

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E ARTES
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS E ARTES

YTANAJÉ COELHO CARDOSO

OS ÚLTIMOS FALANTES DA LÍNGUA MUNDURUKU DO AMAZONAS:
***HABITUS*, DIALOGISMO E INVENÇÃO CULTURAL NO CAMPO**
DISCURSIVO

Manaus – AM
2017

YTANAJÉ COELHO CARDOSO

**OS ÚLTIMOS FALANTES DA LÍNGUA MUNDURUKU DO AMAZONAS:
HABITUS, DIALOGISMO E INVENÇÃO CULTURAL NO CAMPO
DISCURSIVO**

Trabalho apresentado para Defesa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes, da Universidade do Estado do Amazonas, como um dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Letras e Artes por esta Universidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvana Andrade Martins

**Manaus-AM
2017**

Catálogo na fonte
Elaboração: Ana Castelo CRB11ª -314

C268u **Cardoso, Ytanajé Coelho**
Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: Habitus, Dialogismo e invenção cultural no campo discursivo. / Ytanajé Coelho Cardoso. – Manaus: UEA, 2017.
184fls. il.: 30cm.

Dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas, para obtenção do título de Mestre em Letras e Artes.

Orientadora: Profª. Drª. Silvana Andrade Martins

1. Etnolinguística 2. Munduruku 3. Dialogismo. Orientador: Profª. Drª. Silvana Andrade Martins. II. Título.

CDU 811



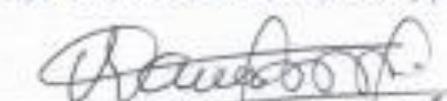
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E ARTES

Ata nº 01/2017

Aos seis dias do mês fevereiro do ano de dois mil e dezessete, às quatorze horas, na sala Núcleo de Telessaúde do Amazonas, Escola Superior de Ciências da Saúde- ESA da Universidade do Estado do Amazonas, reuniu-se a primeira Comissão de Avaliação de Dissertação de Mestrado em Letras e Artes para arguir o candidato **Ytanajé Coelho Cardoso** em sua dissertação "**Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: *habitus*, dialogismo e invenção cultural no campo discursivo.**" A Comissão de Avaliação esteve constituída pelos professores Dra. Silvana Andrade Martins, presidente da sessão, Dra. Gessiane Lobato Picanço da Universidade Federal do Pará, Valteir Martins da Universidade do Estado do Amazonas. A Comissão de Avaliação **aprovou** o candidato neste requisito parcial e último para obtenção do grau de **Mestre em Letras e Artes**, na área de concentração Representação e Interpretação, linha de pesquisa Linguagem, Discurso e Práticas Sociais. Nada mais havendo a constar, o Presidente lavrou a presente ata que vai assinada pelos membros da Comissão de Avaliação e visada pela Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, aos seis dias do mês de fevereiro de dois mil e dezessete.


Prof. Dra. Silvana Andrade Martins


Prof. Dra. Gessiane Lobato Picanço


Prof. Dr. Valteir Martins

Visto:
Prof. Dra. Juciane dos Santos Cavalheiro
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes

YTANAJÉ COELHO CARDOSO

**OS ÚLTIMOS FALANTES DA LÍNGUA MUNDURUKU DO AMAZONAS:
HABITUS, DIALOGISMO E INVENÇÃO CULTURAL NO CAMPO
DISCURSIVO**

Manaus, 06 de fevereiro de 2017.

Profª. Dr.ª Silvana Andrade Martins - Presidente
Universidade do Estado do Amazonas- UEA

Prof. Dr. Valteir Martins - Membro
Universidade do Estado do Amazonas – UEA

Profª. Dr.ª Gessiane Lobato Picanço - Membro
Universidade Federal do Pará – UFPA

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Karosakaybu, por ter concedido a vida ao povo munduruku e por ter nos ensinado a caçar e pescar.

Agradeço à minha mãe, Deusdete Coelho Cardoso, alcunhada de Socorro, minha referência e minha educadora, com quem aprendi a ser forte e a resistir a todo tipo de intemperança,

Ao meu pai, Raimundo Caldeira Cardoso, que nunca nos abandonou,

Aos meus quatro irmãos, Denise, Raimundo Junior, Priscila e Fábio,

À minha avó, Ester Caldeira Cardoso Munduruku,

À Mabilli Souza Soares, com quem tive importantes momentos de reflexão durante este trabalho e aquela que me ajudou com os equipamentos de gravação,

À professora, orientadora e amiga Dr^a. Silvana Andrade Martins,

Ao professor Dr. Valteir Martins,

Ao professor Marcos André Ferreira Estácio,

À coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes/UEA professora Dr.^a Juciane dos Santos Cavalheiro,

Ao cacique Jorge Japeca Munduruku,

Ao cacique Manoel Cardoso Munduruku,

Aos formandos do Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku,

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes,

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pelo incentivo financeiro dado a essa pesquisa,

À Fundação Nacional do Índio, em nome de Gilmar Assunção,

Aos meus amigos e colegas da graduação,

Ao povo munduruku, de modo geral, em especial aos anciãos: Ester, Manduca, Luíza (*in memoriam*), Cecília, José e Tereza, as(os) últimas(os) falantes da língua munduruku do Estado do Amazonas.

Dedico

Aos anciãos, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, que deixarão sua herança discursiva para as próximas gerações.

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é documentar o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, e tem como orientação três objetivos específicos: o primeiro é evidenciar o dialogismo inscrito no discurso dos anciãos(ãs) por meio da análise do *habitus*; o segundo é demonstrar como o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas acaba por ser constituído em capital histórico e simbólico no campo político; e o terceiro é delinear a invenção cultural no campo discursivo enquanto estratégia de resistência dos munduruku no cenário etnolinguístico. O *corpus* é constituído de dez entrevistas, cujo conteúdo está circunscrito à língua e à história da língua munduruku. Os principais agentes da entrevista são os anciãos e anciãs, últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Também realizamos entrevistas com algumas lideranças indígenas e autoridades no campo da Linguística e da Etnolinguística a fim de entendermos o que esses discursos têm em comum e como o dialogismo está delineado neles. Quanto à metodologia, esta pesquisa abrangeu tanto a pesquisa bibliográfica quanto a pesquisa de campo, tendo, portanto, um caráter qualitativo. Na primeira etapa, a bibliográfica, fizemos um levantamento daquilo que já foi escrito e/ou publicado sobre os munduruku do Amazonas: publicações avulsas, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, relatos orais, relatos escritos ou transmitidos por meios de comunicação de mídia, como gravações audiovisuais, entre outros. Após a pesquisa bibliográfica, demos início à pesquisa de campo. Nesta etapa, realizamos a observação participante, na qual o pesquisador se incorpora ao grupo pesquisado, de modo a vivenciar o *habitus* (sistema de disposições incorporado) deste. A conclusão a que chegamos, diante das evidências dos dez enunciados analisados nesta dissertação, dispõe que a invenção cultural e discursiva é uma estratégia que está inserida na rede dialógica da ação comunicativa, construída histórica e dialeticamente e manifestada em enunciados inscritos nos mais diversos gêneros do discurso e nos mais diversos campos da atividade social, cultural, política e etnolinguística, perpetuada pelo *habitus*, conjunto de disposições incorporado.

Palavras-chave: *habitus*; dialogismo; invenção discursiva; munduruku.

ABSTRACT

The general purpose of this paper is to document the discourse of the last speakers of the munduruku language of Amazonas, and it has as orientation three specific objectives: the first is to evidence the discourse enrolled in dialogism of the elderly through the analysis of the *habitus*; the second is to demonstrate how the discourse of the last speakers of the munduruku language of Amazonas ends up being constituted as a historical and symbolic capital in the political field; finally the third is to delineate the cultural invention in the discursive field as a strategy of resistance of the munduruku people in the ethnolinguistic scenery. The corpus is composed of ten interviews, whose content is circumscribed to the language and history of the munduruku language. The main agents of the interview are the elderly people, the last speakers of the munduruku language of Amazonas. Interviews were also carried out with some indigenous leaders and authorities in the Linguistic and Ethnolinguistic fields in order to understand what these discourses have in common and how dialogism is outlined in them. In regard to the methodology, this research included both bibliographical and field research, therefore having a qualitative character. In the first stage, the bibliographical one, it was made a survey of what has already been written or published about the munduruku of Amazonas: single publications, newspapers, magazines, books, researches, monographs, theses, written or oral reports transmitted by means of communication, such as audiovisual recordings, among others. After the bibliographic research, the field research was started. The participant observation was adopted, in which the researcher joins the research group, in order to experience the *habitus* (system of provisions incorporated) of this group. The conclusion reached, given the evidences of the ten statements analyzed in this dissertation, states that cultural and discursive invention is a strategy that is inserted in the dialogical network of communicative action, constructed historically and dialectically and manifested in statements inscribed in the most diverse genres of the discourse and in the most different fields of social, cultural, political and ethnolinguistic activity, perpetuated by the *habitus*, set of dispositions incorporated.

Keywords: *habitus*; dialogism; discursive invention; munduruku.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BNCC – Base Nacional Comum Curricular

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

UPIMS – União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GEEI/AM – Gerência de Educação Escolar Indígena do Estado do Amazonas

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

FEPI – Fundação Estadual dos Povos Indígenas

FEI – Fundação Estadual do Índio

TI Munduruku – Terra Indígena Munduruku

FOREEIA – Fórum de Educação Escolar Indígena do Amazonas

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

FECMS – Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé

OPIM – Organização dos Professores Mura

PPP – Projeto Político Pedagógico

PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

RCNEI – Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas

SEC – Secretaria de Estado da Cultura

SEDUC/AM – Secretaria de Estado da Educação e Qualidade de Ensino/Amazonas

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SEPROR – Secretaria de Estado de Produção Rural

SUS – Sistema Único de Saúde

UMIAB – União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Terra Indígena Kwatá-Laranjal	53
Figura 02: fotografia da Escola Estadual Ester Caldeira Cardoso, 2012.....	56
Figura 03: fotografia da igreja católica e do posto indígena de saúde, 2012.	57
Figura 04: fotografia do Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé, 2012.	58
Figura 05: professor indígena, do povo mura, entregando suas reivindicações ao presidente da FUNAI, João Pedro, no centro de eventos da aldeia Laranjal, em abril de 2016.	60
Figura 06: fotografia do posto de saúde indígena da aldeia Laranjal, de abril de 2016.	61
Figura 07: fotografia da dança do Rairú, aldeia Laranjal, de abril de 2016.	63
Figura 08: encenação teatral baseada na história do contato com os <i>pariwat</i>	73
Figura 09: capa da cartilha elaborada e publicada em 1992, de autoria de Francisco Cardoso Munduruku.	80
Figura 10: jornal <i>A Crítica</i> , em 2011, divulga o cenário e o processo de revitalização linguística dos munduruku do Amazonas.....	82
Figura 11: reunião para discutir a revitalização da língua.....	167

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: População da TI Kwatá-Laranjal.....	54
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: METODOLOGIA E INTRODUÇÃO TEÓRICA	20
1.1 Os instrumentos	21
1.1.1 <i>O equipamento</i>	21
1.1.2 <i>As entrevistas</i>	22
1.2 Por uma genealogia do objeto	27
1.3 Os agentes da pesquisa	32
1.3.1 <i>Ester Cardoso Munduruku</i>	33
1.3.2 <i>Manduca Munduruku</i>	35
1.3.3 <i>Luiza Cardoso Munduruku</i>	36
1.3.4 <i>Cecília Munduruku</i>	37
1.3.5 <i>José Timóteo Munduruku</i>	38
1.4 Bourdieu, Bakhtin, Wagner e a pertinência dos conceitos	40
CAPÍTULO II: ASPECTO HISTÓRICO, SOCIOCULTURAL E ETNOLINGUÍSTICO	44
2.1 Breve história do contato	44
2.1.1 <i>Os munduruku na ficção</i>	47
2.1.2 <i>Os munduruku na atualidade</i>	50
2.2 Terra Indígena Kwatá-Laranjal	52
2.2.1 <i>Aldeia Kwatá</i>	55
2.2.2 <i>Aldeia Laranjal</i>	59
2.2.3 <i>Aldeia Mucajá</i>	64
2.3 O discurso identitário indígena	65
2.4 O cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas	76
2.4.1 <i>Um cenário de perda linguística</i>	76
2.4.2 <i>Um cenário de revitalização linguística</i>	79
CAPÍTULO III: HABITUS, DIALOGISMO E INVENÇÃO CULTURAL NO CAMPO DISCURSIVO	85
3.1 O <i>habitus</i> bourdieusiano	86
3.2 O <i>habitus</i> discursivo	91
3.3 O campo em Bourdieu e em Bakhtin	95
3.4 O dialogismo bakhtiniano	98
3.5 A invenção cultural e discursiva enquanto resistência material e simbólica	112
CAPÍTULO IV: OS ÚLTIMOS FALANTES DA LÍNGUA MUNDURUKU DO	

AMAZONAS: O QUE FALAR QUER DIZER	120
4.1 Enunciador, enunciatário e a língua	122
4.2 O capital discursivo e simbólico	160
4.3 A história da língua munduruku na escola	165
<i>4.3.1 A história da língua munduruku em documentário</i>	169
CONCLUSÃO	172
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO

Como já demonstrou Michael Krauss em seu destacado artigo, intitulado *The world's languages in crises*, publicado em 1992, a situação das línguas do mundo é extremamente preocupante, já que a previsão é que até final do século XXI restem apenas 10% das línguas faladas hoje no mundo. Isso só para citar a previsão – baseada em estatísticas – de um respeitado linguista. Nesse artigo, Krauss faz referência três vezes ao Brasil, a título de exemplificação dos países com grande diversidade linguística, porém com risco iminente de essas mesmas línguas desaparecerem. Tal perspectiva não é tão distante das estimativas do Atlas das Línguas do Mundo, de 1994, cuja autoria se deve a cientistas britânicos, os quais estimaram que dentro do próximo século, metade das cerca de 6.000 línguas faladas hoje será extinta, restando apenas 2/3 no século seguinte, ou seja, 2.000 línguas (MAIA, 2006b, p. 62). Tanto um dado quanto outro apenas confirma o fato de que estamos em um momento de destruição catastrófica das línguas do mundo, como já se referiu Michael Krauss (1992, p. 7).

No caso específico do Brasil, Aryon Rodrigues estimou, em 1966, uma média de 100 a 150 línguas indígenas restantes. Em 2005, em outro trabalho, Rodrigues diz que houve, no Brasil, uma redução de 1.200 para 180 línguas indígenas nesses últimos 500 anos, podendo, esse número, variar para mais ou para menos. Denny Moore, outro grande estudioso das línguas indígenas, contou, em 2006, 154 línguas indígenas faladas em território brasileiro, sendo que 23% desse total estão ameaçadas de extinção em curto prazo. Esses dados revelam o preocupante cenário linguístico do país, no qual a língua munduruku também se insere, com particularidades diatópicas e diastráticas que merecem atenção.

Foi refletindo sobre esses dados linguísticos preocupantes e dessas particularidades que iniciamos uma jornada de pesquisa a respeito da língua munduruku, especificamente, ainda no começo da graduação, em 2011, período em que apresentamos uma comunicação sobre a perda linguística entre os munduruku do Amazonas. A partir desse momento, a preocupação em documentar a língua dos anciãos tornou-se um estímulo à busca de informações que pudessem constituir um banco de dados cuja finalidade seria subsidiar futuras pesquisas, como àquelas da graduação. Como trabalho de conclusão de curso, no âmbito da graduação, defendemos um artigo que tratou do discurso de revitalização linguística no contexto do curso de formação de professores munduruku, à luz da análise de discurso. Esse trabalho demonstrou algumas

características do discurso identitário indígena, sobretudo o diálogo estabelecido com o discurso dos anciãos das aldeias. Foi pensando nesse diálogo que surgiu a proposta desta pesquisa de mestrado, já que seria uma grande oportunidade de investigar a relação estabelecida entre o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas e seu efeito tanto na história quanto na prática etnolinguística atual desse povo.

Dessa forma, o objetivo geral deste trabalho é documentar o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, e será orientado por três objetivos específicos: o primeiro é evidenciar o dialogismo inscrito no discurso dos anciãos(ãs) por meio da análise do *habitus*; o segundo é demonstrar como o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas acaba por ser constituído em capital histórico e simbólico no campo político; e o terceiro é delinear a invenção cultural no campo discursivo enquanto estratégia de resistência dos munduruku no cenário etnolinguístico.

O *corpus* deste trabalho é constituído de dez entrevistas, cujo conteúdo está circunscrito à língua e à história da língua munduruku. Os principais agentes¹ da entrevista são os anciãos e as anciãs, últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Também realizamos entrevistas com algumas lideranças indígenas e autoridades no campo da Linguística e da Etnolinguística a fim de entendermos o que esses discursos têm em comum e como o dialogismo está delineado neles.

O critério que adotamos para considerar que esses são os últimos falantes munduruku do Amazonas foi o da pesquisa bibliográfica e de campo. Assim, os trabalhos mais recentes sobre a língua munduruku do Amazonas, tais como os de Cristina Borella e Eneida Santos (2011), Gessiane Picanço (2012 e 2012a), Cássia dos Santos (2014), Celso Júnior (2014) – apenas para citar as pesquisas desenvolvidas especificamente no campo da Linguística – não apontam a presença de falantes da língua munduruku que não sejam os anciãos e as anciãs da Terra Indígena Kwatá-Laranjal (TI Kwatá-Laranjal).

De modo geral, segundo dados da Fundação Nacional da Saúde, de 2010 (*apud* Instituto Socioambiental, 2016), os munduruku habitam em três Estados brasileiros, a saber, Amazonas, Pará e Mato Grosso, totalizando 11.630 indígenas. A língua falada é a de mesma denominação, pertencente ao tronco Tupi. É válido notar que, embora

¹ Utilizaremos os termos agentes e atores sociais como sinônimos, da mesma forma como Pierre Bourdieu procede em seus escritos.

pertençam à mesma etnia, sua configuração cultural e linguística distingue-se de acordo com a região. No Pará, quase todos são falantes do munduruku, ao passo que, no Amazonas, devido ao processo histórico de subjugação, a língua munduruku deixou de ser falada. Somente duas anciãs e um ancião – todos com mais de 90 anos – ainda guardam na memória a língua materna.

Destarte, este trabalho está limitado ao povo munduruku do Amazonas, localizado às margens do médio rio Madeira, na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, a qual conta com 31 aldeias distribuídas nos rios Mari-Mari, Mapiá (fóz) e Canumã. Apesar de a demarcação pertencer aos limites geográficos do município de Borba, o fluxo populacional é mais intenso entre as aldeias e o município de Nova Olinda do Norte, cuja localização dista de 126 km de Manaus, em linha reta. O principal meio de acesso para se chegar à Nova Olinda do Norte é o barco, mas também há lanchas, ou, para quem deseja reduzir o tempo de viagem, pode ir pelas estradas, intercaladas por trajetos fluviais, saindo de Manaus em direção ao Careiro da Várzea, Autazes e Nova Olinda do Norte. Do município até a aldeia o transporte pode ser feito de voadeira ou o rabeta.

Esta pesquisa justifica-se, em primeiro lugar, pela necessidade de se ampliar os estudos a respeito dos conhecimentos tradicionais e, por conseguinte, históricos desse povo no âmbito das reflexões etnolinguísticas. Assim, é sabido que, na área da Linguística, já há uma farta literatura sobre a fonética, fonologia, ortografia e sintaxe da língua munduruku: Marjorie Crofts (1973 e 1985), Cristina Comodo (1981), Dionei Moreira Gomes (2006), Gessiane Picanço (2012), Cássia Braga dos Santos (2013), entre outras, e desde a década de setenta esses campos de investigação vêm se ampliando. Não obstante, só recentemente começaram a aparecer alguns trabalhos mais voltados para uma abordagem sociolinguística (BORELLA; SANTOS, 2011), e também para a área da educação (SOUZA, 2004; CABRAL, 2005; FURTADO, 2015). Em segundo lugar, justifica-se por se entender que “registrar os conhecimentos tradicionais, [...] tornar-se ‘guardião da herança cultural’ de seu povo, além de ser considerado parte integrante da atividade do docente indígena, constitui, hoje, em uma de suas funções mais importantes” (MAHER, 2006, p. 26). Dessa forma, é sabido que há, na terra munduruku de que trata este trabalho, muitos professores em processo de formação. No entanto, os materiais teóricos e/ou didáticos ainda são sobremodo escassos, o que dificulta a promoção do ensino nas comunidades indígenas. Há sim, além da educação escolar indígena, uma educação indígena estabelecida na aldeia, cuja principal ferramenta de ensino é a oralidade. Esta, por sua vez, embora seja bastante utilizada

pelos anciãos, talvez ainda não tenha recebido a atenção que deveria por parte dos professores em formação. Mas é válido ressaltar que essa falta de atenção não está relacionada à falta de interesse, como alguns se inclinam a pensar, e sim à falta de estudos, pesquisas e materiais didáticos no que concerne à realidade linguística, histórica e cultural do povo munduruku do Médio rio Madeira.

Quanto à metodologia, esta pesquisa abrangeu tanto a pesquisa bibliográfica quanto a pesquisa de campo, tendo, portanto, um caráter qualitativo. Na primeira etapa, a bibliográfica, fizemos um levantamento daquilo que já foi escrito e/ou publicado sobre os munduruku do Amazonas: publicações avulsas, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, relatos orais, relatos escritos ou transmitidos por meios de comunicação de mídia, como gravações audiovisuais, entre outros, de acordo com o que propõe Marconi e Lakatos (1996, p. 68). Nesse sentido, após fazer a seleção do material coletado, iniciamos a análise daquilo que as autoras denominam de “questões referentes às características do conteúdo, questões referentes aos criadores ou às causas do conteúdo e questões referentes à audiência ou efeitos de conteúdo”. Vale destacar a grande importância desta última para os objetivos deste trabalho, compreendendo aí, três processos, que são: refletir atitudes, interesses e valores de grupos da população; revelar o foco da atenção e descrever as respostas de atitudes e de comportamentos às comunicações². Essa primeira etapa da pesquisa permite ampliar o entendimento a respeito dos agentes da pesquisa e do contexto no qual estão inseridos.

