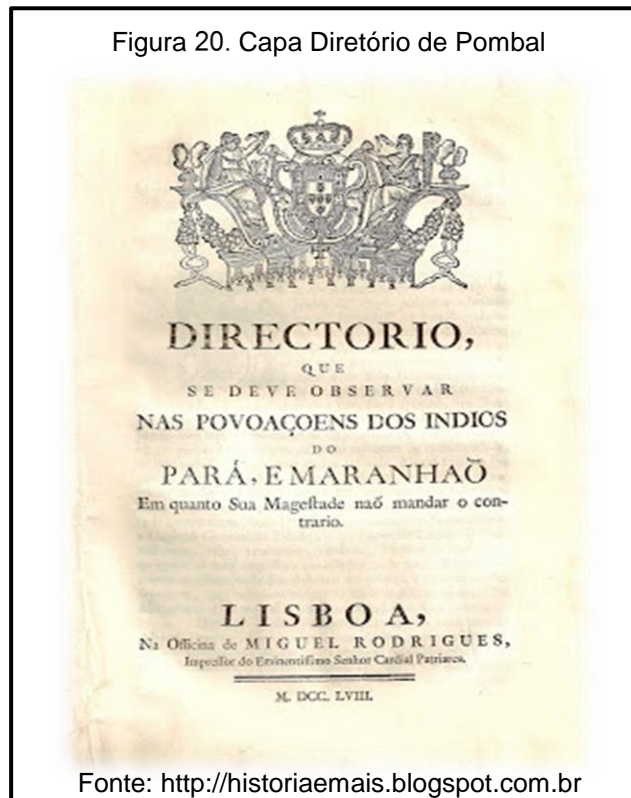
<sup>47</sup> Conjunto de leis que regulamentavam e norteavam as ações de um diretor indicado pelo rei.

<sup>48</sup> Destaca-se no Diretório a intenção do governo do Reino de Portugal, nesta época, de evitar a escravização dos índios, sua segregação, seu isolamento e a repressão ao tratamento dos indígenas como pessoas de segunda categoria entre os colonizadores e missionários brancos. O documento estabelece, entre outras medidas, a proibição do uso do termo 'negro' (10), o incentivo ao casamento de colonos brancos com indígenas (88-91), a substituição da língua geral pela língua portuguesa (6), e punição contra discriminações (84, 86). Fonte: <https://www.nacaomestica.org>.

que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. (DIRETÓRIO DE POMBAL<sup>49</sup>)

Quando olhamos para o período pombalino, notamos semelhanças com vários períodos da história em que povos foram exterminados por não serem considerados parte daquela respectiva sociedade, momentos em que impor o silenciamento era a mais eficiente forma de governar um povo no propósito de elimina-lo física ou ideologicamente. Algo parecido aconteceu em relação aos indígenas, no caso, as línguas indígenas foram o alvo da eliminação. No *Diretório dos Índios* a imposição da língua portuguesa chega a ser defendida em prol de uma espiritualidade, de uma conservação de um povo em detrimento do outro.

Figura 20. Capa Diretório de Pombal



<sup>49</sup> Fonte: [https://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)

Segundo Bagno (2003; p. 78), “O decreto de Pombal constituiu o primeiro exemplo dos procedimentos autoritários que caracterizarão as políticas linguísticas no Brasil a partir de então. [...]”. Antes dos decretos, as línguas majoritárias eram o Tupi e o Tupinambá, falados inclusive por descendentes de portugueses. Mas para que o governo pudesse exercer suas práticas de dominação sem que a Igreja atrapalhasse era necessário atingir sua melhor forma de atuação: a catequese indígena, esta que usava como base a língua tupinambá. De modo que os decretos surgiram como uma maneira de autenticar o poder do Estado e acrescentar um ideal de nação. No entanto, ao contrário do que se pode imaginar, a imposição linguística não ocorreu de maneira branda. Segundo Bagno (2003, p. 78), “O português só se tornou a língua majoritária do nosso povo depois de um longo processo de repressão sistemática, incluindo o extermínio físico de falantes de outras línguas.”.

### **3.4. A língua Tenetehara e a Necropolítica Linguística**

Como mencionado anteriormente a história do povo Tembé-Tenetehara é atravessada de diversas formas pela interdição dos *Karaí*. Já sabemos que os Tembé do Guamá tiveram que acatar como imposição de agentes do SPI a descaracterização dos nomes em língua Tenetehara e aceitar o português como língua oficial. Mas agora, nesta seção, trataremos mais detidamente de como se deu esta entrada e o conseqüente silenciamento.

Segundo Naldo Tembé, a entrada sistemática da língua portuguesa na TIARG se deu a partir de 1945, quando não-indígenas foram escalados pelo SPI para que ensinassem a atividade da agricultura para os indígenas. O silenciamento ocorria de várias formas, desde o “chamar a atenção” até o deboche feito pelos agentes governamentais que ali estavam. Dona Paulina, mãe do cacique, diz que um dos deboches mais corriqueiros era feito pelos médicos que vinham atender os indígenas e reclamavam em tom de ironia sobre o fato de todos terem no sobrenome a sua etnia: Tembé.

A política de silenciamento da língua Tenetehara, obviamente, pertence a um projeto muito maior de dizimação da cultura indígena iniciado ainda nos anos 1500 e continuado por séculos, trazendo como umas das principais conseqüências o desconhecimento da cultura pelas gerações mais novas.

Quando os mais velhos falavam na língua eles eram chamados pelo inspetor e lá recebiam a instrução de não falarem mais o Tenetehara, pois nem os trabalhadores do SPI e nem os que foram chamados para ensinar o ofício da roça entendiam o que os indígenas falavam, logo, deveriam aprender a falar o português, porque falar o português que era o correto. E assim foram batendo firme nessa questão, proibindo, muitas das vezes a pessoa de falar e os mais velhos todos foram ficando com vergonha de falar a própria língua e foi aí que começou a perda da cultura. Então, a partir deste momento o pessoal não quis mais falar na língua e passaram a falar o português. (TEMBÉ, 2017).

Para Lavareda; Neves (2018, p. 68), “[...] a imposição da língua portuguesa representará uma das principais tecnologias de governo do Império brasileiro [...]” e, por isso, as línguas indígenas irão habitar o mesmo espaço destinado aos seus falantes, ou seja, à margem das políticas linguísticas. De modo que a regulação linguística é necessária para que o Estado colonial possa continuar a exercer, arbitrariamente, seu poder sobre os corpos das populações indígenas, pois, “[...] O controle linguístico representa uma tecnologia de poder bastante significativa para se estabelecer a colonização [...]” (LAVAREDA & NEVES, 2018, p. 71).

Por meio desse controle, há a imposição da língua portuguesa que age estrategicamente acompanhada de um cuidado com o corpo e bem-estar do indígena, tal cuidado é evidenciado com as tantas doações feitas aos índios pelos colonizadores, e os presentes também fazem parte da regulação dos corpos, já que buscam comprar a docilização e a passividade dos indígenas. Uma das observações do Cacique Naldo é de que muitos indígenas se calaram diante dos abusos cometidos pelos agentes do SPI, porque em troca eles recebiam “doações” que eram vistas como um “bom tratamento” dado pelos agentes,

E naquela época o SPI e até a Funai davam muitos presentes para os indígenas (espingarda, ferramentas...) e assim conseguiram emplacar na cabeça dos indígenas que o que eles estavam falando era bobagem “então não tem porque questionar se nós estamos sendo bem tratados”. Os indígenas não viam as trocas como uma questão de conhecimento, viam mais pelo lado de estarem sendo bem tratados e então tocaram a vida. Teve uma época que eles só falavam na língua se estivessem bêbados, quando vinha da cidade que uns compravam cachaça, uns indígenas foram ser funcionários aí aqueles que tinham mais condição, mais dinheiro, compravam caixa de cachaça, ficavam bêbados e aí enfrentavam o chefe de posto. (TEMBÉ, 2017)

Desta forma, aos poucos, a língua Tenetehara foi sendo engolida pelas táticas de silenciamento do SPI. E quando paramos para analisar de uma maneira mais crítica notamos similaridades com a chegada dos portugueses em 1500, que

ofereciam os tais “presentes” para os indígenas em troca de Pau-Brasil e força de trabalho. Neste último caso, o silêncio dos indígenas era a moeda de troca.