Após a pesquisa bibliográfica, demos início à pesquisa de campo. Nesta etapa, realizamos a observação participante, na qual o pesquisador se incorpora ao grupo pesquisado, de modo a vivenciar o *habitus* (sistema de disposições incorporado) deste. Ainda de acordo com Marconi e Lakatos (p. 82), a observação participante se divide em duas formas: a natural e a artificial. A observação natural consiste em o pesquisador fazer parte do mesmo grupo que pesquisa. Dessa forma, uma vez que o pesquisador deste trabalho faz parte do povo munduruku, tendo vivido e compartilhado das mesmas crenças e tradições, inclinou-se a proceder de acordo com a observação natural. A principal ferramenta que utilizamos na pesquisa de campo foi a entrevista, orientada nos parâmetros da História oral, e transcritos de acordo com o modelo estabelecido pela Análise da Conversação, de Antônio Marchuschi (2007).

No tocante ao dispositivo teórico, recorreremos ao conceito de *habitus*,

² *Ibidem*, p. 67.

desenvolvido por Pierre Bourdieu, de dialogismo, proposto por Mikhail Bakhtin³ e de invenção cultural, empreendido por Roy Wagner. Tais reflexões teóricas desenvolvem-se à luz da realidade concreta dos eventos e levando em consideração o papel dos agentes tanto na rede das relações sociais quanto na arquitetura das ações comunicativas, o que antes era ignorado por outras correntes teóricas. É bem verdade que outras referências são muito importantes em nossa empresa, mas Bourdieu, Bakhtin e Wagner são os três pilares que nos ajudarão a sustentar a proposta de uma invenção cultural no campo discursivo enquanto estratégia de resistência histórica e simbólica, sob o ponto de vista da Etnolinguística, ciência cujo objetivo foi delimitado, por Eugenio Coseriu, “ao estudo da variedade e variação da linguagem em relação com a civilização e a cultura” (1990, p. 29). Dentre as três vertentes estabelecidas pelo teórico, este trabalho está circunscrito àquela que Coseriu denominou de Etnolinguística do discurso⁴.

O primeiro capítulo trata da metodologia e de um cenário teórico preliminar, de maneira a conhecermos: as ferramentas da pesquisa de campo; o procedimento adotado na abordagem dos agentes; o processo por que passamos até chegarmos à visualização do objeto; a característica dos agentes e os conceitos teóricos centrais de nossa abordagem. Em 1.1, apresentamos os procedimentos da história oral enquanto orientação metodológica da Etnolinguística e descrevemos o equipamento utilizado para a coleta dos dados. No item, 1.1.2, delineamos a importância da entrevista no processo de documentação de narrativas orais. Em 1.2, esboçamos a trajetória dos autores da pesquisa até a visualização do objeto e a genealogia do próprio objeto dentro de um período histórico determinado. Em 1.3, mais particularmente nos itens 1.3.1, 1.3.2, 1.3.3, 1.3.4, 1.3.5, identificamos os agentes da pesquisa, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, e apontamos suas particularidades. Em 1.4, situamos a abordagem teórica adotada e a importância do diálogo com outras disciplinas para

³ Embora seja forte, no Brasil, o movimento que reconhece o chamado Círculo de Bakhtin e a autoria de seus textos, como o faz Beth Brait (2009, 2012 e 2012a), temos ciência dos questionamentos a respeito da autenticidade de Bakhtin quanto a determinadas obras e quanto a sua própria biografia (incluindo aí o Círculo, que leva o seu nome), sobretudo aquelas objeções desenvolvidas por Jean-Paul Bronckart e Cristian Bota (2012). Nesse sentido, consideramos pertinente citarmos Bakhtin de acordo com a referência das obras traduzidas e de acordo com a orientação dos tradutores, um dos quais é Paulo Bezerra, tradutor de *Estética da Criação Verbal* (2003), *O freudismo* (2004) e *Problemas da poética de Dostoiévski* (2015). Em *O freudismo*, por exemplo, Paulo Bezerra chega a citar, no prefácio, Volochínov como discípulo de Bakhtin, sendo ele, Volochínov, quem assinara a obra. Não obstante, *O freudismo* leva o nome de Bakhtin, indicando que este é o verdadeiro autor da obra. Portanto, adotaremos Bakhtin como autor dessas obras e evitaremos nos referir ao chamado Círculo de Bakhtin. Quando for o caso, faremos referência a Volochínov e a Medvedev.

⁴ *Ibidem*.

construção de uma base teórica pertinente e consistente à explicação de fenômenos etnolinguísticos.

O segundo capítulo aborda o aspecto histórico, sociocultural e etnolinguístico dos munduruku do Amazonas, mais particularmente os munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal. Em 2.1, destacamos a história do contato desse povo e sua pacificação, ainda que brevemente, objetivando contextualizar o cenário de dominação e subjugação desse povo indígena. Em 2.1.1, ponderamos sobre a percepção estereotípica difundida em textos literários do período colonial. Em 2.1.2, descrevemos, de forma breve, o contexto atual dos munduruku da TI Kwatá-Laranjal após o período colonial. Em 2.2, expomos uma etnografia da TI Kwatá-Laranjal, apontando os dados populacionais, as condições estruturais das aldeias, os eventos comemorativos, os aspectos culturais etc. Nos itens 2.2.1, 2.2.2 e 2.2.3, descrevemos a situação de três aldeias: Kwatá, Laranjal e Mucajá, locais onde ocorreram as entrevistas com os atores sociais. Em 2.3, refletimos sobre o discurso identitário indígena, à luz do conceito de identidade líquida, de Zygmunt Bauman. Em 2.4, delineamos o cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas. Em 2.4.1 narramos a história de perda da língua munduruku ante os processos coercitivos advindos de um contexto não indígena. Em 2.4.2 descrevemos o cenário de revitalização da língua munduruku e as ações desenvolvidas para tal empreitada.

O capítulo três versa sobre a especificidade dos conceitos e sobre a análise do *corpus*. Em 3.1, deliberamos a respeito do *habitus* discursivo e o dialogismo nas vozes dos anciãos, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Em 3.2, delineamos a maneira pela qual a invenção cultural ocorre no e pelo discurso, constituindo, portanto, uma estratégia de resistência material e simbólica. Em 3.3, tentamos responder uma pergunta de construção sintática aparentemente simples, mas de uma força discursiva bastante complexa: o que o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas quer dizer? Esta é a pergunta central sobre a qual nos debruçamos e tentamos encontrar uma resposta compatível com o cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas.

O capítulo quatro tem como objetivo interpretar o que o discurso dos últimos falantes da língua munduruku quer dizer. Em 4.1, procuraremos caracterizar os enunciadorees, os enunciatários e a língua enquanto objeto a respeito do qual se fala. Faremos isso com base na proposta teórico-metodológica de Patrick Charaudeau, cujo modo de organização do discurso se coaduna com nossa intenção de situar os elementos

da enunciação dentro daquilo que o teórico chama de *contrato de comunicação*. Em 4.2, situamos o *corpus* da nossa pesquisa, os enunciados que compõem o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, enquanto capital discursivo e simbólico que exerce uma força significativa no mercado político, etnolinguístico e escolar, com ênfase para este último. Também mostraremos como esse capital é codificado e decodificado pela dialética da invenção e convenção, perpetuada pelo *habitus*, dentro da rede dialógica do discurso. Em 4.3, apresentaremos uma proposta que visa inserir o conteúdo sobre história da língua munduruku no currículo da educação escolar indígena dos munduruku, legitimado no Projeto Político Pedagógico das escolas. Nosso objetivo é propor, no ambiente escolar, uma reflexão sobre a história da língua munduruku enquanto conteúdo complementar de algumas disciplinas, tais como História e Língua Munduruku, consoante previsto no artigo 210, parágrafo 2, da Constituição Federal, e também pela Lei nº 11.645/08, que altera a Lei nº 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), estabelecendo a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” nos currículos escolares. Em 4.3.1 desenvolveremos algumas considerações a respeito de um documentário que tem como tema central a história da língua munduruku do Amazonas e seus últimos falantes. Esse produto deverá compor o acervo das escolas indígenas, de maneira a subsidiar práticas pedagógicas em sala de aula.

Com efeito, asseveramos o esforço e exaustividade empreendida na realização desta pesquisa, no processamento dos dados e na construção do produto. Esperamos que essa reflexão constitua um exercício intelectual que contribua para ampliarmos o campo de investigação a respeito dos fenômenos etnolinguísticos e uma alternativa que possibilite, tanto aos indígenas quanto aos não indígenas, aprofundar o debate acerca dos modos de educar nas comunidades indígenas.

CAPÍTULO 1

METODOLOGIA E INTRODUÇÃO TEÓRICA

Após ter apresentado na Introdução os objetivos deste estudo bem como a maneira em que este trabalho se estrutura em seu desenvolvimento, resolvemos iniciar o corpo desta dissertação apresentando neste primeiro capítulo a metodologia em conjunto com pressupostos teóricos que embasam a própria metodologia selecionada. Daí a opção de tratar os dois tópicos conjuntamente.

A metodologia é uma etapa fundamental no desenvolvimento da pesquisa, é o momento apropriado para se pensar e planejar o acesso ao objeto, sua coleta e a qualidade de apreensão, documentação e arquivamento do material obtido. Nesse sentido, apresentamos os subtópicos a seguir, descrevendo tanto os instrumentos utilizados na coleta dos dados, quanto o processo que percorremos até chegar à visualização do objeto, aos agentes envolvidos, à documentação do material, à constituição do *corpus* e ao posicionamento teórico adotado para sua análise.

Para o empreendimento aqui proposto, nos apropriamos da história oral enquanto metodologia, instruídos pelas ideias de José Carlos Meihy e Fabíola Holanda (2007), autores de *História oral: como fazer, como pensar*, obra sobre a qual nos debruçamos, com intento de apreendermos as técnicas de documentação, tanto da língua munduruku, quanto das histórias que permeiam o imaginário do povo indígena de que trata este trabalho, em especial, dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, todos anciãos com mais de noventa anos de idade. Nesse sentido, segundo Meihy e Holanda,

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas (2007, p. 15).

Antes mesmo de irmos a campo, percebemos que as ponderações de Meihy e Holanda se coadunavam categoricamente aos nossos propósitos, daí que decidimos

enveredar por essa estrada metodológica⁵. A história oral, consentimos aqui, fornece-nos um direcionamento para a compreensão da tessitura etnolinguística estabelecida entre a língua, sociedade e cultura. E é justamente sob essa perspectiva, a Etnolinguística, que construímos nossas referências metodológicas e teóricas. A linguagem, oriunda dessas variáveis etnolinguísticas, também nos interessa muito, na medida em que assentaremos sobre ela questionamentos que ainda hoje se encontram sem uma explicação adequada aos fenômenos históricos, sociais, linguísticos e culturais emergentes no seio não só do povo munduruku, mas, podemos afirmar, de qualquer sociedade, indígena ou não indígena. Esses questionamentos serão levantados a seguir, quando tratarmos do delineamento teórico e da análise do *corpus*.

Meihy e Holanda nos dão, além da já elencada, mais quatro outras definições de história oral, cabendo-nos citar aquela que dialoga com a nossa proposta de documentação, a qual dispõe que a “história oral é um processo sistêmico de uso de entrevistas gravadas, vertidas do oral para o escrito, com o fim de promover o registro e o uso das entrevistas” (2007, p. 19). Aderindo a essa perspectiva metodológica, nos lançamos na descrição das ferramentas utilizadas no desenvolvimento do nosso projeto.

1.1 Os instrumentos

Sendo este um trabalho de documentação, foi de grande interesse a utilização de equipamentos que correspondessem às nossas expectativas, os quais pudessem nos propiciar um material com alta qualidade de áudio e vídeo, uma vez que, após o processo de análise, esses arquivos serviram para o desenvolvimento de outro produto, além desta dissertação: um documentário. A produção de um documentário exige muito mais do que conhecimento de metodologia e de teorias, exige-se, acima de tudo, saber prático, em se tratando de organização de entrevistas e manuseio do equipamento. Desse modo, julgamos pertinente levantarmos o tipo de material utilizado em nossa pesquisa de campo.

1.1.1 O equipamento

Dispomos, portanto, de uma câmera digital de marca Canon, modelo T5i, com

⁵ Sem dúvida, a Linguística, em suas diversas disciplinas, apresenta metodologias sobremodo atrativas, em se tratando de documentação de línguas, entretanto, seu viés formalista, estruturalista e objetivista, ainda nos deixa receosos por conta das suas limitações no tocante às análises de narrativas orais, cuja base, em torno da qual giram os sentidos discursivos, são os próprios atores sociais.

objetiva de 55 milímetros, cuja imagem pode ser captada em resolução Full HD. Embora seja uma máquina recomendável para filmagens, seu áudio, assim como de qualquer máquina, não nos dá a qualidade desejável, pois capta muito ruído. Nesse sentido, utilizamos, preferencialmente, um microfone direcional, modelo Yoga. Consideramos esse tipo de microfone melhor na medida em que reduz o nível de constrangimento dos atores, e também seu manuseio exige menor esforço. Dispomos, ainda, de um microfone lapela, servindo mais como um microfone de suporte. Outro equipamento utilizado foi o gravador digital de marca ZOOM, modelo H1, no qual pode ser conectado o microfone lapela, de maneira que capturemos um áudio com uma qualidade muito melhor. Sendo necessário, como foi o nosso caso, há a possibilidade de substituir o áudio do vídeo original pelo áudio do gravador. O que nos interessava, também, era que as gravações ficassem registradas em forma de áudio, o que facilitaria o processo de transcrição, como o constatamos, posteriormente. Além desses equipamentos, também dispomos de um tripé para a máquina filmadora e um pedestal de apoio ao microfone direcional. Esses foram os principais equipamentos. Claro que, ao longo do percurso de entrevistas e arquivamento dos materiais, utilizamos, sobretudo, dispositivos de armazenamento. Ao todo, o material coletado ocupou um espaço de pouco mais de cem gigabytes de memória.

1.1.2 As entrevistas

Para além de um equipamento de boa qualidade, a entrevista é o instrumento determinante no processo de documentação de narrativas orais, o rizoma do qual se originou o *corpus* desta pesquisa. Daí, não podemos deixar de testemunhar o cuidado que tivemos no trato com essa ferramenta, já que Meihy e Holanda consideram as “entrevistas como ato de fundação da História Oral”, conforme consta em um subcapítulo do livro *História oral: como fazer, como pensar* (2007, p. 92). Em vista disso, é com justa razão que Bourdieu afirma “que a entrevista pode ser considerada como uma forma de *exercício espiritual*, visando a obter, pelo *esquecimento de si*, uma verdadeira conversão do olhar que lançamos sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida” (2008, p. 704, grifos do autor). Logo, estamos convencidos de que a entrevista é um instrumento por excelência da investigação social e, por conseguinte, da história oral enquanto prática metodológica. No nosso caso, a história oral caracteriza-se como metodologia da Etnolinguística. Ora, sendo o objeto da Etnolinguística a relação entre língua, sociedade e cultura, certamente sua característica se inscreve nos agentes e em

seus discursos, estes, por sua vez, podem ser percebidos e sentidos, de maneira mais profunda, pela entrevista, consoante às reflexões de Meihy e Holanda, quando afirmam que a “entrevista é indicada como ‘facilitadora’ do entendimento social”⁶.

Em *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades e famílias*, José Meihy e Suzana Ribeiro também nos dão uma ideia da importância da entrevista para a pesquisa em história oral ou em outras disciplinas e, além disso, estabelecem suas diretrizes. Para atender às necessidades dessa investigação, valemo-nos das entrevistas múltiplas, abertas, intercaladas e diretas, indicadas por Meihy e Ribeiro (2011, p. 101). O primeiro tipo de entrevista caracteriza-se pela possibilidade de o entrevistado retomá-la, ora para acrescentar mais informação, ora para corrigir outras, incluindo aí, a espontaneidade dos atores, ponto que procuramos enfatizar. O segundo tipo, a entrevista aberta, é aconselhado para uma história oral de vida, justamente o que fizemos com os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, já que eles são os atores principais de sua própria história e da história desta língua, no Amazonas, temática em torno da qual as narrativas orais se desenvolveram. A esse respeito, “trabalhos atentos ao funcionamento da memória demandam sempre ‘entrevistas abertas’, pois estas permitem a organização da memória do entrevistado”⁷. Quanto à entrevista intercalada, é aquela em que o entrevistador sente a necessidade de voltar para a elaboração de outras entrevistas, o que ocorreu nesta pesquisa, uma vez que trabalhamos, também, com uma proposta de documentário. Daí que nossas entrevistas foram, obrigatoriamente, elaboradas de forma direta, “olho no olho”, como dizem Meihy e Ribeiro (p. 103).

A entrevista no documentário é tema do sexto capítulo do livro *Como fazer documentário: conceito, linguagem e prática de produção*, de Luiz Carlos Lacerda (2012), no qual também nos baseamos para adentrarmos na investigação, em campo, dos protagonistas das narrativas a que nos propusemos ouvir, registrar e analisar. O autor nos esclarece, com circunspeção, a postura que devemos tomar para não cometermos deslizes procedimentais, e, além disso, aconselha-nos, enquanto documentaristas, a termos respeito e responsabilidade diante dos personagens. Assim, “não interessa o que queremos dizer (nós, diretores), o que importa é o que o nosso personagem tem a dizer, sendo que cabe a cada produtor definir o nível de interferência

⁶ *Ibidem.*, p. 18.

⁷ *Ibidem.*, p. 102.

exercida por sua visão e pontos de vistas particulares”⁸. Ora, apesar de nosso trabalho de pesquisa ser revestido de um caráter objetivo e metódico, nosso ponto de vista é claramente solidário aos anseios do povo munduruku. Desde sempre não deixamos de dar testemunho dessa verdade.

Ao longo de todo o processo, não só das entrevistas, mas de toda a pesquisa de campo, prezamos pela interação, em suas inúmeras formas, de modo a mantermos uma relação de proximidade com a realidade histórico-linguística dos munduruku. Dessa forma, esta pesquisa se caracteriza pela observação participante, que consiste na “participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo como um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste” (LAKATOS; MARCONI, 1996, p. 194). Segundo Lakatos e Marconi, a pesquisa participante se divide, ainda, em natural e artificial. A pesquisa natural é quando o observador faz parte da mesma comunidade ou grupo que pesquisa, o que é justamente o nosso caso.

Acreditamos que a observação participante, de caráter natural, contribui sobremaneira para a elaboração das entrevistas, porquanto o pesquisador já conhece o território, tanto geográfico quanto discursivo, sobre o qual as práticas sociais do povo munduruku se delineiam e se projetam na história, sob vários aspectos: discursivos, ideológicos, simbólicos etc. Seguindo essa linha da pesquisa natural, evocamos Pierre Bourdieu, autoridade em sociologia, cujas reflexões indicam um plano de apreensão de dados mais fiel às pesquisas de natureza social.

Na verdade, eu creio que não há maneira mais real e mais realista de explorar a relação de comunicação na sua generalidade que a de se ater aos problemas inseparavelmente práticos e teóricos, o que decorre do caso particular de interação entre pesquisador e aquele ou aquela que se interroga (BOURDIEU, 2008, p. 693).

Com base nesta citação do sociólogo francês, embarcamos em um campo de percepção inextrincavelmente adequado em se tratando de construir uma interpretação dos discursos dos últimos falantes da língua munduruku, pois uma realidade social só pode ser analisada e julgada na medida em que se conhece, e, acima de tudo, na medida em que se sente aquilo que o povo pesquisado sente, sob pena de legitimarmos uma percepção estereotipada das condutas, dos discursos, enfim, das práticas sociais de um povo. Há que se notar, e com justa razão, que estamos construindo uma ciência com

⁸ *Ibidem.*, p. 58.

base num outro modelo de raciocínio que não o dos povos indígenas, e que isso implica riscos de análise teórica, daí a necessidade de também refletirmos sobre a nossa própria ciência ocidental.

Só a reflexividade, que é sinônimo de método, mas uma *reflexividade reflexa*, baseada num “trabalho”, num “olho” sociológico, permite perceber e controlar *no campo*, na própria condução da entrevista, os efeitos da estrutura social na qual se realiza. Como pretender fazer ciência dos pressupostos sem se esforçar para conseguir uma ciência de seus próprios pressupostos? Principalmente esforçando-se para fazer um uso reflexivo dos conhecimentos adquiridos da ciência social para controlar os efeitos da própria pesquisa e começar a interrogação já dominando os efeitos inevitáveis das perguntas⁹.

Os efeitos na estrutura social referidos por Bourdieu pode ser traduzido, caso não haja a devida “reflexividade reflexa”, em violência simbólica. Isto é, no ato das entrevistas, as perguntas podem sugerir ou não, do entrevistado, respostas que podem ser transcritas dissimetricamente à intenção do agente social que concedeu a entrevista, uma violência que pode ser exercida, também, pelo posicionamento do pesquisador em relação à comunidade ou ao entrevistado. Nesse caso, em se tratando da realização de nossas entrevistas e procurando evitar generalizações, reducionismos e violência simbólica, compartilhamos da orientação de Bourdieu:

Procurou-se então instaurar uma relação de escuta *ativa e metódica*, tão afastada da pura não-intervenção da entrevista não dirigida, quanto do dirigismo do questionário. Postura de aparência contraditória que não é fácil de se colocar em prática. Efetivamente, ela associa a disponibilidade total em relação à pessoa interrogada, a submissão à singularidade de sua história particular, que pode conduzir, por uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte, do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria¹⁰.