Para Bagno (2011, p. 75), “A língua é muito mais do que um simples instrumento de comunicação. Ela é palco de conflitos sociais, de disputas políticas, de propagandas ideológicas, de manipulação de consciências, entre muitas outras coisas [...]”. A língua é um instrumento político. Calar os indígenas foi um movimento político.

De modo que falar é um ato político, assim como calar. Na superfície das análises históricas, quando ignoramos os processos coercitivos a que foram submetidos, podemos acreditar que os dois atos podem ser resultantes de simples escolhas e, pelo resultado danoso aos usos da língua Tenetehara, para os Tembé, naquele momento, foi mais conveniente calar, para serem poupados das humilhações e constrangimentos. O silêncio imposto agradava o “colonizador”, que lhes “tratava tão bem”.

Coagidos por mais de duas décadas por humilhações e proibições, na região do Guamá, os Tenetehara passaram a não utilizar mais a sua língua, adotando massivamente o português como língua oficial.

Nessa época tinha só quase falante, né? Os mais velhos mesmo sabiam falar e quando chegava a dialogar na língua com os outros próprios parentes o chefe de posto do SPI chegava e proibia, pois dizia que ele estava aqui para ensinar a trabalhar e não para conhecer uma fala que ele não conhecia e não sabia então eles foram ficando envergonhados e não falaram e foram deixando foi isso que aconteceu [...] (TEMBÉ, 2017)

Assim, o SPI a princípio, seguido pela FUNAI, estabeleceu nas aldeias do Guamá uma verdadeira soberania linguística. A ordem era de controle, disciplinar e de exceção, o soberano era o Estado que trabalhava em prol de um propósito baseado no estabelecimento da unificação linguística, mas que trazia em seu discurso de entrelinhas o apagar da identidade indígena como um todo. As emergências históricas do Brasil, neste momento, convergiam para essas práticas autoritárias, pois entre 1945 e 1985, o país viveu um regime ditatorial.

Nesses tempos de ditadura militar brasileira, o silêncio da língua Tenetehara foi, de certa forma, o que garantiu a sobrevivência de muitos indígenas. No entanto, os danos maiores só viriam a ser percebidos passados esses “anos de chumbo”. A abertura democrática e a perspectiva neoliberal implementada no país, somadas à memória conservadora de boa parte da população brasileira novamente encontrou

um argumento de ordem linguística para desautorizar suas identidades: os indígenas não se pronunciarem em língua própria os transformou em não-índios e mais uma vez a língua foi pretexto de exclusão e usurpação.

[...] a língua é um fator importantíssimo na construção da identidade de cada indivíduo e de cada coletividade. Ela tem um valor simbólico inegável, é moeda de troca, é arame farpado capaz de incluir alguns e excluir muitos outros. É pretexto para exploração, espoliação, discriminação e até mesmo massacres e genocídios [...] (BAGNO, 2011, p. 75).

A falta da língua para os Tenetehara refletiu em todas as gerações que vieram após o processo de silenciamento, pois, nas aldeias do Guamá as novas gerações ainda estão em processo de reaprendizagem da sua língua. Mas ainda há muitas dificuldades para serem enfrentadas, segundo Jheja Tembê (2017):

[...] hoje se tá assim. Tá se encontrando a dificuldade de muita gente aqui sem conhecer o que é a fala na língua Tembê. Nós, essa geração, que veio sem conhecendo, sem ter esse diálogo da língua aqui no Guamá. Aí, já para conhecer, buscar, nós tivemos que buscar os parentes do Gurupí para nos ensinar, que os mais velhos que sabiam já morreram tudo e ficamos sem ter nem uma pessoa que conhecia. (TEMBÊ, J, 2017).