Sob essas indicações metodológicas, desenvolvemos nossas entrevistas não só com os últimos falantes da língua munduruku, mas também com os indígenas e não indígenas que fizeram parte da história desses agentes sociais e o conteúdo a eles implicado: cacique, chefes de posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pesquisadores, professores, estudantes, entre outros. Destacamos que todos os entrevistados, ao longo deste trabalho, mantiveram certa relação de familiaridade com os coordenadores desse projeto de mestrado, o que acabou por nos proporcionar mais intimidade e, acima de tudo, confiança por parte dos atores. Alguns pensariam, ou

⁹ *Ibidem.*, p. 694.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 695.

talvez muitos, que esse laço afetivo estabelecido entre o pesquisador e o objeto pesquisado poderia afetar nossa imparcialidade e objetividade, não obstante, refletindo sobre “o sonho positivista de uma perfeita inocência epistemológica”, com se refere Bourdieu (2008, p. 694), acreditamos que quanto mais familiaridade tivermos com a linguagem que a nós se apresenta, melhores condições teremos de desvelar as nuances da arquitetura discursiva engendrada pela relação entre a estrutura sociocultural, indígena e não indígena, e os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

Para melhor visualizarmos a configuração das entrevistas e o comportamento discursivo dos enunciadores nas conversas, adotamos o modelo de transcrição da Análise da Conversação¹¹, disciplina surgida em meados da década de 1960 e que desde então vem se desenvolvendo. Consideramos necessário esse método de transcrição, porquanto este não só visa organizar o texto falado, mas também se atém a explicitar e interpretar as características da linguagem falada, sob a luz dos conhecimentos linguísticos, paralinguísticos e socioculturais, como cita Luiz Antônio Marcuschi (2007, p. 6), a propósito de John Gumperz. A Análise da Conversação, portanto, servirá para explicitarmos os detalhes da linguagem falada dos anciãos da aldeia, de maneira a percebermos o ritmo da conversa, as pausas, as exclamações, as hesitações, a complexidade desse discurso inscrito na história dos munduruku do Amazonas.

Em se tratando de registrar as expressões corporais, bastante significativas para a compreensão do momento da conversação e das inclinações dos entrevistados e do entrevistador, seguimos as orientações de Pierre Weil e Roland Tompakow (2002), para os quais “a vida é um fluxo constante de energia e a linguagem do corpo é a linguagem da vida” (p. 47). Portanto, sempre que julgarmos necessário, faremos, nas próprias transcrições, breves digressões para descrevermos o ambiente do diálogo e a linguagem corporal. Como nossas gravações foram feitas em áudio e vídeo, será possível descrever os gestos, os olhares, os semblantes dos personagens que compõem o cenário enunciativo, uma vez que compreendemos que a linguagem corporal também nos revela certas verdades que o discurso falado expõe: o sentimento de tristeza, causado pela iminência da perda linguística de um povo – língua essa que constitui um dos traços mais significativos de uma identidade.

¹¹ Apresentamos alguns exemplos desse modelo de transcrição no início da seção 4.1, em nota de rodapé. O destaque desse modelo no início da seção 4.1 se deve ao fato de a descrição e análise dos enunciados se delinearem no capítulo IV. Desde já esclarecemos que não é nossa intenção transcrevermos detalhadamente a fala (nos termos da Dialetologia) e sim transcrevermos os enunciados de maneira a investigarmos os sentidos discursivos materializados na fala.

1.2 Por uma genealogia do objeto

Por uma questão de esclarecimento terminológico, a genealogia a que nos referimos aqui pode ser tomada em dois sentidos: tanto pode ser entendida como o processo acadêmico¹² que percorremos até à visualização do objeto, quanto o processo histórico-discursivo dos agentes envolvidos no interstício entre os primeiros movimentos de revitalização linguística e a percepção¹³ atual que se tem a respeito da língua munduruku e de seus falantes na Terra Indígena Kwatá-Laranjal.

Na busca por tentarmos compreender as intrincadas dimensões do objeto desta pesquisa, consideramos imprescindível esboçarmos, preliminarmente, a maneira pela qual a construção de tal objeto foi possível. Sob essa percepção, convêm-nos explicitar sua genealogia, tendo como ponto de partida as nossas próprias motivações, sem as quais, muito provavelmente, as reflexões adumbradas aqui não teriam a mesma força de persuasão científica, força essa entendida nos termos da empresa teórica de Jean-Jacques Rousseau (2008) e de Friedrich Nietzsche (1998), cujo estatuto que atribuem ao conceito de força pode ser resumido numa simples expressão, mas de abrangência universal, qual seja: vontade de poder.

Foi pela vontade de poder explicar alguns fenômenos relacionados à língua, cultura e sociedade, especificamente no âmbito do povo munduruku do Amazonas, que iniciamos nossa jornada reflexiva, orientados e impulsionados pelos trabalhos realizados nos quatro anos de graduação, entre os anos de 2011 e 2014. Nos idos desse processo, inevitavelmente, nos deparamos com discussões relacionadas aos povos indígenas do Brasil e, concentrando atenção nos munduruku do Amazonas, resolvemos nos guiar, portanto, pelas auspiciosas propostas de Rousseau, o qual vaticina que, “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso olhar mais longe; é preciso, primeiramente, observar as diferenças, para descobrir as particularidades” (p. 122). Com efeito, no século XVIII, o filósofo francês – e, em certa medida, também linguista – lançava seus princípios metodológicos

¹² Entramos na academia, em 2011, já tendo um histórico considerável nos processos políticos indígenas do Amazonas, tendo familiaridade com instituições como Fundação Estadual para os Povos Indígenas (FEPI), Fundação Nacional do Índio (FUNAI, núcleo de Nova Olinda do Norte e Borba), Coordenação dos Professores Indígenas da Amazônia Brasileira (COPIAM), União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé (UPIMS) e as próprias lideranças indígenas da demarcação Kwatá-Laranjal. Isto é, nossa relação com nosso objeto (ou pelo menos com o processo de formação dele) já é de longa data.

¹³ Há, pelo menos, duas percepções, a acadêmica e a do próprio povo indígena. Essa distinção é importante na medida em que lançamos mão de uma análise crítica sobre o que há entre os anseios acadêmicos e as necessidades que o povo indígena estabelece para si. Sim, uma necessidade estabelecida, por força de coerções externas às práticas culturais do povo munduruku.

dos estudos da linguagem e da antropologia, tão apropriados ao desenvolvimento deste trabalho.

Entendendo o objeto desta pesquisa como uma particularidade de um cenário maior, a saber, o cenário das políticas indígenas, circunscrito diatopicamente à Terra Indígena Kwatá-Laranjal, resolvemos lançar mão do discurso indígena munduruku e, recortando ainda mais, selecionamos o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. A necessidade desse recorte implica pelo menos três justificativas. A primeira se deve ao fato de registrar os últimos falantes desta língua indígena no Amazonas; a segunda consiste em evidenciar um fenômeno histórico-linguístico na arena do embate científico e ideológico, e a terceira justificativa é a vontade de querer situar o discurso dos últimos falantes da língua munduruku no campo das representações, sobretudo, simbólicas. Assim, como já iniciamos, nosso foco é um discurso específico, dentro do qual a força de potência, retomando Nietzsche, pode ser traduzida em inclinações sociais estratégicas.

Quando falamos de genealogia do objeto, não só estamos querendo apresentá-la em sua linha processual constitutiva, mas também intentamos assinalar sua importância para construirmos um argumento compatível com a realidade discursiva que se apresenta, atualmente, no tecido etnolinguístico do povo munduruku, cientes de que poderíamos incorrer em anacronismos, ponto de partida grave para se construir preconceitos e legitimar perspectivas ora segregacionistas, ora paternalistas. É nesse momento que a retomada histórica se torna imprescindível em nossa tarefa de deslindar o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, em consonância com os profícuos apontamentos de Franz Boas (2005, p. 36, 37, 38), a propósito do método histórico. Além do direcionamento histórico-antropológico de Boas, não podemos deixar de ter como referência a importante obra de José Ribamar Bessa Freire (2011), intitulada *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Apesar de seu trabalho não abordar, sincronicamente, um povo ou uma língua específica – como é o nosso caso – constitui uma empresa teórico-metodológica harmonizada com aquilo que propomos como genealogia do objeto, uma vez que sua análise parte da própria história da língua, e falar de história implica, inevitavelmente, falar nos termos da genealogia. Comparando as investigações, enquanto Freire analisa o desenvolvimento e destino daquela que um dia foi a Língua Geral da Amazônia, nossa pesquisa versa sobre o passado, presente e um hipotético futuro da língua munduruku do Amazonas, sobre a qual se demarcam formas de pensar e agir, sobre a qual se elaboram políticas

identitárias e se engendram *habitus* que outrora não se manifestavam nos agentes e nem no cenário das vontades, tanto individuais quanto coletivas. Tais vontades podem ser entendidas como ponto de partida para atitudes linguísticas.

Por ser um longo período de história, desde os primeiros contatos com os munduruku, em 1768 (SANTOS, 1995, p. 7), resolvemos iniciar nossa genealogia partindo de um momento específico na história dos munduruku do Amazonas, isto é, ocasião em que foi formada a primeira turma de professores indígenas da demarcação Kwatá-Laranjal, em 2004, por ocasião do Projeto Kabia'ra, iniciado em 1999. Antes desse acontecimento, até havia professores, não indígenas, no caso, e o conceito de educação escolar dava os seus primeiros sinais de emergência entre o povo em questão. Aí também começava a se fortalecer o movimento pela revitalização da língua étnica. Como já havíamos afirmado outrora, nos idos da graduação (CARDOSO; MARTINS, 2014a), foi no âmbito do projeto Kabia'rá¹⁴, uma extensão do programa Pirayawara (SEDUC/AM), que o discurso de revitalização linguística se intensificou. É justamente nesse momento que os anciãos, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, ganham papel de destaque nessa “nova”¹⁵ conjuntura social que se afigura entre os povos indígenas de todo o Brasil, em que a educação escolar passou a fazer parte de seu cotidiano (BRASIL, 2005; LUCIANO, 2006; GRUPIONI, 2006; SILVA, 2007; MONTE, 2007).

Contextualizando a história dos últimos quinze anos, é relevante fazermos referência ao projeto Kabia'rá, o primeiro elaborado e desenvolvido pela Secretaria de Educação e Qualidade de Ensino (SEDUC/AM), em parceria com os próprios munduruku. Esse projeto surgiu justamente da necessidade de se ampliar a voz indígena perante as políticas de afirmação que se delineavam entre instituições e grupos sociais emergentes. Durante o Curso, professores da SEDUC ministravam aulas de Educação Escolar Indígena, enquanto que os anciãos (ou anciãs) da aldeia, últimos falantes da língua munduruku, ministravam aulas na e sobre a língua munduruku, uma delas era Ester Cardoso, um dos nomes mais citados em *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra*, único livro publicado como produto do projeto Kabia'rá. Para termos uma visão mais ampliada da voz que então se projetava, a segunda parte do livro começa de

¹⁴ Kabia'ra é um nome em munduruku, que significa “estrela da manhã”, designação apropriada para um projeto que aponta justamente para uma nova “manhã” de práticas sociais, uma nova forma de enxergar um outro contexto.

¹⁵ Essa nova conjuntura poder ser traduzida, também, pelo conceito de resignificação, terminologia apropriada em nossas reflexões e que substitui o ultrapassado e equivocado conceito de “resgate”.

forma esclarecedora:

Resolvemos convidar Ester Caldeira Cardoso, 77 anos, esposa do seu Nunito Cardoso, já falecido, e dona Antônia Cardoso Munduruku, 98 anos, moradoras da aldeia Kwata, para irem um dia na nossa sala de aula e participarem das discussões juntamente com os professores e lideranças indígenas [...].

Queríamos que elas falassem sobre os acontecimentos daquela época, da vida delas, da vida de antigamente. (BELEZA *et al*, 2002, p. 37).

Ester Cardoso faz parte de uma geração de anciãs que nasceu falando somente o munduruku, vindo a aprender o português um pouco antes da adolescência, assim como Antônia Cardoso, por volta das primeiras décadas do século passado. São as principais fontes de informação quando se refere à história dos munduruku. Em realizações de eventos comemorativos ou reuniões, elas normalmente participam na condição de autoridades ancestrais, como pode ser observado em um vídeo¹⁶ postado no YouTube, em 15 de março de 2015, a propósito da inauguração de uma quadra poliesportiva na aldeia Kwatá, entregue pela prefeitura de Borba. Ester Cardoso foi, ainda, a principal fonte de informação do trabalho que Cássia Braga dos Santos desenvolveu a respeito do quadro fonético-fonológico da língua munduruku do Madeira.¹⁷

A voz que emerge nesse pequeno fragmento do livro acima citado é de professoras e professores da SEDUC e também da própria comunidade, os quais perceberam a necessidade de se estabelecer a interlocução com os conhecimentos ancestrais no âmbito do curso, este caracterizado pela abordagem de educação escolar indígena, e não somente educação indígena, como durante séculos ocorrera. Aqui podemos notar e refletir o papel exercido pelos velhos da comunidade, isto é, foram solicitados a discursar para outro grupo, de maneira a contribuir no processo enunciativo entre as vozes que ecoam no universo comunicativo indígena. Isso era comum e ainda o é hoje, embora saibamos que as relações econômicas e sociais emergentes estão mudando as formas de produção e reprodução cultural dentro da estrutura social dos povos indígenas (LUCIANO, 2006, p. 198). Mas o que mais nos interessa no momento é o fato de haver uma valorização do discurso ancestral no seio desse processo de reconfiguração educacional, realidade não observada na cultura das grandes cidades, onde os discursos dos velhos estão relegados ao esquecimento, por

¹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=apaRWezJaPE>. Acesso em: 21 jul. 2015.

¹⁷ É perceptível, na leitura do texto, que a referência à Ester Cardoso seja mais intensa, isso porque há muito mais registro dela do que de Antônia Cardoso.

uma série de fatores (MENDES *et al.* 2005, p 424).

Podemos dizer, portanto, que há uma força centrípeta atuando sobre os enunciados advindos desses agentes, cujo papel social é fundamental para entendermos como esse processo ocorre. O conceito de capital simbólico, de Bourdieu, nos ajuda a explicarmos esse fenômeno dentro das relações de produção cultural inscritas na história recente dos munduruku. Para Bourdieu, “o capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento” (2004, p. 166). À luz dessa concepção, entendemos que o reconhecimento ao discurso dos velhos é instaurado pelo anseio de querer ser ouvido e legitimado, pressupondo um destinatário que vá ouvi-lo e – já adentrando na seara teórica de Bakhtin (2003, p. 280) – pressupondo a atividade responsiva desse destinatário. Tal querer se manifesta de maneira mais ou menos inconsciente.

Nesse sentido, fazendo um levantamento da autoridade discursiva na aldeia Kwatá, comunidade tomada como referência, elencamos alguns fatos relevantes quanto ao papel desses velhos. Por exemplo, é comum pesquisadores, sobretudo da área de humanas, procurarem os mais velhos da aldeia para coletar histórias, como foi o caso de Romy Cabral (2005), Cassia Braga dos Santos (2013), Daniel Scopel (2013), Raquel Scopel (2014), apenas para citar os mais recentes e aqueles com quem tivemos contato direto. Todos eles, além do contato que tiveram, citam alguns dos anciãos ou das anciãs da aldeia Kwatá, sendo que Ester Cardoso é citada em todos esses referidos trabalhos. Outro fato importante a ser considerado é que, em abril de 2014, no contexto do Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé (FECMS), festa tradicional do povo indígena, os organizadores do evento reuniram os três últimos anciãos falantes da língua munduruku, dentre os quais Ester Cardoso, no centro da quadra onde se realizavam as apresentações culturais, daí começaram a conversar na língua materna, o munduruku¹⁸, e aconselhar o povo, sobretudo os jovens.

Desse modo, apresentamos a história particular de alguns agentes que exercem um papel de destaque na sociedade indígena, e esse papel caracteriza-se pelo poder simbólico outorgado aos detentores do discurso ancestral, aos anciãos. Isto é, os velhos são os legítimos representantes da palavra e da sabedoria, inseridos na complexa teia da ação comunicativa, onde há regras e um conjunto de estratégias envolvidas.

¹⁸ Apesar de a língua materna dos munduruku do Amazonas ser o português, a língua materna dos velhos aqui citados é o munduruku, pois foi sua língua primeira. Vale dizer que, em termos históricos, o povo munduruku, de maneira geral, entende que a língua materna é o munduruku, tanto que se empreende hoje uma possível revitalização linguística.

Consideramos o conceito de estratégia, à luz de Bourdieu, bastante pertinente à compreensão do discurso ancestral enquanto representação simbólica, já que revela o projeto enunciativo desenhado na ação comunicativa. Retomaremos esse conceito mais adiante, no capítulo três, quando fizermos a análise do *corpus*.

Foi pensando na iminente perda dos últimos falantes da língua munduruku que resolvemos, portanto, desenvolver o projeto de documentação das narrativas orais, de maneira a ficar registrado na história um dos componentes que mais caracteriza uma cultura: a língua. Com efeito, o registro da língua, do discurso, enfim, da linguagem, não seria possível senão pelo intenso diálogo que estabelecemos com os protagonistas do discurso ancestral, os anciãos e anciãs das aldeias, agentes principais dessa pesquisa, enunciadorees do discurso que nos propomos aqui investigar.

1.3 Os agentes da pesquisa

Reservamos esta seção para fazermos a descrição dos nossos colaboradores, seu histórico e seu papel na comunidade. Não deixamos, para isso, de nos apoiar na etnografia, definida por Lévi-Strauss, como a “observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade [...], e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 14). A fim de evitar questionamento em relação à contiguidade – ou não – metodológica entre história oral e etnografia, desde já afirmamos que tanto uma quanto outra operam tendo em vista o mesmo objetivo: descrever. São, portanto, disciplinas parentas (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 40). Para efeito de nossa necessidade e para escapar de um desdobramento teórico-metodológico que não cabe aqui, consideramos a etnografia a técnica mais importante da história oral, podendo ser o contrário, a depender da posição conceitual de onde o pesquisador olha.

Ao longo de nossa análise passaremos pelo escrutínio das particularidades dos atores sociais, uma das quais é a idade quase centenária, o que exigiu atenção redobrada em se tratando das entrevistas que realizamos nas comunidades. Exemplificando, de vez em quando precisávamos de apoio para levar os anciãos até o local das entrevistas, pois havia necessidade de nos afastarmos do barulho intenso. Quanto às perguntas, em alguns momentos os agentes não conseguiam entender por terem uma audição reduzida, daí que tínhamos que começar novamente o processo de questionamento. Outra particularidade que dificultou nossa interação foi o esquecimento quanto aos eventos

históricos ocorridos no passado. Claro que já esperávamos por isso, o que nos impulsionou a elaborarmos um esquema de fatos históricos baseados no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* e nos relatos dos próprios anciãos narrados anteriormente. Quando havia algum esquecimento, lançávamos, no diálogo, algumas pistas históricas para que o enunciador associasse à sua própria história. Esse tipo de procedimento nos ajudou substancialmente, uma vez que oferecia à voz anciã suporte quanto à retomada da memória histórica em seu discurso.

Releva destacar que, por se tratar de personalidades marcantes na história desse povo indígena, julgamos pertinente revelarmos os nomes dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, de maneira que fiquem inscritos no registro cultural, linguístico e histórico desse grupo étnico. Quanto aos outros agentes participantes da pesquisa, como as lideranças e parentes dos anciãos, seus nomes não serão revelados, pela justificativa de evitarmos questionamentos posteriores.

1.3.1 Ester Cardoso Munduruku

Nascida em 1919, filha de Antônio Caldeira e Adelina Alves, Ester Munduruku é a anciã mais ativa intelecto e fisicamente, cuja vontade de querer contar história se intensifica na medida em que aparecem curiosos em sua casa em busca de aprender a língua e as histórias desenhadas às margens dos rios Canumã e Mari-Mari, pelos seus próprios ancestrais. Sua casa está situada no meio da aldeia Kwatá, na frente da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku, única escola de ensino médio da região, cujo nome foi dado em sua própria homenagem. Segundo Ester Cardoso, seus pais não falavam português, apenas munduruku, daí que Ester cresceu, pelo menos até a adolescência, falando somente a língua munduruku. Depois da chegada de professores nas aldeias é que vieram a falar português, uma dessas professoras, citadas nas entrevistas, chamava-se Amélia. Segundo Ester, essa professora obrigava as crianças a falarem somente o português, em detrimento do munduruku. Quando se recusavam a seguir as ordens, as crianças ora ficavam ajoelhadas no milho, ora tinham suas cabeças raspadas. O castigo mais comum vinha pela palmatória. Conforme a voz quase secular de Ester, ela mesma nunca passou por isso, apenas presenciou, uma vez que nunca se sentou em um banco escolar.

Na época em que era jovem, ainda não havia qualquer política de ação afirmativa voltada aos povos indígenas. O recém-criado Serviço de Proteção ao Índio (1910), no breve governo de Nilo Peçanha, tinha como política, tão somente, integrar os

povos indígenas ao Estado brasileiro, sem diálogo e de forma autoritária. Esse cenário de política integracionista e paternalista legitimou, sobretudo, uma visão distorcida e preconceituosa sobre os indígenas, o que não foi diferente com os munduruku, os quais, nesse período, concentravam a atenção na luta pela garantia da terra. A preocupação com a revitalização linguística veio muito depois, e de forma tardia. Levantamos esse resumido quadro histórico a fim de situarmos Ester Cardoso Munduruku no contexto político e social em que vivera e presenciara.

Já recentemente, desde a década de 1970 para cá, com o fortalecimento das políticas indígenas, os munduruku vêm estabelecendo propostas de uma possível revitalização linguística, e a principal esperança para tal intento seriam¹⁹ justamente os velhos que ainda guardam na memória a estrutura da língua munduruku e tudo que ela possa representar no contexto educacional das comunidades indígenas. Nesse sentido, Ester Cardoso, em várias ocasiões, já foi convidada a ministrar aulas de língua munduruku e da história do seu povo. Relewa destacar sua fundamental presença no projeto Kabia'rá, já referido anteriormente, e na elaboração de uma cartilha sobre a língua munduruku, intitulada *Livro de leitura munduruku* (1995), cuja iniciativa se deve a Francisco Cardoso Munduruku, na época, liderança indígena.

Atualmente Ester consegue caminhar, embora com certa dificuldade. Seu problema de visão lhe dificulta enxergar objetos distantes, mas sua fala é perfeitamente inteligível. Nossas entrevistas revelam o quanto esta anciã ainda tem a contribuir para a história dos munduruku, e ela própria tem consciência disso, como ficou evidenciado em seu discurso a nós proferido.

Durante o período de observação em campo, acompanhamos Ester Munduruku em seu cotidiano. Quase todos os dias íamos até sua casa equipados com câmera e gravador a fim de lhe entrevistarmos, quando era possível, isto é, quando não havia ninguém por perto, pois era constante as visitas em sua casa. Em algumas ocasiões tivemos a oportunidade de encontrar parentes ou professores perguntando algo a respeito da língua e/ou da história dos munduruku. Poder-se-ia pensar que talvez fosse por conta de nossa presença em campo, o que poderia exercer certa pressão para com os

¹⁹ O verbo aqui está no futuro do pretérito por conta de nosso ceticismo em relação à revitalização linguística, já que não visualizamos condições para tal empreitada tendo como ponto de partida a colaboração desses anciãos. Uma alternativa seria a revitalização linguística tendo como parceiros os munduruku do Pará. No entanto, ainda consideramos uma tarefa extremamente dispendiosa, levando em consideração uma população munduruku de cerca de 6.000 pessoas, todas falantes somente do português. Mas essa decisão de tentar revitalizar ou não a língua munduruku é uma deliberação que consideramos ser do próprio povo, depois de exaustivos diálogos com lideranças e especialistas na área dos estudos da linguagem, em geral.

parentes da anciã. Talvez sim, talvez não. O que nos cabe aqui apontar é a relevância do discurso dos anciãos nas comunidades.

Outro fato que achamos relevante apresentar é que Ester faz parte da Igreja Batista e todos os domingos caminha até o templo que fora construído sob sua orientação, ficando a alguns metros de sua casa. Esse relato serve para justificar, em alguns discursos, a referência feita a Deus (deus cristão)²⁰ por Ester.

1.3.2 *Manduca Munduruku*

Manduca Munduruku é um dos anciãos mais antigos da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, contador de histórias antigas e também guarda na memória a língua munduruku. Ele é da geração de Ester Cardoso. Nasceu falando somente o munduruku, passando a falar o português já depois de adolescente. De quando em quando é chamado a discursar na condição de autoridade ancestral. Atualmente mora às margens do rio Canumã, numa comunidade chamada Kayawé²¹, ao lado da aldeia Kwatá, sob os cuidados de sua filha, que é a representante das lideranças femininas na demarcação e com a qual foi possível a obtenção de informações valiosas a respeito do ancião, uma vez que ele próprio já não é tão lúcido quanto Ester Cardoso.

Durante nossas entrevistas, Manduca nos relatou sua história de vida e de como sua língua materna foi se perdendo ao longo dos contatos estabelecidos entre o ensinamento não indígena e o indígena. Mais precisamente, o ancião estava se referindo à criação e instalação do SPI, como já referimos anteriormente, cujo projeto era trazer os indígenas, meio que forçosamente, para dentro do sistema educacional do Estado brasileiro. Ele também nos contou sobre a história de conquista da terra, vivenciada e contada por seus ancestrais, e como os guerreiros do passado lutaram para que as terras não fossem tomadas por um único homem, o qual, na época das guerras de reconquista, ameaçava tomar a terra dos munduruku. Essas narrativas nos são de grande importância porquanto constituem registros históricos orais do momento em que todos falavam munduruku na região. Isto é, ao contar-nos as histórias, Manduca afirmava que na época das lutas de reconquista, quando os munduruku se organizavam para irem à guerra,

²⁰ Karosakaybu, de acordo com a mitologia, é o deus dos munduruku. No entanto, em seu discurso, Ester refere-se a Karosakaybu na condição de deus cristão, e não mais do deus originariamente munduruku. Essa ressignificação de um deus munduruku para um deus cristão se deu, acreditamos, pela força da colonização, mais especificamente a religiosa, evidentemente.

²¹ Há um problema enfrentado, pela própria comunidade, quanto ao estabelecimento da comunidade Kayawé. Isto é, uns defendem que é uma região que não pertence mais à aldeia Kwatá, tornou-se autônoma, outros defendem que ainda pertence sim. Mas esse é um problema que vai ser resolvido com o tempo.

falavam apenas na língua indígena.

O que interessou à nossa pesquisa, verificando o andamento de nossas entrevistas, foi saber como se dava a relação entre os descendentes e o próprio Manduca, de maneira a registrarmos também, as propensões habituais, sobretudo linguísticas, dentro do convívio familiar. É verdade que, por sua casa estar localizada em um lugar cujo acesso é mais difícil, o trânsito de pessoas não é tão intenso quanto o é em relação à casa de Ester Cardoso.

Consideramos relevante elencarmos o fato de que em 2014, por ocasião do Festival Indígena Munduruku e Sateré-Mawé, Ester, Manduca e Luiza Munduruku, os três últimos falantes da língua materna, foram convidados pela coordenação do evento a discursarem no centro do palco onde se realizam anualmente os festivais. Os três discursaram entre si e para a plateia, na língua munduruku.

1.3.3 *Luiza Cardoso Munduruku*

Quando fizemos nossa primeira visita de campo à aldeia Kwatá, ficamos hospedados justamente na casa de Luiza, que passava por sérios problemas de saúde. Tendo consciência de sua frágil condição, não conseguimos realizar as entrevistas. Tivemos que nos contentar apenas com as narrativas advindas de sua filha mais velha, sobre cujos cuidados a anciã estava. Infelizmente, uma semana após nossa saída da aldeia, recebemos a notícia do falecimento de Luiza. Portanto, o que faremos aqui, para não ignorarmos uma evidência histórica e linguística, é desenharmos uma história de vida contada por terceiros e não pela própria autora.

Luiza era irmã de um dos caciques mais respeitados entre os munduruku, Nunito Cardoso, que por sua vez era marido de Ester Cardoso. Nascida em 1920, Luiza também cresceu em um ambiente onde se falava somente o munduruku, vindo a falar português depois de adolescente. Não sabia ler nem escrever e, quando adulta, era contra a entrada de religiosos na região, alegando que iriam acabar com a cultura do povo. Em épocas de festival, era uma das lideranças que coordenava a casa do forno, dentro da qual se faziam bebidas e comidas tradicionais para o povo.

Em se tratando do ensino da língua munduruku, Luiza também era uma das únicas referências, além de Ester e Manduca. A título de exemplo, em 2012, a pesquisadora Cássia Braga dos Santos²², por ocasião de seu trabalho de mestrado, fez o

²² Defendeu sua dissertação de mestrado em 2013, pela UnB, com o título: *Aspectos da fonologia do Munduruku do Madeira*. Podemos falar com propriedade dessa experiência da pesquisadora junto aos

registro fonético-fonológico da língua munduruku do Amazonas tendo como uma de suas principais fontes de informação, Luiza. Naquela época sua condição física já não possibilitava uma interação mais intensa. Apesar disso, todos os dias ela caminhava de sua casa até a casa de sua filha, que fica a alguns metros da sua.

Refletindo sobre a iminência dessas perdas, reafirmamos a importância de se documentar, de forma exaustiva e o mais breve possível, a história tanto dos atores quanto daquilo que eles trazem em sua memória, isto é, uma rede de conhecimento que nos indica e que pode explicar o processo histórico pelo qual passaram os munduruku, do início do século passado até os dias atuais. Mais ainda, esses anciãos trazem em seus pensamentos as narrativas mitológicas, contadas e recontadas pelos seus ancestrais, que muito contribuem para o entendimento das relações que regulam as práticas sociais de um povo.

1.3.4 Cecília Munduruku

Planejamos realizar, em dezembro de 2015, a visita à aldeia Laranjal, uma das principais da TI Kwatá-Laranjal, localizada no rio Mari-Mari, mas não foi possível por falta de recursos. No mês de abril de 2016, essa visita foi possível devido ao Fórum de Educação Escolar Indígena do Amazonas (FOREEIA²³), evento ocorrido nos dias 12, 13, 14 e 15 de abril. Foi nesse período que mantivemos contato direto com dona Cecília Munduruku, uma das últimas falantes da língua munduruku da região, com a qual realizamos uma entrevista de natureza espontânea, cujo objetivo era saber das histórias do povo, vividas no passado, sobretudo aquelas relacionadas à sua língua materna.

Ficamos sabendo da existência de falantes na região do Rio Mari-Mari, primeiramente, por meio de Gilmar Assunção Munduruku, então chefe do Posto Indígena da FUNAI, núcleo de Nova Olinda do Norte, o qual nos direcionou para Levi Oliveira, agente de saúde indígena e grande conhecedor da região. Foi ele quem nos indicou a dona Cecília como uma das últimas falantes da língua munduruku, com aval do cacique da aldeia, Jorge Japeca.

Dona Cecília mora ao lado do centro de eventos, e fica sob responsabilidade de seu filho. Ela não lembra o ano em que nasceu, mas seus familiares afirmam que ela tem noventa e seis anos. Seu estado de saúde é bastante delicado, pois ela quase não ouve.

munduruku porquanto também estávamos lá, acompanhando-a.

²³ Quem estava coordenando o FOREEIA, nessa época, era o professor Gersem dos Santos Luciano, o qual encaminhou o convite a várias lideranças indígenas, professores, pesquisadores, inclusive a nós, autores desta pesquisa de mestrado.

Em nossas gravações, tivemos que perguntar várias vezes. Apesar das dificuldades, dona Cecília nos contou sobre o tempo em que ela falava munduruku. Seu pai, sua mãe, parentes, todos falavam a língua, segundo a anciã. Na medida em que ela foi narrando sua história, também pronunciava algumas palavras e frases em munduruku, tais como: *puybit* (comida), *xentarun* (farinha), *pariwat* (não indígena), *bekicat ire* (criança está com fome), *exet'pin* (está com sono) etc. Cecília narrou a história de sua infância e da época em que só se comunicava em munduruku. Também citou seu marido, já falecido, com o qual conversava na língua materna.

Um dos pontos que julgamos interessantes explicitar é que Cecília se referiu à língua munduruku como “gíria”, o que nos remete a um momento de subjugação dos povos indígenas, já que o termo “gíria” foi muito utilizado para estigmatizar as línguas indígenas. Marcos Maia ratifica essa percepção de que essa terminologia simboliza as marcas de um momento de aviltamento da língua e da cultura, por meio do preconceito espargido na sociedade. Segundo Maia, “a afirmação de que uma língua é uma ‘gíria’, ou um ‘dialeto primitivo’ menos desenvolvido do que outra é equivocada e revela, apenas, a ignorância e o preconceito de quem a faz” (2006b, p. 73). Não é difícil encontrar esse termo circulando no discurso dos indígenas, muitos dos quais não têm conhecimento sobre o valor negativo que esse termo carrega, mas o reproduzem por alguma imposição discursiva ocorrida em tempos de colonização. Portanto, concordamos com Marcos Maia quando afirma, em outro trabalho, que para além da disseminação desses conceitos, “a falta de correção dessas noções é ainda mais dramática para as populações indígenas” (2006a, p. 18).

Retomando as histórias dos antigos, dona Cecília conta que tudo o que os anciãos antigos (pais, avós, tios etc.) falavam na língua munduruku, ela também sabia falar. Mas os mais novos de hoje, ressaltou dona Cecília, não querem saber de falar a língua munduruku. A anciã utilizou o termo “pavulage” para designar o desinteresse dos mais novos em não querer aprender a língua do povo. Depois concluiu dizendo não falar mais a língua por não ter ninguém que a fale. Os que falavam já tinham morrido, inclusive dois deles faleceram em 2015.

1.3.5 José Timóteo Munduruku

Seu José, nascido em 1935, reside na aldeia Mucajá, rio Mari-Mari. Chegamos até ele por meio de seu filho, o qual, na ocasião do Fórum de Educação Escolar Indígena (realizado em abril, na aldeia Laranjal), estava contribuindo na orientação e

condução dos participantes. Mas quem primeiro nos indicou seu José como um dos últimos falantes da língua munduruku foi o chefe de posto da FUNAI de Nova Olinda do Norte. Tendo em vista a oportunidade de entrevistá-lo, compramos gasolina para que o filho de seu José pudesse nos levar até ele. Realizamos nossa entrevista, portanto, no segundo dia do evento, logo após o almoço. Quando chegamos à sua casa, seu José estava deitado na rede, embalando-se. Já tinha sido avisado da nossa ida até sua casa. Na medida em que eu iniciava o diálogo, também preparava o equipamento de gravação, com o consentimento, é claro, do ancião e de seus familiares mais próximos.

A primeira impressão que tivemos foi que seu José, por já não ter contato com falantes de munduruku, não dominava a língua étnica da mesma maneira que domina Ester Cardoso Munduruku e Cecília Munduruku. Ele próprio revelou que em sua infância falava apenas português e não chegou a aprender com fluência o munduruku, ouvia apenas seus pais conversarem nesta língua, mas ele nunca se interessara em aprendê-la. Quanto a seus avós, ele não recorda de tê-los conhecido. Com efeito, verificamos que seu José, portanto, não é da geração dos anciãos que nasceram em um ambiente onde só se falava munduruku. Sua primeira língua foi o português, e não o munduruku. Entretanto, não podemos deixar de considerar que seu capital histórico e simbólico o torna uma autoridade discursiva para sua comunidade. Embora tenha dificuldades para lembrar-se de termos simples da língua munduruku, como “kabia” (bom dia), “wuykat” (boa tarde), ele atesta que aprendeu certos termos da língua munduruku depois de estar “entendido”, isto é, na passagem de sua juventude para a fase adulta. Questionado sobre o porquê de o povo munduruku perder a língua ao longo das primeiras décadas do século passado, sua voz inscreve que “é porque a gente não presta atenção né, vai esquecendo aquilo da nossa língua, que nós temos que usar, né!”. Certamente este esquecimento está relacionado com a proposta estigmatizante da política colonialista, sob cuja pressão muitas línguas indígenas pereceram ao longo da história.

A voz de seu José é um registro de uma geração que nasceu falando somente o português, mas que viu sua geração anterior ainda utilizando a língua munduruku. O que não ficou totalmente claro foi o quanto ele aprendeu de sua língua étnica e em que momento ele deixou de ter contato com sua geração anterior, aqueles que tinham a língua munduruku como primeira língua. Entretanto, sua narrativa constitui um importante dado que ficará nos registros históricos dos munduruku do Amazonas, cabendo, futuramente, uma investigação mais detalhada.

1.4 Bourdieu, Bakhtin, Wagner e a pertinência dos conceitos

Bourdieu nos traz grande contribuição quando desenvolve o conceito de *habitus* dentro do campo teórico da sociologia, podendo ser, se necessário, reivindicado por outras disciplinas, como a Linguística e/ou Etnolinguística. Nesse caso, trazemos, para os estudos da linguagem, a perspectiva de *habitus* bourdieusiano, isso por considerarmos sua grande relevância enquanto dispositivo que nos ajudará a compreender a maneira pela qual o dialogismo bakhtiniano, fundamento analítico central de nosso trabalho, está instituído na trama da ação comunicativa, isto é, no discurso dos velhos das aldeias munduruku.

O conceito de *habitus* constitui uma das bases da sociologia de Bourdieu, indicando um distanciamento do objetivismo abstrato e do subjetivismo idealista – criticados tanto por ele próprio quanto pelo círculo de Bakhtin (GRILO, 2005) – e uma reintrodução do agente na realidade das práticas (BOURDIEU, 2004, p. 80), na codificação e decodificação das estruturas sociais e na atividade enunciativa. Destarte, na esteira teórica de Bourdieu,

O habitus, como sistema de disposições para a prática, é um fundamento objetivo de condutas regulares, logo, da regularidade das condutas, e, se é possível prever as práticas (neste caso, a sanção associada a uma determinada transgressão)²⁴, é porque o *habitus* faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias. (2004, p. 98).

Podemos entender, com efeito, que essas disposições se vinculam estrategicamente às maneiras e às circunstâncias de se produzir e reproduzir um discurso, cuja regularidade²⁵ está materializada nas condutas incorporadas ao longo do processo de ressignificação social, incitada pela necessidade de se adaptar a novos contextos. Daí recorreremos à noção de estratégia, que é “o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe [...] Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social

²⁴ Quando Bourdieu diz “neste caso”, está se referindo à análise das práticas da sociedade Cabila, povo que vive no norte da Argélia. Seu primeiro livro publicado foi a respeito desse grupo social (ver obra *Sociologia da Argélia*, de 1958). No nosso caso, como já dissemos, estamos analisando o discurso dos velhos munduruku enquanto discurso de resistência.

²⁵ De acordo com Bourdieu, não podemos confundir regularidade com regra, esta sendo a palavra de ordem do estruturalismo, aquela “produto agregado de ações individuais” (2004, p. 82). Não estamos dizendo que o sociólogo francês descarta o conceito de regra advinda do estruturalismo, ele o reorienta.

particular”²⁶. A estratégia constitui, a nosso ver, tanto um mecanismo de perpetuação de uma prática quanto uma ferramenta de resistência simbólica no cerne do embate discursivo. Cabe agora, entendermos de que forma esse conjunto de propensões incorporado se esboça em meio ao dialogismo estabelecido entre as vozes e seus agentes.

A propósito do dialogismo, por ser um conceito bastante amplo na empresa teórica de Mikhail Bakhtin, nos restringiremos à utilização de apenas uma de suas vertentes, àquele que José Fiorin²⁷ enumera como o primeiro conceito de dialogismo, cujo fundamento pode ser resumido na ideia de que todo enunciado constitui-se a partir de outros (FIORIN, 2008, p. 30). Estamos nos referindo, assim, ao dialogismo constitutivo, o qual Bakhtin nos esclarece dizendo:

Em realidade, repetimos, todo enunciado, além do seu objeto, sempre responde (no sentido amplo da palavra) de uma forma ou de outra aos enunciados que o antecederam. O falante não é um Adão, e por isso o próprio objeto do seu discurso se torna inevitavelmente um palco de encontro com opiniões de interlocutores imediatos (na conversa ou na discussão sobre algum acontecimento do dia-a-dia) ou com pontos de vista, visões de mundo, correntes, teorias, etc. (no campo da comunicação cultural) (2003, p. 300).

Tendo em vista que os enunciados se manifestam por meio dos gêneros do discurso inscritos num certo campo²⁸, situamos o nosso objeto dentro do campo político e cultural, onde as vozes se constroem impulsionadas por relações de força material e simbólica. Essa relação pode se dar, no interior do campo, tanto pelo diálogo com enunciados anteriores quanto pelos enunciados posteriores. O que nos interessa é entender que o diálogo está presente no contexto de comunicação dos agentes, cada qual sendo orientado por um conjunto de disposições incorporado, o *habitus*, produto e, ao mesmo tempo, gerador das práticas sociais, encadeada pela competência adaptativa do agente na rede semiótica do contexto.

Vale ressaltar que o contexto referido aqui é o momento de transformação no campo cultural e político do povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, especificamente do discurso de resistência emergente: o discurso da ancestralidade. Por discurso da

²⁶ *Ibidem.*, p. 81.

²⁷ Fiorin desenvolve a diferença entre o dialogismo constitutivo e o dialogismo composicional em *Introdução ao pensamento de Bakhtin* (2008).

²⁸ Sheila Grilo já demonstrou a compatibilidade entre a noção de campo de Bourdieu e do Círculo de Bakhtin. Segundo ela, “as duas obras concebem o campo como um aspecto social capaz de refratar, traduzir ou transformar as demandas externas, sobretudo da base sócio-econômica comum.” (2005, p. 176).

ancestralidade, entendemos os enunciados que se constituem pelas vozes dos anciãos e pelas vozes que se constituem a partir dos enunciados engendrados pelos próprios anciãos, agentes da comunicação.

Com efeito, afirmamos em nossa empreitada analítica, a importância conceitual do *habitus* bourdieusiano e do dialogismo bakhtiniano, uma vez que nos oferece alternativas para a compreensão das práticas comunicativas de determinados campos. Ambos os teóricos desenvolvem suas reflexões à luz da realidade concreta dos eventos e levando em consideração o papel dos agentes tanto na rede das relações sociais quanto na arquitetura das ações comunicativas, o que antes era ignorado por outras correntes teóricas.

O conceito de invenção cultural, de Roy Wagner, também nos será de grande relevância, uma vez que essa empresa teórica possibilita uma análise da invenção cultural no âmbito da epistemologia do próprio pesquisador e, por outro lado, da invenção das práticas tradicionais do povo pesquisado.