Essa fala refere-se também à forma de resistência encontrada por seu povo para ter mais conhecimento sobre sua própria língua e utilizá-la no cotidiano.

A língua, além de ser um dos mais valiosos instrumentos culturais, também carrega a importância de ser um fator primordial à identidade de um povo, pois não há nação sem língua. Impor a língua portuguesa aos indígenas é “empurrar” nesses sujeitos outra memória: a memória do colonizador. E a negação da heterogeneidade indígena, ainda vivida hoje, teve seus primórdios a partir da negação da língua própria deles, pois com a implantação da língua portuguesa as etnias passariam a ser vistas como uma só.

Não há dúvidas de que os indígenas passaram por um processo de silenciamento linguístico. Foram e de certa forma continuam sendo submetidos a um processo de necropolítica linguística. Mas a história dos Tembê-Tenetehara, ao mesmo tempo em que exhibe as estratégias do Estado brasileiro, também deixa ver as táticas de resistência. Inclusive o interesse diante das pesquisas acadêmicas que o GEDAI realiza com eles faz parte desse processo.

Em uma de suas conversas com Naldo Tembê, a professora Ivânia Neves explicou para ele o que significava necropolítica e necropolítica linguística. Eles



então estiveram sempre dispostos a contribuir, porque têm muito interesse em compreender melhor esse processo. Junto com eles, podemos ampliar as versões da história de apagamento e visibilidade da língua Tenetehara.

### 3.4.1. Indígenas e Coprodutores: outras formas de resistência

*Descarregamos os exemplares do livro “Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara” do carro do IPHAN e logo o Cacique Naldo estava com uma cópia em suas mãos, depois olhei ao redor e outros indígenas também estavam com os livros em suas mãos. Josué e eu arranjamos um lugar e sentamos um ao lado do outro, esperando o início dos rituais. O Cacique Naldo falou sobre a importância do livro, outras lideranças também falaram. Em certo momento, não lembro quem, mas, alguém falou que se sentia grato por estarmos “devolvendo” a pesquisa a eles e isso me marcou.*

Cristiane Oliveira- Diário de Campo

Como podemos ver na epígrafe acima, durante o lançamento do livro, os Tembé fizeram questão de demonstrar gratidão por termos cumprido a palavra de retornar com toda a pesquisa realizada com eles, já que essa atitude não era algo muito praticado pelos pesquisadores que lá passavam.

Essa cultura de não reconhecimento do indígena como autor ou coautor de uma pesquisa tem sua raiz no pensamento de que os indígenas não têm capacidade de produzir saberes. O título desta seção ilustra o modo como eu vejo meu trabalho de pesquisa, pois não consigo enxergar como uma autoria isolada, mas sim como uma parceria com os indígenas Tembé e a marcação de uma resistência que, por vezes, ainda será vista como exagerada.

Pensar dessa forma é uma prática no GEDAI, já que é um princípio do grupo a necessidade de dar um retorno, de alguma forma, para as sujeitas e os sujeitos com quem estamos interagindo. Em relação aos Tembé-Tenetehara, tanto as produções midiáticas, como nossos trabalhos acadêmicos, sistematicamente, têm retornado a eles.

Figura 21. Bewãri Tembê no lançamento em Belém do livro Patrimônio Cultural Tembê-Tenetehara

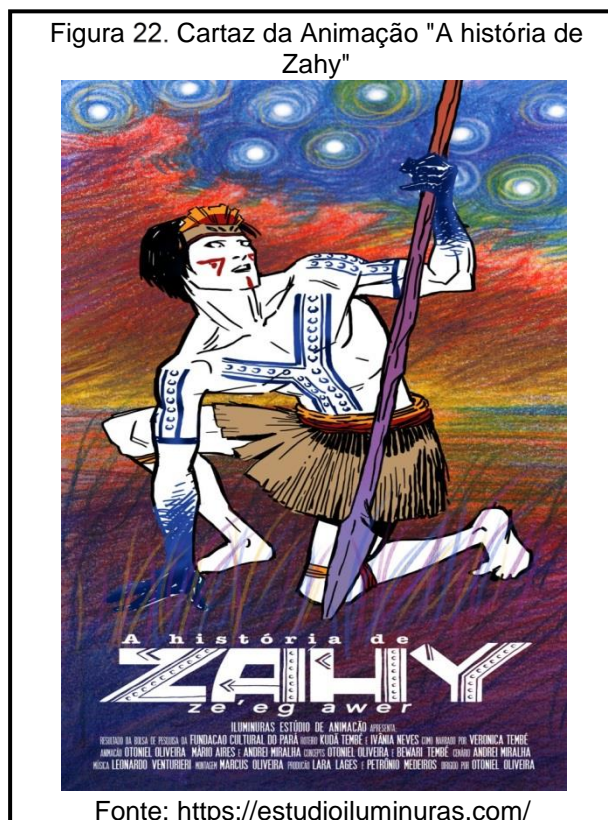


Fonte: <http://grupogedai.blogspot.com/>

Na Figura 21, a imagem é de Bewãri Tembê mostrando o livro “Patrimônio Cultural Tembê-Tenetehara” para os outros convidados do lançamento em Belém. Neste dia, Bewãri discursou sobre a importância do livro para eles e o quanto se reconheciam naquelas páginas. Em fotos ou em palavras, os indígenas Tembê-Tenetehara participaram da confecção do livro e por isso tanto reconhecimento, e tanto orgulho de mostrar uma identidade reconhecida por eles e traduzida nos papeis.

Outro trabalho muito expressivo feito pelo GEDAI foi a animação “A história de Zahy”<sup>50</sup> que narra a história da criação da lua. “A história de Zahy” é a primeira animação sobre uma narrativa Tembê-Tenetehara, esse projeto foi resultado da bolsa de pesquisa da “Fundação Cultural do Pará” e teve como roteiristas as professoras Ivânia Neves e Kúza Tembê que seguiram com fidelidade a narração feita por Verônica Tembê, inclusive a animação é toda narrada em língua Tenetehara e legendada em língua Portuguesa. Quem também participou diretamente dessa animação foi Bewãri Tembê, que junto com o ilustrador, quadrinista e professor Otoniel Oliveira, exerceu a função de Concept-Art, ou seja, auxiliou nos desenhos dos personagens e cenários da animação.

<sup>50</sup> Narra a história do jovem e valente Zahy que infringe uma lei de convivência do seu povo e acaba sendo castigado pelos deuses e condenado a se tornar a lua. O trailer da animação está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D2tA6tIWTTI>.



Na Figura 23, vemos o cartaz do documentário “A Batalha do Livramento”<sup>51</sup>, um projeto baseado na pesquisa de dissertação “Narrativas Tembé-Tenetehara: percursos etnográficos, memórias e resistências” de autoria do Jornalista Nassif Jordy, sob a orientação da professora Ivânia Neves, e mais uma produção do GEDAI que foi elaborada em parceria com os indígenas. Neste documentário é apresentada para o público a versão Tembé-Tenetehara sobre os dias que 77 indígenas ficaram aprisionados, em suas terras, por colonos e fazendeiros e foram obrigados a assinar documentos cedendo parte dessas terras.