Em outras palavras, se reconhecermos a criatividade do antropólogo na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade. Invenção, portanto, é cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam, como “pesquisadores de campo” que controlam o choque cultural da experiência cotidiana mediante todo tipo de “regras”, tradições e fatos imaginados e construídos. O antropólogo torna suas experiências compreensíveis (para si e para os outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida, de sua Cultura, ele agora é capaz de se comunicar com membros de uma sociedade diferente por meio da “cultura” que inventou para eles. Uma vez que a cultura estudada ganhou significado para ele – da mesma maneira que sua própria vida é dotada de significado –, ele é capaz de comunicar suas experiências dessa cultura àqueles que compartilham os significados e convenções do seu próprio modo de vida (WAGNER, 2012, p. 108).

Apesar de termos nascido e vivido no seio das tradições da cultura munduruku, apesar de pertencermos a esse mesmo grupo étnico, ainda assim nossa visão em relação a nossa própria cultura muda ao longo de reflexões e coerções teóricas. E que fique claro, isso pode ocorrer com qualquer pesquisador, indígena ou não indígena, brasileiro ou não. Nosso ponto de vista em relação ao objeto é passível de mudanças, a depender das propensões epistemológicas ou não a que estamos submetidos, a depender das forças discursivas que permeiam nosso imaginário social, cultural, histórico. Aqui, certamente, não deixamos de tomar a posição de antropólogo, além da de linguista e sociólogo, vez ou outra de filósofo, posições essas indispensáveis para uma análise

circumspecta dos fenômenos que se constituem a partir da relação entre língua, sociedade e cultura, em direção da qual se projeta uma análise etnolinguística.

Isto é, para construirmos nossa base teórica, tivemos que transcender os limites de uma só disciplina, o que a etnolinguística faz necessariamente, reunindo ferramentas teórico-metodológicas da linguística, sociologia, antropologia, filosofia, história oral, numa conjugação de ideias que se coadunam dentro de um ponto de vista etnolinguístico, o qual se propõe a explicar a maneira pela qual está configurada a linguagem que se apresenta a nós, o objeto de nossa investigação: o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

CAPÍTULO II

ASPECTO HISTÓRICO, SOCIOCULTURAL E ETNOLINGUÍSTICO

No tocante à história dos munduruku, de modo geral, há uma considerável produção acadêmica registrando os acontecimentos desde os primeiros contatos, cujas fontes principais são, comumente, os relatos de estudiosos naturalistas que descreveram e registraram a diversidade de populações indígenas da Amazônia, no século XVIII, a partir dos quais tentamos entender como o processo de impacto cultural afetou a relação tanto dos indígenas entre si quanto destes com o colonizador.

2.1 Breve história do contato

Seria de grande interesse construir, neste trabalho específico, uma história detalhada e exaustiva a respeito da origem e do processo de contato dos munduruku com outros povos, já que isso implica fazer, também, um mapa histórico da relação entre língua, sociedade e cultura, de modo geral. No entanto, como nossa pesquisa não tem a pretensão de construir uma história desse povo, que, com efeito, já existe, limitaremos-nos apenas a traçar, como o subtítulo sugere, um sucinto esboço desse contato, de maneira que nos sirva como linha norteadora para melhor visualizarmos o trajeto que fizemos até chegarmos ao cerne de nosso trabalho: o discurso dos últimos falantes. Nesse sentido, cabe sim construir a história, ainda que parcialmente, da língua munduruku do Amazonas.

De acordo com Francisco Jorge dos Santos, cujas obras reuniram uma série de documentos sobre a história dos povos indígenas da Amazônia colonial, o primeiro registro que se tem sobre os munduruku data da segunda metade do século XVIII, mais precisamente, de 1768, ano em que o Padre José Monteiro de Noronha, então Vigário Geral do Rio Negro, fez, pela primeira vez, referência a esse povo, como pode ser verificado em seu roteiro de viagem, também denominado de “Roteiro de Noronha”:

Neste furo [Arariá] desembocam os rios Abacaxis, Canumá e Maué, o qual é habitado de muito gentio, cujas nações são: sapupé, comani, aitouariá, acaraiuará, brauará, uarupá, **maturucu**, curitiá (NORONHA *apud* SANTOS, 1995, p. 7).

Após esse primeiro registro, os munduruku passaram a fazer parte, de maneira

constante²⁹, da história construída ao longo do processo colonial. Apesar de ainda não ter havido uma pesquisa arqueológica³⁰ a respeito da origem desse povo, considera-se, tendo como base as narrativas orais – não menos importantes – que eles se estabeleceram, inicialmente, na aldeia denominada Nicodemus, nas campinas do alto curso do rio Cururu, às margens do alto Rio Tapajós, região onde os munduruku se originaram, consoante sua mitologia (SANTOS, p. 7). A partir das últimas décadas do século XVIII esses indígenas tiveram um acentuado protagonismo no período colonial, já que eram considerados hábeis guerreiros e ameaçavam, portanto, a ordem estabelecida pela Coroa Portuguesa. Arthur César Ferreira Reis (2006) comenta a respeito da beligerância desse povo, com base nas cartas dos administradores de vilas endereçadas às autoridades responsáveis pela pacificação dos povos indígenas, um dos quais era o coronel Manoel da Gama Lobo D'Almada, governador da capitania de São José do Rio Negro, entre os anos de 1788 a 1799.

Quanto aos Mundurucus, desprezando toda e qualquer aproximação com o colonizador, cortava-lhe o passo no Madeira e no Tapajós, assaltando as canoas do tráfico, assustando as “monções” que punham em ligação a Amazônia com o Mato Grosso e vice-versa. As guarnições de Santarém e Borba, continuamente, por isso, tinham de mover-se para contê-los nas correrias. “Gentio de corso”, portanto, como tinham sido os Mura, as autoridades empenhavam-se de há muito no sentido de contê-los, pacificá-los, incorporá-los à sociedade de civilização ocidental que os portugueses procuravam constituir na América.

[...]

Os Mundurucus, em 1793, em verdadeiro estado de insurreição, intranquilizavam as populações entre Borba e o Xingu e Moju. Nas correrias, aproveitando-se da ausência dos destacamentos, concentrados em Belém e Macapá para conter qualquer tentativa francesa, tinham espavorido até os Mura. Fazia-se mister dar-lhes uma lição que ficasse (REIS, 2006, p. 48-49).

Nessa conjuntura, os munduruku não estavam em conflito apenas com os portugueses, mas com outros povos indígenas. Tiveram um papel de destaque na pacificação dos mura (SANTOS, 2002, p. 84), “nação”³¹ considerada um obstáculo pela

²⁹ Essa constância se deve ao papel dos munduruku no processo histórico da Amazônia, sobretudo da cabanagem, momento em que esses indígenas investiram belicosamente contra as forças de repressão colonial, vindo depois, como relata a História, a fazer parte dele.

³⁰ Seria interessante um levantamento arqueológico baseado, sobretudo, na genética, nos termos apresentados na obra *Identidades emergentes, genética e saúde: perspectivas antropológicas* (2012), organizada por Ricardo Ventura Santos, Sahn Gibbon e Jane Beltrão. Esse interesse se deve ao fato de a genética ser um dos fatores importantes de legitimação étnico-racial, como pode ser constatado em várias passagens desta referida obra.

³¹ A utilização do termo “nação”, para designar povos indígenas diversos, é recorrente nas cartas do período colonial. Atualmente, essa expressão tem sido evitada no campo acadêmico, justamente por comportar uma série de sentidos. José Afonso da Silva (2011, p. 856-857) elabora uma reflexão técnico-jurídica a respeito da expressão “nação” e suas implicações, com base em perspectivas antropológicas.

belicosidade com que investiam contra os colonos. Um trecho de uma carta-resposta, de 28 de junho de 1786, do general João Pereira Caldas ao comandante do registro da Vila de Borba revela a pressão que os munduruku exerciam sobre os mura:

Sabia eu também já da carnagem, que o outro gentio *Mundurucú* havia feito nos mesmos *Muras*; e máo é que reduzidos estes se venham aquelles introduzir n'este rio, e fazer o seu estabelecimento no Guatazes, para que se bem livre d'uns, não deixe de ficar sempre infestada d'ouro essa navegação; porém menos inimigos haverá a combater, e para o seu tempo se castigarem os referidos *Muras* nos serão de grande ajuda e vantagem (SANTOS, 1995, p. 33).³²

Não é sem razão que os munduruku ficaram conhecidos na história como habilidosos e temíveis guerreiros. No começo do século XIX, o naturalista alemão Von Martius chegou a se referir a esse grupo étnico como os “espartanos da Amazônia”, conforme Santos (2002, p. 120). O próprio termo munduruku significa “formigas vermelhas”, designação dada pelos rivais parintintins (RAMOS, 2003), em referência ao ataque poderoso dessas formigas. Os munduruku eram conhecidos ainda como “paiquicé” ou “cortadores de cabeça”, termo atribuído por outros grupos indígenas, por conta de sua prática de mumificar as cabeças de seus inimigos e exibi-las como troféus de guerra. Todas essas denominações emergem num ambiente de contato por vezes complexo, já que havia tanto conflitos entre os munduruku com outros grupos indígenas quanto com os colonos, e por motivos diversos: ora por conta de autodefesa ora por acordos de pacificação, talvez até mesmo pela promoção da guerra em si mesma, considerada, por Leopoldi (2007), atividade central na cultura desses guerreiros. Enfim, após anos de guerras e tentativas de acordos dos colonos – intentando apaziguar a tensão entre os indígenas – em 1794 começa o processo de pacificação dos munduruku, sob orientação de Lobo D’Almada. As estratégias consistiam basicamente em capturar alguns indígenas, cuidar de seus ferimentos, alimentá-los, presenteá-los e os encaminhar de volta às suas aldeias, no entanto, com um objetivo, trazer outros parentes seus para dialogarem com as autoridades da capitania. O plano dera certo, pois quatro meses depois o governador Lobo D’Almada já se achava de posse de “35 pessoas dos ditos Mondorucús que vinha com sua costumada braveza dar por esta Capitania” (SANTOS,

Daí o destaque dessa palavra entre aspas, pois expomos uma expressão comum a um período específico da nossa história colonial.

³² A ortografia reproduzida aqui é fiel ao texto que está no Dossiê Munduruku (1995), uma obra que reúne quarenta e duas cartas nas quais estão contidas informações sobre os munduruku, desde 1774 até 1803, quando esse povo já está pacificado.

1995, p. 63-64), como o próprio governador relata em uma carta de 21 de novembro de 1794, enviada ao ministro dos negócios ultramarinos, Martinho de Melo e Castro.

Em se tratando dos aspectos culturais do período colonial, os munduruku eram organizados em unidades políticas autônomas, lideradas pelos chefes: normalmente os mais velhos da aldeia. Havia, em cada aldeia, as chamadas “casas-dos-homens” e as “casas-de-moradia”, estas, normalmente, eram mais numerosas. Como o casamento se estabelecia de forma matrilocal, os maridos vinham de outras aldeias para se juntar às suas esposas. Ressaltamos que as relações de reprodução desse povo foi – e ainda o é³³ – regida pelo sistema de clã, este, por sua vez, é estabelecido pela descendência clânica patrilinear, ou seja, o filho ou filha herda o clã do pai. É perceptível que essas tradições vêm se modificando substancialmente ao longo dos contatos com outras formas de interpretação do mundo, resultando em perdas e ganhos culturais. No entanto, esse é um processo inevitável e, por vezes, necessário, entendemo-nos na linha da invenção cultural enquanto mecanismo de resistência material e simbólica.

Diversos escritos reverberam as mudanças ocorridas no âmbito da sociedade munduruku, desde os primeiros contatos. Além das cartas e das histórias apresentadas sobre esse grupo, também podemos destacar, como documentos reveladores da realidade social dos munduruku, os romances históricos. Embora se possa conceber – e por diversas razões, uma das quais reside no fato de a literatura ser arquitetada pelo colonizador – que a ficção produzida sobre esses indígenas seja carregada de uma visão logocêntrica, pode esclarecer sobremaneira as relações estabelecidas entre culturas distintas.

2.1.1 *Os munduruku na ficção*

No universo da literatura escrita sobre a Amazônia colonial, imperial e republicana, é válido destacar duas obras importantes para entendermos o cenário de produção cultural dessa região, cujos personagens de destaque, neste trabalho, são os munduruku. Por ordem cronológica, a primeira obra é o romance do português Francisco Gomes de Amorim (1827-1891), intitulado *Os selvagens*, publicado em 1875, pouco antes do fim do Brasil imperial, cujo fluxo narrativo tem como pano de fundo o

³³ No caso dos munduruku do Pará, em algumas regiões esse sistema ainda é seguido, mesmo sendo questionado e pressionado pela noção cristã de unidade familiar (MELO; VILLANUEVA, 2008, p. 50-51). Quanto aos munduruku do Amazonas, já não existe mais na prática, mas ainda está registrado na memória dos anciãos, como pudemos perceber ao longo de entrevistas, no discurso de Ester Cardoso Munduruku, por exemplo.

momento histórico da Cabanagem. A segunda obra intitula-se *O missionário*, lançada em 1891, do brasileiro Herculano Marcos Inglês de Sousa (1853-1918). Também é um romance, caracterizado por uma percepção naturalista-determinista, no qual será descrito as relações sociais entre visões de mundo diferentes: dos missionários e dos munduruku.

Em *Os Selvagens* o enredo começa com a narração do extermínio do povo “parintin” pelos munduruku, causado por conta da vingança de Pangip-Hu, que tivera o pai Woipaigupi, cacique da aldeia e grande guerreiro, morto em uma emboscada. A promessa de vingar o pai se cumpriu, “assim foi aniquilada a bela raça dos parintins, sendo apenas poupadas algumas mulheres para regalo dos vencedores!” (AMORIM, 2004, p. 33). Essa passagem demonstra – como já mencionamos nos documentos históricos – a natureza aguerrida dos munduruku. A despeito dessa convergência com os fatos históricos oficiais, o canibalismo³⁴ está presente, nos capítulos I e II, enquanto característica dos munduruku, o que não se coaduna com a veracidade histórica, podendo acarretar interpretações incompatíveis no tocante à sua identidade histórico-cultural. Por isso, evocamos a reflexão do historiador Eric Hobsbawm (2013, p. 19), segundo o qual há uma “moda atual de os romancistas basearem seus enredos na realidade constatada em lugar de inventá-los, confundindo com isso a fronteira entre fato histórico e ficção”. Francisco Gomes de Amorim não foge a essa propensão. É claro que tal imagem deturpada, manifestada à sombra do canibalismo, não retira o mérito de *Os selvagens*, pois, excetuando o androfagismo, esse romance pode ser considerado um retrato etnohistórico dos munduruku da Amazônia, num viés ficcional, à luz da percepção do colonizador. Assim, o restante dos capítulos mostrará o processo de pacificação pelo qual passaram os indígenas, a resistência, a catequização, a mudança de nomes indígenas para nomes europeus seguida da mudança dos costumes, enfim, traça o cenário das relações de contato. Ao final, os personagens principais, Goataçara e Porangaba, a quem foram dados os nomes europeus de Romualdo e Gertrudes, acabam por perderem a vida num conflito que pode ser a representação do declínio (extermínio), não só da cultura munduruku, mas também de muitas outras

³⁴ Identificamos três passagens em que o narrador apresenta os munduruku como canibais: “[...] no interior das florestas e nas cabeceiras de alguns rios, fazendo guerras de extermínio às outras tribos, e devorando-se mutuamente” (p. 23). “Eu, Pangip-Hu, filho de Woipaigupi, chefe dos mundurucus, em vingança dos valentes, que as águas precipitaram no país da morte, prometo que exterminaremos esta noite a tribo dos parintins, e que amanhã será comida no banquete de minha aclamação a carne do seu chefe” (p. 27). “Duraram por espaço de três meses os banquetes, orgias monstruosas, em que se comiam indiferentemente as carnes moqueadas dos inimigos e as das antas e veados, antecipadamente caçadas para se misturarem com as outras naqueles festins bárbaros” (p. 35).

culturas indígenas que foram extintas pelo projeto logocêntrico de emancipação territorial e cultural³⁵.

A respeito de *O missionário*, o protagonista é o padre Antônio de Moraes, vigário do município de Silves, o qual se incumbirá de catequizar os temíveis munduruku, cujas referências começam a aparecer a partir do capítulo cinco. Nesta parte da diegese, portanto, o narrador enuncia que “um bando de mundurucus ferozes atacara a pequena povoação de S. Tomé, incendiando as casas, e matara muitos moradores. Isto em pleno século dezenove” (SOUSA, 1998, p. 88). Esta primeira citação dos munduruku, na trama discursivo-literária de *O missionário*, desencadeia uma série de questionamentos sobre a abordagem que se fará do contato com esses indígenas, sobretudo quando estamos lendo e interpretando sob o ponto de vista da história deles próprios. Daí que nos inclinamos a enfatizar as passagens da obra concernentes aos munduruku, e não à sua proposta central³⁶ dentro da estética do movimento literário naturalista, do qual Inglês de Sousa foi uma figura de destaque. Assim, seguindo a paisagem literária alicerçada numa percepção sobre os munduruku, o narrador descreve esse grupo como selvagens, tribo guerreira, estúpidos, ferozes e, consoante a *Os selvagens*, canibais, o que pode ser constatado quando o narrador de *O missionário* enuncia que “os índios, ficasse S. Ver.^{ma} sabendo, eram antropófagos, como dizia o professor Aníbal”. Outra passagem discursiva, enunciada por Macário, um dos personagens de destaque da diegese, num diálogo que versa sobre remadores com coragem para remar até o “porto dos Mundurucus”, também sugere o androfagismo entre os munduruku quando diz: “Ah! Já sei, o Sr Totônio sabe de alguns tapuios que se prestam até o porto dos Mundurucus? Pois olhe, admira-me muito isso. Tenho procurado tanto! Quando sabem que é para ir até às tabas de selvagens que comem gente, todos fogem” (p. 110). Como já ponderamos, essa imagem de canibalismo entre os munduruku não corresponde à realidade histórica. Apesar disso, Inglês de Sousa não deixou de retratar com profundidade o cenário de colonização entre esses indígenas, principalmente sob a égide do pensamento religioso cristão, o qual se arraigou e hoje se faz presente entre quase todos os povos indígenas do Brasil. No caso dos munduruku, tanto do Amazonas quanto do Pará e Mato Grosso, o cristianismo é a prática religiosa

³⁵ A Carta Régia de 12 de setembro de 1727, que proibiu o uso de línguas indígenas no Brasil, é um dos melhores exemplos de dominação logocêntrica.

³⁶ Segundo Afrânio Coutinho, “a tese central do romance, que deriva dos seus episódios e ainda das palavras de seu texto, é a influência da hereditariedade no homem, tal como ocorre nos romances de Zola, na série famosa dos *Rougon-Macquart*” (2004, p. 81).

que predomina nas aldeias.

Com efeito, o retrato etnográfico emoldurado pela ficção de Francisco Gomes de Amorim e Inglês de Souza nos remete para o momento histórico dos primeiros contatos dos munduruku com os colonos e do processo de pacificação desses indígenas. Por isso, afirmamos a importância dessas obras no cenário histórico e literário da Amazônia, as quais, ao contrário da percepção romântica de séculos passados, procuram revelar o indígena propenso à guerra e inclinado às determinações do meio. Nesse caso, o meio a que aludimos pode ser sintetizado pelo modelo de pensamento ocidental introduzido e arraigado entre as populações indígenas do Brasil. Entretanto, é necessário reforçar que na história dos munduruku não se identificou prática de androfagismo, como os romances sugerem. Havia sim, *habitus* de guerra característico dos munduruku: pinturas corporais, cicatrizes regulares pelo corpo, mumificação de cabeças, entre outros traços culturais.

2.1.2 Os munduruku na atualidade

Depois de um período relativamente longo de resistência pelo centro da Amazônia, os munduruku se estabeleceram em três Estados, a saber, Pará, Mato Grosso e Amazonas. A maior parte está localizada na TI Munduruku, município de Jacareacanga, onde a grande maioria, senão todos, fala a língua munduruku. Quanto ao Mato Grosso, os munduruku vivem na TI Apiaká-Kaiabi, município de Juara, contando com aproximadamente mais de 147 indígenas (NASCIMENTO, 2015, p. 36), convivendo em meio aos apiaká e kaiabi. Já os munduruku do Amazonas habitam na TI Kwatá-Laranjal, município de Borba.

Embora todos pertençam ao mesmo povo indígena, há que se notar a diferenciação cultural ocorrida nessas regiões. Assim, em se tratando da língua materna – um dos traços importantes da cultura – enquanto no Pará a língua munduruku é falada em quase todas as aldeias, no Amazonas essa língua se restringe a alguns anciãos e anciãs. Não obstante a isso, o advento de tecnologias, educação escolar indígena, outras formas de cuidar da saúde (SUS), novos padrões econômicos, entre outros, são comuns a essas regiões. Outra característica relevante de se destacar na atualidade munduruku, de modo geral, é um sistema religioso baseado no cristianismo, e não na crença mitológica originariamente munduruku, cuja figura central é Karosakaybu. O que houve, portanto, foi a ressignificação religiosa em meio a esse povo, dada por um processo de coerção e violência simbólica desde os primeiros contatos, quando se negou

aos povos indígenas o direito de falarem sua própria língua e de cultuarem seus deuses, o que era uma ofensa ao sistema cultural logocêntrico dos colonizadores, sobretudo às ordens religiosas encarregadas da catequização.