<sup>51</sup> Trailer disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ut4Arl2DacY>

Todos os trabalhos que fazemos com os indígenas são muito bem acolhidos, mas isso só se tornou possível depois de um trabalho árduo da Professora Ivânia Neves que conseguiu instaurar uma confiança, a ponto de os próprios indígenas sugerirem os trabalhos para serem desenvolvidos por nós. Nestes trabalhos acima, procuramos mostrar um reconhecimento, de maneira que, antes das finalizações os trabalhos foram levados para os Tembê-Tenetehara e eles deram sua opinião, somente depois disso que o produto foi lançado, sendo primeiro apresentado nas aldeias e depois em Belém. Além disso, ao trazer os indígenas como co-produtores da pesquisa é trazer também um reconhecimento dos verdadeiros produtores das narrativas.

\*\*\*

Neste capítulo fomos apresentados à categoria teórica: Necropolítica linguística, que tem como base o conceito de Necropolítica. Traçamos de maneira exemplificada diversas situações onde a Necropolítica se fez presente, desde as obras literárias até as disputas por terras. No entanto, nosso intuito era de traçar uma “rota epistêmica” que nos levaria direto para as aldeias do Guamá e nos colocaria diante dos momentos de silenciamento linguístico, vividos pelos indígenas Tembê-Tenetehara, que chamamos de Necropolítica Linguística. Tivemos como a materialidade da pesquisa os depoimentos dos indígenas e observamos que, mesmo diante das táticas de exclusão utilizadas por quem está no poder, eles continuam a resistir e se mantêm cada vez mais conscientes de que é necessário a utilização da tecnologia e das parcerias acadêmicas e midiáticas para que a resistência possa ocorrer de maneira mais ampliada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim desta pesquisa deixamos uma opção para uma nova possível discussão de políticas linguísticas indígenas, assim como também pensamos uma categoria teórica que visa facilitar o entendimento dos processos políticos excludentes em que a linguística brasileira está envolta. A intenção não foi só a de gerar polêmica, mas sim do despertar de um olhar mais crítico sobre a forma de se fazer política linguística no Brasil.

Apresentamos as sujeitas e sujeitos da pesquisa, os Tembé-Tenetehara, e através da convivência e relatos percebemos que entre eles, os indígenas, as políticas linguísticas, mais do que um movimento cultural, fazem parte de um movimento de resistência, em que a língua se torna o instrumento maior de identidade de um povo que “teima” em continuar existindo, mesmo diante das tentativas massivas e violentas de exclusão e ataque, muitas vezes, autorizadas pelo Estado. Mas nós, o GEDAI, mostramos a importância das parcerias e não das imposições e buscamos neste trabalho mostrar os indígenas fora de seus estigmas de homens selvagens e sem capacidade de produção científica, ao contrário, reconhecemos que sem os Tembé-Tenetehara muitas de nossas pesquisas não existiriam, pois, a memória indígena foi crucial na materialização de alguns importantes conteúdos produzidos por nós. Sendo assim, reconhecemos os Tembé-Tenetehara como coprodutores desta pesquisa.

Dessa forma, podemos afirmar que em cada pesquisa de campo realizada, nós conseguimos falar a mesma língua que o povo Tembé-Tenetehara, mas falar nessa mesma língua requer um manejo, uma expertise que somente a vontade de conhecimento pode despertar. Não à toa, nós buscamos uma discussão na qual tentamos colocar as políticas linguísticas de sociedades diferentes, cristãos e Makurap, em um mesmo “degrau”, pois a ideia não era a de trazer as narrativas para simplesmente cotejá-las, mas evidenciar que o poder dado à língua é um poder que não se pode mensurar tempo, seja cosmológico ou ocidental, espaço ou sociedade, o mais importante é entender que para muitas culturas às línguas representam bem mais que um idioma de comunicação, compreendem os significados identitários daqueles indivíduos.

Fazer política linguística tem disso de: manejar, ser sensível ao diferente, ser flexível, querer conhecer, respeitar, valorizar, etc., porém para as sociedades

indígenas brasileiras, essa maneira de se fazer política linguística foi atropelada pela vontade de imposição de uma língua única que escravizou todos os povos indígenas a um silenciamento que somente agora, no atual século, estamos podendo acompanhar rompimentos e resgates.