Em relação ao sistema educacional dos munduruku, em 2016 ocorreu um evento bastante significativo, que foi a emancipação da Escola Estadual Ester Cardoso, tornada, definitivamente, uma escola indígena. Antes ela não passava de um anexo de outra escola de Borba. A partir de 2016 esta escola passa a ser autônoma e possui seu próprio Projeto Político Pedagógico, o qual se encontra em discussão entre professores, lideranças indígenas e estudantes. Quanto aos professores, em 2014 uma turma – de indígenas e não indígenas – se formou pelo Programa de Pedagogia Intercultural, promovido pela Universidade do Estado do Amazonas. Aproximadamente dez munduruku dessa turma se formaram, alguns dos quais atuam como professores nas aldeias. Há também outra turma que está prevista para se formar em março de 2017, pelo Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku. A maioria desses professores em formação já atua nas aldeias. Esse quadro de professores formados ou em formação constitui um retrato dessa nova conjuntura educacional que está ganhando cada vez mais espaço entre os povos indígenas, isto é, a educação escolar indígena, que já conta com princípios jurídicos próprios que regulam, orientam e normatizam suas práticas, como consta no § 2º, art. 210, da Constituição Federal, nos arts. 78 e 79, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei nº 9394/96) e na Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012, a qual define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Este último documento propõe, em seu artigo 20, que “Formar indígenas para serem professores e gestores das escolas indígenas deve ser uma das prioridades dos sistemas de ensino e de suas instituições formadoras, visando consolidar a Educação Escolar Indígena como um compromisso público do Estado brasileiro”. Nesse sentido, os munduruku, assim como os outros povos indígenas do Brasil, já podem contar com uma diretriz curricular nacional que orienta a Educação Escolar Indígena.

Um processo parecido, no tocante à Educação Escolar Indígena, também ocorreu com os munduruku do Pará e do Mato Grosso, os quais já contam com professores licenciados para atuarem nas aldeias. Também há professores em formação em universidades do Brasil. Desta maneira, contribuem com o desenvolvimento de suas aldeias e com a ampliação de conhecimentos nas comunidades indígenas. Essa é uma realidade que revela as mudanças que ocorreram e que estão ocorrendo dentro da

estrutura social dos munduruku, engendrando, inclusive, outras categorias sociais que antes não existiam, como a categoria dos professores indígenas.

Atualmente os professores exercem significativa influência nas decisões das comunidades, o que antes cabia somente ao cacique. Apesar das divergências de opinião que podem ocorrer entre o discurso das lideranças e o discurso dos professores, a voz do cacique ainda é mais influente dentro e fora das comunidades, cabendo aos professores o papel de articular as propostas discursivas das lideranças, de maneira que se harmonize com o discurso dos professores e dos outros seguimentos, sobretudo dos estudantes indígenas.

Quanto ao padrão econômico, uma parcela dos munduruku recebe algum benefício do Governo, como o bolsa família, o seguro defeso, auxílio maternidade, aposentadoria, o que possibilita a compra de produtos industrializados nos municípios (arroz, feijão, farinha de trigo, entalados etc). Apesar disso, o que predomina ainda é a economia de subsistência, a caça e a pesca. Já há, também, pequenos comércios (tabernas) espalhados pelas aldeias, os quais vendem, inclusive, gás de cozinha, o que evita de os munduruku se deslocarem até o município para comprar esse produto, entre outros.

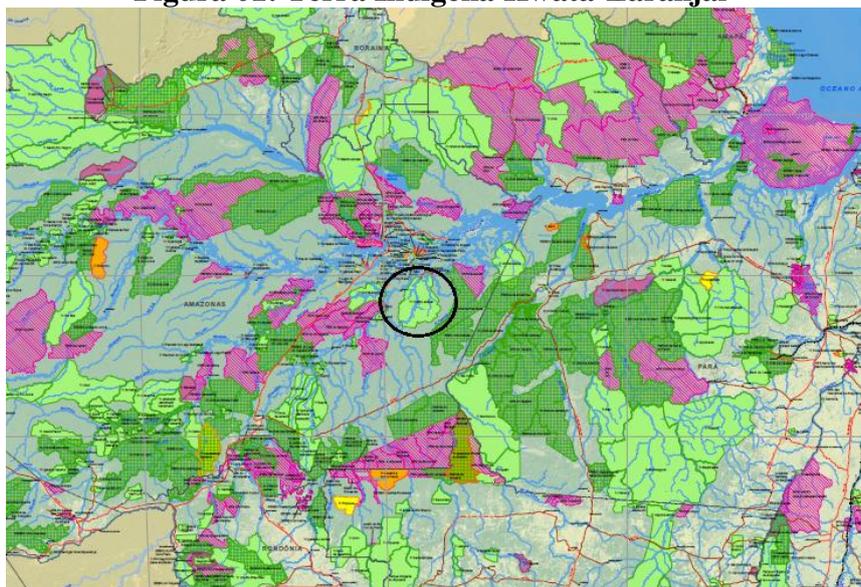
Essa relação dos munduruku com os municípios e com as metrópoles tem gerado uma considerável emigração da população das aldeias, já que esses indígenas saem em busca “melhores condições de vida”, buscando, muitas vezes, ou avançar nos estudos ou conseguir algum emprego. Alguns conseguem se estabelecer com êxito nas cidades, outros acabam retornando para as aldeias. É claro que há inúmeros casos que poderiam ser relatados no tocante à situação de emigração dos indígenas, no entanto, o espaço deste trabalho não daria conta de desenvolver tal reflexão. O que procuramos revelar é essa realidade migratória dos indígenas, a qual deverá ser analisada, de maneira mais acurada, em outros trabalhos.

2.2 Terra Indígena Kwatá-Laranjal

Até aqui nos referimos à história dos munduruku de modo geral. Doravante nos restringiremos a abordar os munduruku especificamente da TI Kwatá-Laranjal, Amazonas, por ser nosso foco. Também ressaltamos que é nessa região que se encontram os últimos falantes da língua munduruku do Estado, os quais, desde a década de 1940, vieram contribuindo na luta pela demarcação das terras indígenas.

Ainda na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) as reivindicações quanto à posse da terra³⁷ iniciaram, sendo retiradas algumas famílias que moravam onde hoje é a Demarcação Kwatá-Laranjal. Somente após criação da União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé (UPIMS), em 1991, e da entrada do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) no processo de demarcação, em 1998, é que a delimitação e homologação da TI Kwatá-Laranjal pôde ser finalmente concluída, em 2004.

Figura 01: Terra Indígena Kwatá-Laranjal



Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/terras-indigenas-do-brasil-evereiro-2016>. Acesso em 22 de abril de 2016.

A TI Kwatá-Laranjal abrange os rios Canumã e Mari-Mari, ambos, afluentes do Médio Rio Madeira. Embora pertença ao município de Borba, o fluxo populacional é mais intenso entre as aldeias e Nova Olinda do Norte. Em cada um desses municípios há um posto da FUNAI, responsável, sobretudo, por fiscalizar o perímetro da demarcação e por auxiliar em políticas de promoção desse povo. Em termos populacionais, a TI Kwatá-Laranjal contava, em 2010, com aproximadamente 2676 indígenas (FUNASA, 2010), entre munduruku e sateré-mawé, distribuídos pelas 31 aldeias situadas na demarcação. Certamente essa população indígena, atualmente, já deve ultrapassar os quatro mil, como estimam os técnicos do Posto Indígena da Saúde da Aldeia Kwatá, pois houve um aumento considerável dos indígenas.

³⁷ Aqui estamos falando de toda a Demarcação Kwatá-Laranjal. Mas em 1928 o SPI já havia loteado um perímetro de 20.100 hectares, entretanto sem o protagonismo daquilo que viria a ser o movimento indígena organizado, isto é, os indígenas ainda não tinham influência política que viriam a ter no cenário nacional a partir da década de 1970.

O quadro a seguir mostra o cenário populacional da TI Kwatá-Laranjal, em 2009.

Quadro 01: População da TI Kwatá-Laranjal.

Nº.	ALDEIA	POPULAÇÃO	LOCALIDADE
01	Apuí	40	rio Canumã
02	Arú	110	rio Canumã
03	As Cobras	79	rio Canumã
04	Cafezal	18	rio Canumã
05	Caióé	105	rio Canumã
06	Cajoal	67	rio Canumã
07	Empresinha	59	rio Canumã
08	Fronteira	240	rio Canumã
09	Jutaí	62	rio Canumã
10	Juvenal	67	rio Canumã
11	Kwatá	298	rio Canumã
12	Makambira	49	rio Canumã
13	Mamoal	26	rio Canumã
14	Niterói	94	rio Canumã
15	Pajurá	49	rio Canumã
16	Parawá	153	rio Canumã
17	Santa Cruz	07	rio Canumã
18	Santo Antônio	49	rio Canumã
19	São Domingos	40	rio Canumã
20	Saurú	105	rio Canumã
21	Tartaruginha	63	rio Canumã
22	Boa Hora	41	rio Mari-Mari
23	Cipozinho	190	rio Mari-Mari
24	Jacaré	30	rio Mari-Mari
25	Laguinho	30	rio Mari-Mari
26	Laranjal	60	rio Mari-Mari
27	Mucajá	157	rio Mari-Mari
28	Soval	306	rio Mari-Mari
29	Terra Vermelha	123	rio Mari-Mari

30	Varre Vento	77	rio Mari-Mari
31	Vila Nova	91	rio Mari-Mari
TOTAL GERAL		2.676	

Fonte: Daniel Scopel, 2013.

As aldeias Kwatá, Laranjal e Mucajá, marcadas em negrito, são aquelas onde se encontram os agentes desta pesquisa. Também são as três aldeias mais desenvolvidas e populosas de toda a região, onde a energia elétrica permanente já é uma realidade cotidiana para esse povo. Vale destacar que até a alguns anos atrás só havia energia quando se ligava o motor de luz, o qual funcionava por apenas duas ou três horas e depois era desligado.

2.2.1 Aldeia Kwatá

Situada às margens do rio Canumã, a aldeia Kwatá constitui um dos polos da demarcação e onde se encontram dois dos principais agentes desta pesquisa, Ester Cardoso e Manduca Rodrigues, referências quando se trata da história e da língua munduruku. Esse é um dos motivos que nos levou a trabalhar de forma mais intensa no âmbito da aldeia Kwatá, num período que levou semanas de estudo e gravações: visitas às casas, conversas informais, entrevistas, entre outros.

Há, na aldeia, escolas municipais e uma escola estadual. Esta recebe um ensino presencial mediado por tecnologia, o que acaba gerando, entre os alunos, pais e entre os próprios professores assistentes, alguns questionamentos quanto à eficiência de seu método. Um dos questionamentos é a falta de interação entre professor titular (que ministra aulas diretamente da capital Manaus para vários municípios do Amazonas) e aluno, o que não pode ocorrer a qualquer momento, pois o professor titular não consegue dar conta de responder, por via do chat, às perguntas dos alunos dos vários municípios do Amazonas. Aqui entra o papel do professor assistente, entretanto, é bem verdade que uma parcela destes não dispõe de conhecimento específico das disciplinas ministradas. Apenas nesses últimos anos é que eles estão conquistando formação acadêmica. Outro questionamento está voltado para o cancelamento de aulas por conta de problemas no fornecimento de energia elétrica, que ocorre de forma frequente, sobretudo no turno noturno. Também há problemas quanto a conteúdos desvirtuados da realidade dos munduruku, uma vez que a Escola obedece aos componentes curriculares a nível estadual, não tendo, portanto, um conteúdo específico e adequado para os

munduruku³⁸. Apesar de questionado, os estudantes indígenas e as lideranças não deixam de considerar a necessidade desse modelo de ensino, restando, portanto, aprimorá-lo.

Há, também, um posto de saúde indígena, um anfiteatro, uma quadra poliesportiva, que leva o nome do atual cacique Manoel Cardoso Munduruku, duas igrejas: uma católica e uma batista, e um centro de eventos onde ocorrem as reuniões da comunidade. Vale destacar que a aldeia Kwatá é a única que até agora recebeu asfalto em sua principal estrada. Todos esses espaços foram conquistados com o protagonismo dos munduruku ao longo dessas últimas décadas. A última grande realização foi a instalação da energia elétrica permanente. É bem verdade que há questionamentos quanto às implicações que o advento da energia elétrica pode acarretar, mas o próprio povo reconhece a importância de se ter tal recurso.

Figura 02: fotografia da Escola Estadual Ester Caldeira Cardoso, 2012.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

³⁸ O Projeto Político Pedagógico da Escola ainda está em construção e os conteúdos voltados para uma educação escolar indígena específica dos munduruku já estão previstos nesse Projeto.

Figura 03: fotografia da igreja católica e do posto indígena de saúde, 2012.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

Quanto ao aspecto econômico, a base de sustentação predominante do povo é a pesca e a caça. Além disso, uma parcela da população tem algum cargo público: professor/a, merendeiro/a, agentes de saúde, zeladores/as (das escolas, no caso), transportadores/as de alunos. Pelo menos esses foram os cargos públicos que conseguimos identificar na comunidade. Também há aqueles que possuem algum tipo de comércio, do qual se mantêm. A grande maioria do povo – senão o todo – reveza entre uma economia baseada na pesca e na caça e uma economia de produtos industrializados: açúcar, café, arroz, feijão, macarrão, leite, óleo, frango, carne bovina, jabá, trigo, enlatados, biscoitos etc, apenas para citar os produtos que compõem a cesta básica da grande maioria dos brasileiros. Mas, como já dissemos, o que predomina ainda é a pesca e a caça.

Outro aspecto importante a ser enfatizado, até mesmo por conta da natureza desta investigação, é força da manifestação cultural, explicitada pelas suas linguagens e formas de representação simbólica que se realizam todos os anos. Estamos nos referindo ao Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé (FECMS), o qual mobiliza, anualmente, grande parte do povo para planejar e executar o maior e mais conhecido festival indígena da TI Kwatá-Laranjal. Esse é o momento em que as aldeias apresentam a

mitologia munduruku e as histórias dos guerreiros lendários que fazem parte da narrativa de origem do mundo. Uma das narrativas é a do Rairú, guerreiro que desobedeceu seu criador, Karosakaybu, e como castigo, Karosakaybu ordenou que Rairú nunca mais voltasse a forma humana. Outra narrativa é do Atxepanpan, jacaré detentor de características humanas que devora quem o irrita. O festival também reúne participantes de outras comunidades, indígenas e não indígenas.

Figura 04: fotografia do Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé, 2012.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

Releva destacar que é nesse período de festival que a voz dos anciãos é ampliada, pois eles, normalmente, são chamados a discursar para o povo, enquanto autoridades ancestrais, os detentores dos saberes tradicionais, com destaque para a língua materna: o munduruku. A título de ilustração, no festival cultural de 2015, a organização do evento reuniu os três últimos falantes da língua munduruku, no centro do palco, para conversarem na sua língua materna, em um ato simbólico para a promoção cultural da região. Uma dessas falantes faleceu em dezembro de 2015, com noventa e seis anos de idade. Os outros dois são Ester Cardoso e Manduca Rodrigues.

Para além das histórias expostas no festival, paira sobre a aldeia Kwatá uma série de crenças em entidades sobrenaturais, ora semelhantes àsquelas de outras

comunidades indígenas e não indígenas, ora totalmente distintas. Uma crença semelhante é a do boto encantado, o qual já foi responsável, segundo as histórias do povo, por enlouquecer algumas pessoas em tempos de festa ou não. Quanto a uma crença distinta, temos a própria mitologia munduruku, atualmente expressa de forma folclórica. Folclore este entendido nos termos estabelecidos pela Carta do Folclore Brasileiro³⁹.

Em relação à estrutura social, a aldeia conta com um cacique, Manoel Munduruku, e outras lideranças que muitas vezes articulam as políticas da comunidade, a qual conta, também, com a importante participação dos professores, figuras que até pouco tempo não existiam na sociedade munduruku. Atualmente todos os professores trabalham em regime temporário, ficando a critério da Prefeitura de Borba a renovação ou não dos contratos. Embora as condições para o bom desempenho da educação escolar sejam precárias, já que falta material didático e reforma das escolas, todos os professores são indígena, o que é visto como uma conquista pelo povo.

No tocante aos problemas enfrentados pela comunidade, podemos citar vários: precariedade das escolas municipais, falta de médico, carência de medicamentos, alcoolismo, drogas, entre outros, o que acaba por motivar a saída dos indígenas da aldeia para os municípios próximos, de maneira que nesses municípios, sobretudo em Nova Olinda do Norte, já é considerável a população indígena.

2.2.2 Aldeia Laranjal

Nossa visita à aldeia Laranjal ocorreu no mês de abril de 2016, por ocasião do Fórum de Educação Escolar Indígena do Amazonas (FOREEIA)⁴⁰, promovido pela Coordenação das Organizações da Amazônia Brasileira (COIAB) e pela União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), em parceria com várias instituições⁴¹ que tratam das questões indígenas no Brasil. Foi uma grande oportunidade

³⁹ Segundo a Carta, “Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos” (Carta do Folclore Brasileiro, 1993.).

⁴⁰ Um barco fretado pela coordenação conduziu, de Manaus até a aldeia Laranjal, mais de setenta indígenas, representantes de diversos povos indígenas do Amazonas e de outros Estados. A viagem de Manaus até a aldeia durou, em média, cerca de vinte e quatro horas, só a ida.

⁴¹ Tais instituições foram: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Organização dos Professores Mura (OPIM), Prefeituras de Borba, Nova Olinda do Norte, Careira da Várzea, Secretaria Municipal de Educação (SEMED/AM), Secretaria Estadual de

de visualizar o cenário educacional das aldeias e de investigar os últimos anciãos e anciãs que ainda guardam na memória a língua munduruku e tudo o que ela possa implicar.

Figura 05: professor⁴² indígena, do povo mura, entregando suas reivindicações ao presidente da FUNAI, João Pedro, no centro de eventos da aldeia Laranjal, em abril de 2016.



Fonte: Ytanajé Cardoso

A aldeia Laranjal fica situada no rio Mari-Mari, afluente do Médio Rio Madeira – assim como o rio Canumã – em uma das extremidades da TI Kwatá-Laranjal, onde se encontra uma das últimas falantes da língua munduruku. A aldeia é famosa pelas suas belas praias, que, em tempos de seca, formam lençóis imensos de areia.

Recentemente, no começo de 2016, a aldeia recebeu a visita do então ministro de minas e energia, Eduardo Braga, o qual foi inaugurar a conclusão dos trabalhos de instalação de energia elétrica permanente, executado pelo Governo Federal, através do Programa Luz para Todos. Essa era uma das reivindicações dos munduruku do rio

Educação (SEDUC/AM), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria de Estado da Cultura (SEC), Fundação Estadual do Índio (FEI), Secretaria de Estado de Produção Rural (SEPROR), entre outros.

⁴² Esse foi apenas um das lideranças indígenas que entregaram documentos ao presidente da FUNAI, no último dia do evento. As lideranças tanto do Kwatá quanto do Laranjal também entregaram suas reivindicações.

Mari-Mari, pois a energia elétrica pode beneficiar substancialmente a comunidade.

Um dos principais benefícios da comunidade com o advento da energia elétrica permanente foi a implantação do Ensino Médio. Embora seja presencial mediado por tecnologia, já é um grande avanço nas políticas educacionais entre os munduruku. Também há o Ensino Fundamental, cujos professores trabalham em regime temporário, ficando a critério da prefeitura de Borba a renovação do contrato ou não. O conteúdo ministrado nas escolas das aldeias obedece aos parâmetros estabelecidos pelas secretarias do Município ou do Estado, sem levar em consideração, muitas vezes, a realidade social, histórica, econômica, cultural e linguística desse povo.

No tocante à saúde, a aldeia Laranjal conta com um posto de saúde indígena, agentes de saúde, técnicas, enfermeira, dentista e um médico. Apenas os agentes de saúde são indígenas. Assim como no restante dos postos de saúde do Brasil, na aldeia não é diferente quanto à carência de medicamentos e a precariedade dos equipamentos. Além disso, a distância que se percorre até chegar a Nova Olinda do Norte, município mais próximo, para se receber um atendimento de urgência, é muito longa, o que acaba dificultando ainda mais as condições de acesso a um atendimento adequado.

Figura 06: fotografia do posto de saúde indígena da aldeia Laranjal, de abril de 2016.



Fonte: Gleuber Amaro.

Quando chegamos à aldeia, fomos bem recebidos pelo cacique geral da região que abrange o rio Mari-Mari, seu Jorge Japeca, o qual, junto com Manoel Cardoso,

constituem as duas lideranças principais da TI Kwatá-Laranjal. Ao chegarmos à sua casa, às vinte e uma horas de segunda-feira, seu Jorge nos recebeu com uma caldeirada de tucunaré, pego na principal fonte de subsistência do povo, o rio Mari-Mari. Daí que a economia da população se baseia predominantemente na pesca e na caça, assim como em todas as aldeias da região.

A religião prevaiente na aldeia Laranjal é o catolicismo, embora já haja uma notável presença de evangélicos entre esse povo. A igreja católica fica localizada logo no início da aldeia, ao lado de uma escola e de frente para o rio. O próprio cacique demonstrou ser católico praticante⁴³, conhecedor do texto bíblico e de algumas rezas representativas do catolicismo. Não obstante, a vontade de manter a memória cultural do povo munduruku é perceptível, como evidenciamos nas palavras do cacique Jorge Japeca:

[...] hoje a gente está aqui preocupado com movimento né, que esse movimento, que esse povo, essa juventude de hoje, eles não sabem valorizar, muitas das vezes, a cultura que nós temos, o valor que nós temos aqui, aqui nesse povo, como povo indígena, como povo munduruku, como povo de outros e outros Estados, como estão aqui hoje presente, lutando pelo mesmo objetivo. Então isso pra nós aqui, eu acho que vai melhorar muito daqui pra frente né, melhora bastante que nós temos mais o nosso conhecimento né, o conhecimento que os nossos velhos antepassados deixaram pra nós. Hoje nós temos um pouco esquecendo né, a juventude tá esquecendo esse povo, e se essa juventude não trabalhar, com sinceridade, pra ir buscar os conhecimento dos velho antepassado, meu amigo, isso eles não vão saber daqui pra frente, como foi fundado aqui esse território, como nós ganhamos esse território, os nossos velho que chegaram aqui, plantaram e criaram, que nos botou nesse mundo né, com os poderes de deus, já morreram. Então hoje, o que nós temo preservando, o que eles deixaram pra nós né, isso ninguém quer que acabe mais [...] (Cacique geral do rio Mari-Mari, 2016).