Todos os processos que acompanhamos nos dois primeiros capítulos deste trabalho foram cruciais para o entendimento do conceito de “necropolítica” que banhou o nosso terceiro capítulo de morte. Através das nossas análises pudemos acompanhar os caminhos que levaram à morte coletiva de alguns povos da África, assim como o genocídio linguístico dos indígenas Tembé-Tenetehara na Amazônia. Fomos obrigados a abrir os olhos para algo que sequer tinha nome, e agora se chama “NECROPOLÍTICA LINGUISTICA”, uma nova categoria teórica que poderá ser explorada para englobar todos os crimes de genocídios linguísticos autorizados por um Estado que segrega e silencia os não-falantes de uma língua “oficial”, pois, o papel do Estado é importantíssimo para a implementação de uma política linguística de morte.

No entanto, assim como falar de sociedades indígenas é falar de conflitos, é importante lembrar que é falar também de RESISTÊNCIA, pois como bem lembrou Krenak, em uma entrevista do dia 19 de outubro de 2018, “Somos índios, resistimos há 500 anos [...]” na ocasião ele se referia ao momento de eleição vivido no Brasil e a possibilidade de uma chapa de extrema-direita, declaradamente contrária aos direitos indígenas vencer o pleito. Seja qual for o governo é impossível saber o futuro dos povos indígenas, o que sabemos e acompanhamos, entre os Tembé-Tenetehara é que, de fato, a resistência existe e quanto mais as ameaças crescem sobre eles, mais nos é dada uma lição de organização e luta, pois os povos indígenas conseguiram manter durante toda sua existência a coerência de uma luta movida pelo coletivo, uma amostra que o “parente”, como eles se referem um ao outro, não é só uma forma de se chamar, mas uma forma de se ver, se identificar.

Para os Tembé-Tenetehara, hoje, uma das formas de resistir às investidas maldosas e mortais do governo passa pelo investimento e autovalorização da sua cultura, em se fazer presente nas discussões acerca dos seus direitos e promover cada vez mais a sua língua. Notamos que essas estratégias são muito presentes nas Aldeias do Guamá. A língua Tenetehara têm se expandido cada vez mais entre os indígenas do Guamá e a cada aula dos Professores Kúza e Bewãri sentimos a garantia de que se for necessário haverá muita resistência ainda.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, J. D. **O Guarani**. 19. ed. São Paulo: Ática, 1995.

BAGNO, M. **A norma oculta** - Língua & poder na sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Parábola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Preconceito linguístico**: o que é, como se faz. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Gramática pedagógica do Português brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. **Preconceito linguístico**. 56. ed., rev. e ampl. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. **Dicionário crítico de Sociolinguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

BARRETO, L. **Triste fim de Policarpo Quaresma**. São Paulo: Ciranda Cultural Editora e Distribuidora Ltda., 2007. (Coleção Clássicos da Literatura).

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução e Introduções de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paullus, 1991. (Edição Pastoral).

BOLÍVIA. Ley nº 269, de 02 de agosto de 2012. **Ley general de derechos y políticas lingüísticas**. Publicada na Gaceta Oficial do Estado Plurinacional de Bolivia em 03 ago. 2012.

DAMULAKIS, G. **Cooficialização de línguas no Brasil**: características, desdobramentos e desafios. Disponível em: <https://lefufrij.wordpress.com/2017/12/21/cooficializacao-de-linguas-no-brasil-uma-visao-panoramica/>. Acesso em 02 set. 2018.

FABIAN, J. **O Tempo e o Outro**: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FILHO, J. O. P.; NEVES, I. S. Narrativas Tenetehara. In: CIAD, Colóquio Internacional de Análise do Discurso, 4., 2015. São Carlos - SP. **Anais...** São Carlos: Pedro & João Editora, 2016. p. 827-832. Disponível em: <http://www.ciad.ufscar.br>. Acesso em 05 jul. 2018.

FIORIN, J. L. Identidades e diferenças na construção dos espaços e atores do Novo Mundo. In: BARROS, D. L. P. D. (Org). **Os discursos do descobrimento**: 500 e

mais anos de discursos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 27-49.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2014.

FREIRE, J. R. B. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

GEERTZ, C. A. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

IBGE. **Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas - resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

**ÍNDIOS no Brasil** – Nossas Línguas. Direção: Vicent Carelli. Produção: TV Escola. Documentário, 19min 15seg. 1999. Disponível em: <<https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-nossa-linguas>>. Acesso em 23 maio 2018.

LAVAREDA, W. D. C.; NEVES, I. S. Políticas linguísticas na cabanagem: diálogos e duelos com o Nheengatu. **Intersecções**, São Paulo. v. 11, n. 25., p. 66-85, Maio 2018.

MARTINS, H. et al. **Áreas protegidas críticas na Amazônia legal**. Belém: Imazon, 2012.



MEIRA, S. História do povo Tembé. In: IDEFLOR-BIO. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozonoamento. Belém: Idefor-Bio, 2017. p. 45-52.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**: Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008. Traduzido por: Ângela Lopes Norte. Disponível em: <[www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf](http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf)>. Acesso em 25 maio 2018.

MONTEIRO, D. et al. **Boletim Transparência Manejo Florestal do Estado do Pará (2008-2009)**. Belém: Imazon, 2010.

NEVES, I. S.; CARVALHO, V. S. A “fala errada” dos indígenas nas telenovelas brasileiras: entre o saber e o poder. **Revista comunicação midiática (online)**, Bauru/SP, v. 9, n. 3, p. 69-85, set./dez. 2014. Disponível em: <<http://www2.faac.unesp.br/comunicacaomidiatica/index.php/comunicacaomidiatica/article/viewArticle/602>>. Acesso em 23 maio 2018.

NEVES, I. S. As histórias de Murué Suruí e Kudã’í Tembé: traduções e temporalidades. **Estud. Lit. Bras. Contemp.**, Brasília, n. 53, p. 149-175, Abr. 2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-40182018000100149&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182018000100149&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 28 maio 2018.

OLIVEIRA, G. M. Políticas Linguísticas como Políticas Públicas. In: BERTUSSI, G. T.; OURIQUES, N. D. (Org.). **Anuário Educativo Brasileiro**: Visão Retrospectiva. São Paulo: Cortez, 2011, p. 313-333.

\_\_\_\_\_. A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil: direitos linguísticos, inclusão e cidadania. In: MORELLO, R. **Leis e línguas no Brasil**: o processo de cooficialização e suas potencialidades. Florianópolis: IPOL, 2015, p. 23-30.

SAVEDRA, M. M. G.; LAGARES, X. C. **Política e planificação linguística**: conceitos, terminologias e intervenções no Brasil. Gragoatá, [S.l.], v. 17, n. 32, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/view/113>>. Acesso em 29 jul. 2018.

SCHERRE, M. M. P. **Doa-se lindos filhotes de poodle** - variação linguística, mídia e preconceito. São Paulo: Parábola, 2005.

SILVA, J. B. **Narrativas mitológicas Makurap**: aspectos textuais e discursivos. 2003. 139 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas (SP), 2003.

SMITH, L. T. **A descolonizar las metodologías**: investigación y pueblos indígenas. Tradução de Kathryn Lehman. Santiago: Lom Ediciones, 2016.

TIZIANI, M. G. **Uma breve história do registro civil contemporâneo**. Portal Jus.com.br. São Paulo, Out. 2016. Seção Artigos. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/52705/uma-breve-historia-do-registro-civil-contemporaneo>. Acesso em 03 jan. 2018.

VALENTE, R. de M. Caracterização e histórico da Terra Indígena Alto Rio Guamá. In: IDEFLOR-BIO. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: Idefor-Bio, 2017. p. 31-44.