Quando o cacique se refere à cultura, estão implicadas em sua fala, além da memória que deve ser preservada, algumas práticas culturais do povo, como por exemplo, as danças características dos munduruku. Apesar de serem manifestações culturais tradicionais, não podemos deixar de levar em consideração as mudanças que vêm ocorrendo. Esse processo pode ser interpretado como resignificação cultural, ou mesmo, para evocar a proposta de Roy Wagner (2012), como invenção cultural, o que, sob o ponto de vista da cultura, não pode ser entendida como algo negativo, e sim como uma ação sociocultural estratégica. Nesse sentido é que o festival cultural dos munduruku do rio Mari-Mari ocorre anualmente, em aldeias diferentes. No ano de 2016,

⁴³ Ao abrir o Fórum de Educação Escolar Indígena, no dia 12 de abril de 2016, o cacique convidou a todos a rezarem um “Pai nosso” e “Ave Maria”.

o festival foi realizado na aldeia Vila Nova, onde apresentaram a dança do Rairú⁴⁴, também exposta no âmbito do Fórum de Educação Escolar Indígena, no Laranjal, na presença de diversos povos indígenas e do presidente da FUNAI.

Figura 07: fotografia da dança do Rairú, aldeia Laranjal, de abril de 2016.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

Essas e outras manifestações estão assentadas na percepção de se promover a própria identidade munduruku, tendo como um de seus traços, a língua, daí que o cântico do Rairú é executado todo na língua ancestral. A relação da língua, cultura e sociedade que fazemos aqui é fundamental para entendermos a maneira pela qual o povo indígena está configurado e vem se configurando, na medida em que a cultura sempre está se modificando e se reinventado. A respeito disso, Roque de Barros Laraia esclarece que “cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos” (2001, p. 101).

⁴⁴ A dança do Rairú é uma manifestação cultural que narra as características e ações do Rairú (Tatu), o qual é uma figura lendária na mitologia munduruku. A música que orienta a dança foi uma criação recente, da segunda metade do século passado. Segundo Ester Cardoso, Maximino Rodrigues foi quem criou a letra da música. A partir de então a música e a dança passaram a fazer parte da tradição munduruku. Portanto, é relevante esclarecer que essa dança não é um ritual milenar ou imemorial, mas sim uma criação artística com base na mitologia. Caberia sim uma análise exaustiva da simbologia dessa dança entre o povo munduruku, entretanto nos limitamos apenas a expô-la como um traço cultural dos munduruku.

2.2.3 Aldeia Mucajá

Ao longo de cinco dias que ficamos na aldeia Laranjal, aproveitamos uma quinta-feira para visitarmos um possível conhecedor da língua munduruku que mora na aldeia Mucajá, localizada próximo ao Laranjal. Soubemos desse ancião por meio de um sobrinho seu, o qual foi bastante atencioso conosco e se pôs a disposição às nossas necessidades, que era encontrar possíveis falantes da língua munduruku. Assim, ele emprestou a voadeira do cacique, de motor 15hp, e fomos ao Mucajá.

Não tínhamos nos programado para visitar esta aldeia, uma vez que até o início das pesquisas não havíamos registrado presença de falantes no local, no entanto, o relato de que havia alguém que sabia a língua munduruku nos fez ampliar a área de abrangência deste trabalho. Destarte, as informações levantadas aqui são mais sintéticas de que das outras aldeias, por alguns motivos: falta de convívio mínimo (uma semana, talvez), falta de produção acadêmica sobre essa aldeia, além disso, o ancião, seu João, conhece apenas palavras ou sentenças isoladas da língua munduruku e é de uma geração mais nova, daquela que nasceu num ambiente em que a língua portuguesa já era recorrente.

A aldeia é bastante desenvolvida – mais até de que o Laranjal – e também dispõe de energia elétrica permanente, a qual vai diretamente de Nova Olinda do Norte. Há Ensino Fundamental e Médio, este último mediado por tecnologia. Quanto às festividades, o principal evento cultural da aldeia é a comemoração de final de ano, conhecido em toda a região que abrange os rios Canumã e Mari-Mari. No pequeno espaço de tempo que ficamos na aldeia, que durou em torno de uma tarde, conseguimos identificar, como obra de grande interesse da comunidade, uma quadra poliesportiva do mesmo modelo da que foi construída na aldeia Kwatá, escolas, uma igreja católica e um centro de eventos.

A pesca, a caça e o cultivo de vegetais (mandioca, castanhas, bananas, cupuaçu etc) também são base da economia da aldeia, onde há algumas pessoas assalariadas e aposentadas, inclusive seu José, a quem entrevistamos. Nesse sentido, há um constante fluxo de pessoas que diariamente se deslocam até Nova Olinda do Norte a fim de receberem o salário ou aposentadoria, fazer algum tipo de exame médico mais complexo, visitar algum parente, entre outros.

Não conseguimos encontrar documentos históricos ou trabalhos acadêmicos a respeito dessa aldeia, embora seja bastante conhecida na região. Grande parte dos trabalhos acadêmicos se concentra mais no rio Canumã, sobretudo na aldeia Kwatá.

Acreditamos que os estudos sobre a aldeia Mucajá precisam ser realizados o mais breve possível, tendo como foco seus aspectos culturais, políticos, econômicos etc., já que sua população vem crescendo substancialmente e, em consequência, os problemas sociais também aumentam, como o alcoolismo, drogas, violência familiar, e assim por diante. Não atribuímos tais mudanças somente ao aumento populacional – e nem poderíamos – mas ao contato com as influências propagandística advindas de outros modos de pensar, o que acaba acarretando impactos profundos nas culturas indígenas como um todo.

2.3 O discurso identitário indígena

O problema da identidade étnico-racial tem causado profundos e intermináveis debates em todo o mundo, justamente por ser uma ideia relativa a concepções políticas e filosóficas alicerçadas em um modelo de interpretação cultural. Nesse sentido, é necessário que recorramos à história enquanto ferramenta de compreensão das ideias que se projetam no cenário sociocultural. Assim, na esteira reflexiva de Michael Banton, “como as pessoas só podem entender a sua história por meio dos conceitos de sua época, é continuamente necessário reescrever a história à luz de novas preocupações e conhecimentos” (1977, p. 13).

Uma das propostas teóricas mais convenientes hoje, quando se evoca a questão da identidade, é aquela de Zygmunt Bauman, a denominada identidade líquida. Embora seja um conceito de ampla abrangência, limitá-lo-emos ao espaço da identidade indígena munduruku, de maneira que reflitamos sobre o que está posto no cenário sociocultural desse povo enquanto percepção de si, isto é, como os agentes percebem a si próprio dentro de um espaço cultural restrito, entretanto, em constante interação e reestruturação com outros modos de produção e reprodução social característicos das sociedades não indígenas.

Seguindo, portanto, a linha reflexiva de Bauman, é bem verdade que estamos em uma constante negociação e renegociação com a constituição da nossa própria identidade, já que ela não é uma unidade estática, mas sim um conjunto de traços negociáveis. A respeito disso, Bauman afirma que,

As “identidades” flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente. Quanto mais praticamos e dominamos as difíceis habilidades necessárias para enfrentar essa condição reconhecidamente

ambivalente, menos agudas e dolorosas as arestas ásperas parecem, menos grandiosos os desafios e menos irritantes os efeitos. Pode-se até começar a sentir-se em *chez soi*, “em casa”, em qualquer lugar – mas o preço a ser pago é a aceitação de que em lugar algum se vai estar total e plenamente em casa. (2005, p. 19-20).

Essa reflexão se adéqua ao momento atual dos munduruku, pelo menos sob dois pontos de vista. O primeiro se refere à própria história do contato, desde os primeiros registros até os dias atuais, cujos efeitos estão refletidos na estrutura sociocultural desse povo, com ênfase específica para o processo de ressignificação cultural. O segundo se assenta no preço a ser pago diante dessa constante transição, o que implica um doloroso movimento tanto de perda quanto de ganho. Aqui é bastante válida a analogia do quebra-cabeça, com o qual Bauman⁴⁵ se deparou ao lhe indagarem sobre a relação entre identidade e globalização, ressaltando que o quebra-cabeça que se compra em uma loja vem com a imagem pronta, cabendo apenas montar. A identidade, embora deva ser montada e remontada, não dispõe de peças perfeitas disponíveis, muito menos de uma imagem pronta, de modo a orientar corretamente o processo de encaixe das estruturas do jogo, este entendido nos termos de Johan Huizinga, de *Homo ludens* (2000).⁴⁶

A história dos munduruku constitui uma peça importante no cenário do jogo, pois são aquelas que podem ser visualizadas e interpretadas, ao contrário de um futuro incerto, isto é, a ser construído. A propósito disso, para ter uma percepção coerente do cenário, é necessário um rápido enquadramento etnográfico. Por conseguinte, partimos da materialidade discursiva inscrita na história dos munduruku, em 2002, no âmbito do primeiro curso de formação de professores indígenas. Assim, evocamos o discurso de Antônia Cardoso Munduruku, registrado no livro *Kwata-Laranjal, história e reconquista da terra*, mais especificamente no capítulo intitulado “Histórias que os velhos não esquecem”. Ressaltamos que nesse curso Antônia participava na condição de professora da língua munduruku, referência cultural do povo, indígena e não indígena, para o qual projetava o seguinte discurso:

Naquela época o padre era professor dos índios. Foram os padres que ensinaram o português para os índios. Minha mãe falava [...], ainda me

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 54.

⁴⁶ Como já havíamos dito, temos como base de nossa reflexão a perspectiva histórica, consoante Huizinga, para o qual “jogo é aqui tomado como fenômeno cultural e não biológico, e é estudado em uma perspectiva histórica, não propriamente científica em sentido restrito” (2000, p. 3). E vale dizer que o objetivo do historiador neerlandês, em *Homo ludens*, é integrar – como ele próprio esclarece – o conceito de jogo ao de cultura, o que muito interessa à nossa proposta de apresentar uma noção de identidade compatível com o curso da história dos munduruku.

lembro bem, pra gente ter muito cuidado. Ela dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e que iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem. Quando isso acontecesse, a gente ia perder a cultura. Os filhos não iam mais respeitar os pais, os pais não iam mais respeitar os filhos, ninguém ia mais obedecer, tudo ia se acabar. É assim mesmo que tá acontecendo nos dias de hoje. Agora meu filho [...] está preocupado com a linguagem. Quer aprender a falar a linguagem de novo. Mas quando eu chamava sua atenção quando ele era pequeno, não queria me obedecer não. Não queria aprender a linguagem, tinha vergonha. Agora tai. (Fala de Antônia In: Beleza *et al*, 2002, p. 38).

Como já destacamos, Antônia está diante de um momento tanto de ganho quanto de perda. Em sua concepção e no tocante a traços culturais, mais de perda, já que seu discurso revela a preocupação com o quadro linguístico da região, inclinação também de sua mãe, cujos vaticínios vislumbravam, segundo Antônia, aquilo que aconteceria posteriormente, com a perda da língua. Quando a anciã utiliza o dêitico “naquela época”, está se referindo ao momento em que todos falavam o munduruku, entretanto já sob ameaça, pois os padres tinham acabado de adentrar na região e, além disso, proibiram os indígenas de falarem sua própria língua materna. Esse é um ponto fundamental para entendermos o processo de estigmatização identitária pelo qual passa os munduruku, isto é, a proibição de suas atividades culturais, sobretudo a prática de sua língua e tudo o que ela possa implicar. A estigmatização⁴⁷ é, portanto, parte constitutiva da identidade dos munduruku, assim como de diversos povos indígenas. A despeito de se ter havido um forte movimento de promoção e valorização das culturas indígenas do Brasil desde a década de 1960, mesmo que sob o regime da tutela (GOMES RAMOS *et al.*, 2007, p. 61), e de maneira específica com os munduruku, é evidente o preconceito que eles ainda sofrem apenas por serem indígenas.

Celso Francês Júnior, em sua dissertação de mestrado, defendida em 2014, realizou um importante trabalho de documentação das falas de estudantes munduruku, que na época estudavam na licenciatura específica para esse povo, promovida pela Universidade Federal do Amazonas. Um dos seus questionários aos estudantes indígenas perguntava exatamente sobre o preconceito sofrido por ser indígena. As respostas referentes à língua foram transcritas e apresentadas em forma de gráficos. As respostas relacionadas ao sentimento identitário foram apenas transcritas e expostas no anexo. Destacaremos somente um dos enunciados expostos por Francês Júnior, embora

⁴⁷ É farta a referência que discorre a respeito da estigmatização dos indígenas no Brasil, sobretudo na área da antropologia, história e educação indígena. O que falta, ainda, é a história pormenorizada do contato de cada povo, de maneira que sirva para compor o banco de dados do próprio grupo indígena. Observamos essa carência com os próprios munduruku do Amazonas, os quais não dispõem de nenhum tipo de acervo onde possa ser arquivada sua história escrita.

a maioria se coadune com as propensões explicitadas no discurso de Antônia. Logo, ao ser questionado com a pergunta: “você já sofreu algum tipo de preconceito por ser índio?”, um professor respondeu:

Já, porque fui estudante em Manaus né... Nas escolas sempre me tratavam... Olha é índio... Sempre me imaginavam como o parque indígena do Xingú, olha é do Xingú ele. Aí chamavam de Xingú, mas eu não ligava pra isso. (Fala de estudante e professor Munduruku. In: FRANCÊS JÚNIOR, 2014, p. 105).

Esse é um tipo de preconceito comum para com os indígenas, sofrido simplesmente por se identificarem como indígenas. O estereótipo⁴⁸ de que todos eles são iguais ainda é forte e se manifesta sob várias faces, uma das quais é a generalização do conceito vago de “índio”. Também há um grave problema quanto à caracterização identitária por meio de traços fenotípicos, isto é, para ser indígena, não basta se identificar como, tem que parecer indígena. Nas próprias escolas, de maneira geral, é bem visível a propensão de se pensar a “identidade indígena” de maneira anacrônica, como se uma cultura não vivesse em constante mudança. Um exemplo claro disso é o ato de, na semana do índio, no mês de abril, as escolas realizarem eventos com “dancinhas”, gritos, pinturas etc., sem problematizarem o contexto atual dos povos indígenas. Poderíamos pensar que esse preconceito parte somente dos não indígenas, o que é uma visão equivocada, já que os próprios indígenas acabam produzindo e/ou reproduzindo preconceitos.

O desprestígio da língua Munduruku, originado pela estigmatização ocorrida no início do século passado, impulsionada pela catequese e refletida nos estereótipos atuais, acabaram por ser um fator de violência simbólica que contribuiu sobremaneira para a perda da língua Munduruku e, por conseguinte, para o aviltamento de sua identidade. No entanto, esse cenário de estereótipos e estigmatizações vem sendo constantemente questionado e combatido por meio de políticas educacionais, socioculturais, linguísticas e ações afirmativas, o que antes não havia.

Outro preconceito sofrido é por não falarem mais a língua Munduruku, já que é um traço importante da cultura, mas não o único. Relatos de professores, explicitados na dissertação de Adria Duarte de Souza, 2004, constata tal desprestígio identitário pela perda linguística. Aqui temos uma cisão do sujeito e também uma fusão. Ao mesmo

⁴⁸ Retomamos aqui a seção 2.1.1, na qual fizemos referência ao canibalismo projetado na ficção, cujos personagens são Munduruku. Vale destacar que o canibalismo é um estereótipo perigoso que ainda flutua no imaginário do povo brasileiro, com mais ou menos intensidade, a depender do nível de instrução intelectual e sociocultural da cada um.

tempo em que o sujeito do discurso tem a necessidade de se apropriar da cultura do outro (não indígena), não abre mão de promover sua própria cultura, por meio da revitalização linguística.

As pessoas tinham vergonha de falar sua língua [...] agora estão começando a chegar perto de como era antigamente [...] de voltar para estudar e aprender o que foi perdido [...] sabe dói querer aprender uma coisa e não conseguir, eu mesma gostaria de conversar em Munduruku por aí e não posso mais, pois eu já nasci e me criei sem aprender a língua.

[...]

Naqueles tempos eu estudei com uma professora ela nunca falava essas coisas pra gente, nunca falava na língua era sempre português. Agora é diferente temos estes assuntos de língua dentro da escola [...] a moleza é que parece ser nossa, pois até agora ficamos só na vontade. (fala de uma professora munduruku. In: SOUZA, 2005, p. 86).

O discurso da professora destaca sua posição, enquanto sujeito historicamente constituído, no cenário da estrutura social. Tanto na fala de Antônia quanto na fala desta última professora munduruku, há inclinações simétricas quanto à percepção da negação linguística ocorrida desde o início do século passado e quanto à política de promoção e valorização cultural que vem ocorrendo na região. Estamos, portanto, diante de um passado de negação e um presente de afirmação – mesmo ainda sendo negado – em suas várias vertentes: afirmação identitária, cultural, linguística. O sujeito, nesse contexto específico, está imerso numa rede de discursos construídos ao longo da história, os quais manifestam a conjuntura identitária que se projeta no âmbito das políticas de valorização social, sobretudo das minorias indígenas. Na esteira desse enquadramento histórico, evocamos as reflexões de Eni Orlandi, a propósito do sujeito inscrito na história.

Pensando-se a subjetividade, podemos então observar os sentidos possíveis que estão em jogo em uma posição-sujeito dada. Isso porque, como sabemos, o sujeito, na análise de discurso, é posição entre outras, subjetivando-se à medida mesmo que se projeta de sua situação-material transforma a situação social (empírica) em posição-sujeito (discursiva). Vale lembrar que sujeito e sentido se constituem, ao mesmo tempo, na articulação da língua com a história, em que entram o imaginário e a ideologia. Se, na psicanálise, temos a afirmação de que o inconsciente é estruturado como linguagem, na Análise de Discurso considera-se no lugar teórico em que se pode observar a relação da língua com a ideologia (ORLANDI, 2013, p. 74).

Atualmente, o discurso que prevalece entre os munduruku é aquele de valorização identitária por meio da promoção cultural e linguística, o que já vem ocorrendo. É bem verdade que, nessa recente conjuntura identitária, muitos indígenas já

não sentem mais vergonha ou medo de revelar sua etnicidade. Dependendo dos contextos ou ambientes, os indígenas se sentem até honrados em revelar sua identidade indígena, como é o caso do ambiente universitário. Claro que nem todos têm essa tendência. No próprio curso de formação de professores munduruku, tanto da UFAM quanto da UEA⁴⁹, os estudantes já não hesitavam em afirmar sua identidade enquanto munduruku. A própria classe de professores não existia nas aldeias. É uma nova forma de pensamento engendrada pela necessidade de se resistir aos impactos das contradições emergidas pelo doloroso processo de contato, o que acaba produzindo um discurso flutuante, retomando a linha reflexiva de Bauman, quando afirma que “as identidades flutuam no ar” (2005, p. 19). Essa flutuação discursiva, enquanto teoria e enquanto prática, reverbera, justamente, a concepção de Orlandi, quando faz referência aos “sentidos possíveis que estão em jogo”, na articulação da língua com a história. Com efeito, podemos afirmar que o conceito de identidade que estamos adotando é o conceito de identidade flutuante, a qual possui vários sentidos no tecido da história. Afirmar a identidade indígena, com base nessa proposta de identidade líquida e plurissignificativa, é uma ação que está legitimada pela história de resistência desses povos, uma resistência que almeja, não um “resgate cultural e/ou linguístico”⁵⁰, como se isso fosse possível, mas a ressignificação dos sentidos culturais que emergem no jogo das manifestações identitárias.

Estudar a identidade de um povo, de um grupo específico, ou mesmo de alguém, implica, imprescindivelmente, estudar seu discurso, já que é a construção sociohistórica que revela a condição identitária do sujeito, nesse caso, do ser indígena. A esse respeito, Bauman sugere “que o surgimento espetacular do ‘discurso da identidade’ pode nos dizer mais sobre o atual estado da sociedade do que seus resultados conceituais e analíticos nos disseram até agora” (2008, p. 179). Foi exatamente essa revelação identitária que expomos nos discursos de Antônia e de uma professora munduruku. Uma identidade que, além de híbrida, está em constante mudança. Insistimos em esclarecer esse caráter de constante reestruturação ou, nos termos de Roy Wagner, invenção e reinvenção, de maneira a contraditarmos o estereótipo de uma cultura

⁴⁹ No caso da Universidade do Estado do Amazonas, houve o Programa de Pedagogia Intercultural, em que formaram, em 2014, sete professores em Pedagogia. A maioria deles mora nas aldeias e atualmente são professores de escolas municipais e estaduais.

⁵⁰ A concepção de “resgate” linguístico e/ou cultural não é adequada a uma análise da cultura e língua enquanto fenômenos em constante mudança. Essa inadequação se deve ao fato de não concebermos a língua ou cultura como estruturas estáticas, no tempo e na história, mas como estruturas que, ao mesmo tempo em que são estruturadas, são estruturantes, conforme a proposta de Pierre Bourdieu, desenvolvida em *O poder simbólico* (1989).

estática, manifestada em uma percepção claudicante de essência cultural, de “índio puro”, o que acaba por legitimar aquilo que James Clifford chama de “alegoria do resgate” (2008, p. 79). Apesar de a concepção de resgate linguístico-cultural ainda permear o imaginário e as ações tanto dos indígenas quanto dos não indígenas, especificamente dos pesquisadores neófitos, é bem verdade que ele vem sendo substituído pela noção de revitalização, promoção, ressignificação, conceitos que consideramos mais adequados e menos redutores, já que a noção de “resgate cultural” implica a ideia de pureza ou essência, conforme já destacou José Augusto Sampaio (2006, p. 168).

Quando falamos de uma essência cultural ou identitária, estamos nos referindo à herança deixada por um sistema de pensamento baseado na experiência etnográfica de vertente estruturalista, cujo principal meio de registro é o texto. Não é raro ver materiais escritos ou trabalhos acadêmicos em que aparece a expressão “resgate” como designativo de uma possível reinserção de costumes e tradições⁵¹. A propósito disso, podemos citar a dissertação de mestrado de Cássia Braga dos Santos (2013)⁵², na qual o termo aparece duas vezes, nas páginas 34 e 111, nos mesmos sentidos de retomada e reinserção de costumes, nesse caso, a retomada da língua munduruku. Celso Francês Júnior, já citado anteriormente, também se refere ao termo “resgate” logo no resumo de sua dissertação, afirmando que o interesse de sua pesquisa “centra-se na atitude que o povo munduruku do Amazonas⁵³ assume no uso da língua que aprenderam e na língua a que virão aprender como forma de resgate de sua identidade” (2014). Além do resumo, ao longo de seu texto ele ainda cita nada menos que vinte e duas vezes o termo “resgate”, todos no mesmo sentido de “resgate da língua e da cultura”. Esses dois trabalhos científicos já nos dão uma ideia da percepção acadêmica propagada na academia e entre o próprio povo indígena, já que estes, muitas vezes, tentam encontrar seu próprio registro histórico por meio de textos histórico-científicos. Daniel Scopel

⁵¹ Em *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* (2006), de Gersem dos Santos Luciano – obra de extrema importância para entendermos o cenário geral dos povos indígenas do Brasil e bastante citado no universo acadêmico, constituindo, inclusive, uma de nossas referências – o termo “resgate” aparece três vezes, nas páginas 33, 42 e 120. O contexto em que esses termos aparecem é justamente um contexto de retomada ou recuperação dos costumes.

⁵² O objetivo principal do trabalho de Cássia Braga dos Santos, intitulado *Aspectos da fonologia do mundurukú do Madeira* (2013), foi documentar o léxico da língua munduruku e de seu sistema fonético e fonológico. Para evitar mal entendidos, afirmamos e reafirmamos a importância desse trabalho enquanto registro histórico, embora tenhamos que citar um conceito específico de maneira a substituí-lo por outro mais apropriado à necessidade de nossa pesquisa.

⁵³ A palavra “Amazonas” está em minúscula no texto de Francês Júnior, daí mantermos na citação, por fidelidade à sua autoria. Certamente este desajuste lexical não foi intencional.

percebeu essa propensão dos munduruku quando passou alguns anos entre eles, por ocasião de seu trabalho de doutorado, o qual visava descrever os modelos de atenção à saúde indígena. Ao invés de “resgate”, Scopel optou pelo termo “dinamização e atualização étnica”, consoante à empresa terminológica do antropólogo argentino Miguel Alberto Bartolomé (2006),

Considero que a **dinamização e a atualização étnica** têm significativo impacto sobre os inúmeros fatores que influenciam as condições de saúde do grupo, pois se constituem como um projeto intencional que visa a⁵⁴ reprodução social dos habitantes da TI Kwatá Laranjal, como uma coletividade etnicamente diferenciada das demais, a qual procura afirmar sua identidade indígena no contexto pluriétnico regional e nacional (SCOPEL, 2013, p. 86, grifo nosso).⁵⁵

Também compartilhamos dessa mesma concepção de dinamicidade e atualização étnica, embora utilizemos diferentes terminologias com base em outros fundamentos teóricos. O que nos interessa é que o conceito de “resgate cultural ou identitário” vem dando lugar a outros mais apropriados no campo da reflexão científica, sobretudo antropológica e linguística. Esse mesmo entendimento, o de dinamicidade, ressignificação, identidade líquida, ou mesmo de invenção cultural ainda não é uma realidade presente entre os munduruku, com ênfase especificamente ao cacique e aos professores indígenas, representantes intelectuais do povo.

Em relação à própria ação dos munduruku perante suas práticas culturais, convém destacar apenas uma parte de seu todo, assim como o fez Daniel Scopel⁵⁶, ao descrever o Festival Cultural Munduruku e Sateré (FECMS), evento cultural mais conhecido da demarcação, ao qual já fizemos referência no item 2.2.1. Nesse sentido, também vamos fazer referência ao mesmo evento, tendo como base tanto as descrições de Daniel Scopel quanto às nossas próprias experiências em campo, de maneira a destacarmos um panorama de impressões dentro do próprio grupo munduruku. Scopel descreve o FECMS de 2010. Nesse período também estávamos na aldeia participando do evento, o que facilita nossa visão das atividades culturais. Consideramos importante destacarmos a visão de Scopel, uma vez que se trata de uma autoridade etnográfica e de um pesquisador cuja visão sobre os munduruku ficará registrada nos anais da história desse grupo.

⁵⁴ Mantemos a escrita original do autor, isto é, sem crase.

⁵⁵ Na tese de Daniel Scopel o termo “resgate” aparece somente uma vez, e entre aspas.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 91-96.

Em 2010, portanto, na ocasião do FECMS, houve a mobilização do povo em geral, principalmente dos professores, os quais ficaram responsáveis por coordenar o evento, que contava com várias modalidades de atividades: jogos, competições de música e poesia indígena, competição de melhor artesanato, etc. Na última noite ocorreu a apresentação das danças e da mitologia munduruku. Esse é um dos pontos fulcrais, nesse recorte etnográfico, para o entendimento da identidade indígena, pois é nesse momento que a história e a mitologia são postas à evidência, pela necessidade de se fortalecer e legitimar o próprio discurso de pertencimento étnico. A voz que ecoa no festival indica que há um povo indígena, detentores de uma história, de uma mitologia e de toda uma tradição⁵⁷ que estrutura as práticas e as formas de pensar do grupo.

Figura 08: encenação teatral baseada na história do contato com os *pariwat*⁵⁸.



Fonte: Daniel Scopel, 2013.

A encenação da figura 08 está baseada na história do contato inscrita nos livros. O chapéu posicionado no meio da roda representa o chamado *pariwat*, termo que

⁵⁷ Concebemos essa tradição do povo nos termos da invenção cultural, já que uma tradição não necessariamente aponta uma prática estática constante, e sim uma prática constante de criação e recriação, noção sob a qual nos assentamos para entender a proposta de valorização cultural e identitária dos munduruku.

⁵⁸ Pelo que pudemos observar e perceber, o termo “pariwat” é utilizado, atualmente, para designar os não indígenas, e não mais os inimigos.

designava os invasores ou os não indígenas inimigos dos munduruku. As pinturas com traços verticais se coaduna com a descrição dos naturalistas do século XIX, retratada na obra de Francisco Jorge dos Santos (1995) e no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* (2002). A leitura que fazemos dessa imagem implica uma série de outros conhecimentos e percepções a respeito do todo cultural, isto é, do cenário sociopolítico dos munduruku. Assim, essa imagem representa a conjugação de pelos menos três inclinações do povo: a primeira é evocar a história de luta e resistência deles diante das tentativas de subjugação por parte dos colonizadores, desde os primeiros contatos; a segunda é denunciar a situação de invasão de pescadores, turistas, madeireiros, entre outros, dentro da TI Kwatá-Laranjal; a terceira é reinventar, revitalizar e promover, não uma prática cultural do século XIX ou XX – como as pinturas e mumificação de cabeças – mas o discurso de pertencimento étnico. Tal discurso é projetado, portanto, por uma encenação de caráter folclórico. E há que se ter cuidado na utilização do termo folclore⁵⁹, já que ele pode ser utilizado para designar pejorativamente a produção e/ou reprodução cultural de um povo, sobretudo quando se está sob a concepção de “essência” ou “pureza cultural”. Afirmções como: “essa não é mais a cultura original deles”, “eles perderam a essência indígena”, “ele perdeu a língua, então ele não é mais índio”, ainda são comuns até mesmo dentro da academia⁶⁰, como já demonstramos pela exposição e reflexão sobre o discurso do “resgate”. Gersem dos Santos Luciano também faz essa ponderação, argumentando que,

Até pouco tempo pairava na cabeça de muitos brasileiros serem esses⁶¹ os “verdadeiros índios”, porque falavam suas línguas, viviam nas selvas nus e pintados e praticavam danças exóticas estranhas às danças do mundo não-indígena. Atualmente, algumas poucas pessoas menos informadas e esclarecidas ainda pensam assim, fruto da imagem pejorativa e preconceituosa de índio veiculada ao longo de séculos pela escola e pelos meios de comunicação de massa (2006, p. 41-42).

Dentre esses muitos brasileiros citados por Luciano, podemos incluir aí até mesmo os próprios indígenas, os quais também assimilaram a concepção de uma essência cultural propagada, muitas vezes, por pesquisadores, com base em uma ciência de caráter positivista, ou, seguindo às críticas de James Clifford, com base em uma

⁵⁹ Ver item 2.2.1.

⁶⁰ Não necessariamente essa percepção é explicitada em frases ou sentenças, mas é sugerida tanto pela adoção de certas terminologias quanto pela proposta de trabalho e seus fundamentos.

⁶¹ Esses a que Luciano se refere são os indígenas dos primeiros contatos, cuja cultura ainda não tinha sofrido nenhuma influência do colonizador europeu.

etnografia de pressupostos difusos, “pois as alegorias de salvamento estão sugeridas na própria prática de textualização que é, em geral, presumida como centro da descrição cultural” (2008, p. 81).

No caso dos munduruku, o que o festival procura demonstrar é o poder simbólico de uma imagem, de uma representação. Um dos professores, na ocasião do término das apresentações das figuras mitológicas, discursou sobre a significação da utilização de certos instrumentos. Disse ele que o arco e a flecha dos munduruku, os quais eram usados para fazer a guerra contra os *pariwat*, atualmente, foram substituídos pelo caderno e pelo lápis. A guerra não se dá mais com força física, mas sim com a habilidade intelectual, adquirida com estudo e conhecimento dos direitos estabelecidos pela Constituição. As pinturas retomam uma memória de aguerridade e belicosidade diante da ameaça de subjugação. É o momento em que o sentimento de pertencimento étnico se amplifica na história do povo munduruku. Além dessas exposições históricas e das figuras mitológicas, há a competição de música e poesia, em torno da qual os indígenas se empenham em elaborar uma letra que possa vencer o concurso. Nesse processo, eles procuram traduzir as letras de música ou poema para a língua munduruku, historicamente a língua materna. Os três primeiros colocados são agraciados com uma premiação em dinheiro. Tal premiação serve para estimulá-los a promover e fortalecer o evento, o que sinaliza a necessidade de se ampliar suas vozes.

Toda essa encenação na história é apreciada por participantes oriundos de alguns municípios: Nova Olinda do Norte, Borba, Autazes, Itacoatiara, Manaus, além, é claro, da própria população do rio Canumã, à margem do qual há várias comunidades, indígenas e não indígenas. Releva destacar que já houve convites de os munduruku apresentarem suas mitologias em outras comunidades, como na Foz de Canumã. Embora não faça parte da TI Kwatá-Laranjal, há um percentual indígena considerável residindo nessa comunidade.

A identidade munduruku, portanto, está revelada nas práticas sociais e culturais desse grupo étnico, caracterizada pela dinamização e adequação de certos traços a determinados contextos, um dos quais é o festival cultural de abril. A partir desse evento procuramos exemplificar o processo de resignificação que vem ocorrendo no âmbito da produção e reprodução sociocultural dos munduruku. Essas práticas, ou – adotando a terminologia de Bourdieu – esse *habitus*, pode ser entendido à luz da identidade líquida de Bauman, teoria sob a qual visualizamos o cenário identitário munduruku.

2.4 O cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas

É inegável que um dos importantes traços da cultura de um povo é sua língua, mas, como já ponderou Edward Sapir, numa reflexão de 1921, “língua, raça e cultura não são necessariamente correlatas. Isso não significa que não o possam ser em caso algum” (2013, p. 169). Esta proposição de Sapir aponta exatamente para o quadro etnolinguístico dos munduruku, num recorte histórico que abrange as primeiras décadas do século passado até os dias atuais, isto é, a perda linguística, mas o sentimento de pertencimento a uma cultura e a uma identidade munduruku, ainda que com outras configurações, diferentes das do século XVIII, como demonstramos anteriormente. Sendo assim, procuramos esboçar – dentro de um cenário etnolinguístico mais amplo, cujas bases são constituídas pela língua, sociedade e cultura – a história da língua munduruku.

2.4.1 Um cenário de perda linguística

Consideramos pertinente uma retomada dos acontecimentos históricos do início do século XX, pois é nesse momento que os munduruku começam a sofrer a perda de sua língua materna. Para tal empreitada, as principais fontes de informação que nos ajudaram a construir esse cenário etnolinguístico, na TI Kwatá-Laranjal, desde o início do processo de perda linguística, foram os próprios protagonistas desta pesquisa, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

Aqui vale iniciar retomando a fala de Antônia⁶², citada no início da seção 2.3, a qual se referia à sua mãe e aos seus vaticínios. Antônia conta que sua mãe “dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem”. Nessa época, por volta dos primeiros anos de 1900, todos os munduruku falavam a língua indígena, como está pressuposto nas narrativas da mãe de Antônia, não restando, portanto, dúvidas quanto à legitimidade⁶³ histórica da existência da hegemonia da língua munduruku na região. Isso apenas para citar o discurso de uma anciã. Naquela época, no âmbito do projeto *Kabia'rá*, por volta de 2001, ela era a anciã mais antiga entre os munduruku do rio Canumã. Ainda nesse período, na passagem do

⁶² Apesar de Antônia não ter mantido contato conosco no período do mestrado, pois falecera em 2009, retomamos seu discurso de outros textos e de vídeos. Consideramos uma de nossas fontes de informação na medida em que serviu como fonte de informações a outros trabalhos e na medida em que chegamos a ouvir suas histórias e relatos, inclusive na língua munduruku, quando ela estava viva.

⁶³ Outros discursos também confirmam essa legitimidade, como os de Ester Cardoso Munduruku, exposto ao longo deste trabalho.

século XX para o XXI, Antônia também fez parte de um pequeno vídeo produzido por um grupo de pesquisadores e pelos próprios indígenas, que nesse período estavam concluindo o processo de demarcação da TI Kwatá-Laranjal. Raquel Scopel (2014), em sua tese⁶⁴ de doutorado, defendida em 2014, relata a influência exercida por Antônia perante seu povo, inclusive como fonte de conhecimento histórico e linguístico.

Antônia era uma pessoa muito admirada pelos Munduruku por seu conhecimento e por tudo o que já vivera. Frequentemente, os Munduruku indicavam que eu deveria conhecer Antônia. Fora Ceci, outra senhora de idade avançada, com 92 anos, quem apresentou Antônia para mim. Era notável o respeito com que os Munduruku se referiam e tratavam tanto Antônia como Ceci. Elas eram apontadas como as grandes **conhecedoras da língua, dos costumes e das histórias Munduruku**. Definitivamente, Ceci deu grande contribuição a esta tese, pois revelara uma disposição surpreendente para conversar, explicar e contar histórias do “tempo dos antigos”, as quais versavam sobre eventos históricos envolvendo os Munduruku e também tratavam de mitos que ela aprendera com os mais velhos. Diariamente compartilhei dúvidas, achados e muitas conversas com ela. Infelizmente, Antônia falecera durante minha pesquisa de campo (2014, p. 190, grifo nosso).

Consideramos relevante essa inscrição feita por Raquel Scopel, pois revela não só a força e autoridade discursiva das anciãs, mas também uma história na qual os protagonistas se legitimam pelo conhecimento dos costumes, da história e da língua munduruku. É muito provável que – além de Antônia – a outra personagem que aparece, denominada de Ceci, é Ester Cardoso, a qual revelamos aqui justamente por ser um registro na história.

Nesse sentido, seguindo a descrição de Raquel Scopel, a outra autoridade quando se trata das histórias dos antepassados é Ester Cardoso, a qual também narrou⁶⁵ a história de sua mãe e de seu pai, além de contextualizar como se deu a perda da língua munduruku. Em várias ocasiões, em Manaus e na aldeia, na graduação e no mestrado, tentamos gravar tantas narrativas quantas foram possíveis, de maneira que pudéssemos enriquecer com detalhes o acervo montado para outras pesquisas ou para a construção de materiais didáticos. Assim, uma dessas narrativas foi apreciada e registrada na tarde do dia 20 de novembro de 2015, em sua própria casa, na aldeia Kwatá.

⁶⁴ Apenas para destacar, essa tese foi publicada em forma livro pela editora Paralelo, cujo título é o mesmo da tese: *A cosmopolítica da gestão, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os Índios Munduruku*. A obra foi agraciada com o 4º Prêmio da ABA-GIZ, edição 2014, como consta na página do Instituto Leônidas e Marie Deane, encontrada no endereço eletrônico: <http://amazonia.fiocruz.br/saladeimprensa/destaque/1683-livro-mostra-crescente-processo-de-medicalizacao-da-gestacao-entre-os-indios-munduruku>. Acesso em 24 de maio 2016.

⁶⁵ Dessa vez, essas narrações foram feitas diretamente a nós, por meio de exaustivas entrevistas direcionadas a esta pesquisa de mestrado.

Segundo Ester, em sua infância, todos falavam a língua munduruku: avós, pais, irmãos, primos, entre outros. A necessidade de comunicação com outros povos ou com os falantes de língua portuguesa, de maneira que pudessem reivindicar seus direitos, os quais na época, por volta da primeira metade do século passado, ainda não eram garantidos por lei, levou os munduruku a – para além da língua materna – quererem aprender o português para se comunicarem fora da aldeia. Com essa intenção e ao longo de algumas reuniões, o povo decidiu contratar uma professora que pudesse ensinar português aos indígenas, sobretudo às crianças. No entanto, após a chegada de uma professora chamada Amélia, enviada de Manaus até a aldeia Xadá, o povo munduruku começou a entrar num processo de coerção linguística, isto é, a professora, após três meses na aldeia, começou a proibir os alunos de falarem sua língua materna. Nessa época, Ester e sua família moravam na aldeia Santo Antônio. De vez em quando o cacique da aldeia, conhecido como capitão Vítor⁶⁶, convidava-os para ajudá-lo a fazer farinha em sua roça, na aldeia Xadá. Ester relata que eles eram proibidos de falar a língua munduruku na escola, sob pena de sofrerem castigos, tais como ajoelhar no milho, tomar bolo com palmatória, além disso, caso os alunos descumprissem as regras, tinham suas cabeças raspadas. Ainda de acordo com Ester, após algum tempo, o povo começou a perceber o tratamento humilhante dado por Amélia aos alunos, daí começaram a deliberar e questionar a autoridade dessa professora. O capitão Vítor, então, convocou uma reunião onde discutiram o futuro de Amélia. Ficou acertado que não havia mais condições de essa professora ensinar os alunos e que, portanto, deveria ser retirada da escola e da região. As crianças não poderiam ser obrigadas a falar português. Que aprendessem, mas não de maneira violenta. Qualquer professor ou professora que fosse para a região deveria ter paciência com os alunos, já que estes não dominavam o português. Na reunião, portanto, ficou decidido pela substituição de Amélia. Ao contrário de Amélia, seu marido, chamado Turi, não tinha comportamento agressivo e nem maltratava seus alunos. Ester conta que Turi era um bom homem e que ele próprio chegou junto ao cacique e questionou o comportamento de sua mulher para com os alunos. Capitão Vítor disse que não concordava e, de acordo com a vontade do povo, não queria que ela permanecesse na escola. Depois de três meses da chegada de Amélia, e após deliberação com esse casal de professores, eles retornaram a Manaus. Em seguida o povo contratou outros professores.

⁶⁶ Capitão Vítor era avô de Nunito Cardoso Munduruku, marido de Ester e um dos caciques mais respeitados entre os munduruku. Nasceu em 1918 e faleceu em 1988.

Ester não sabia dizer sua idade exata no evento que envolve a professora Amélia, mas tomou como referência a idade de uma criança da aldeia, neta sua, que possuía, em novembro de 2015⁶⁷, doze anos. Portanto, sabendo que Ester nasceu em 1919⁶⁸, o incidente com a professora Amélia ocorrera por volta de 1931, ano em que Ester deveria ter doze anos. Com a saída de Amélia e a chegada de outra professora, os alunos continuaram aprendendo português. Ester não se lembrou do nome dessa professora que chegou posteriormente, mas afirma que com ela os alunos aprenderam a falar português de maneira menos sofrível, pois ela sim tinha paciência. Perguntada sobre os alunos que aprenderam a falar português nesse período, além de ler e escrever, ela cita alguns parentes, tais como Luís (irmão de Ester), Manoel Alves, João, Maria (irmã de Ester). Esses foram somente aqueles de quem Ester conseguiu lembrar no momento de nossa entrevista.

2.4.2 *Um cenário de revitalização linguística*

Do período que abrange a saída de Amélia e a entrada de outra professora até a década de 1980, são pouquíssimos os relatos sobre os processos linguísticos da região, no entanto, os relatos sobre os conflitos pela terra são mais explícitos e estão registrados em livro, bem como uma breve genealogia dos primeiros professores que trabalharam na aldeia Kwatá. De acordo com os relatos⁶⁹ de Manoel Sarmiento Munduruku, ancião conhecido como Caetano, falecido em 2013, os primeiros professores eram pagos pelos próprios indígenas. Ele conta que o primeiro de quem se lembra data de 1942 e era chamado de Manuel Floriano de Aquino, vindo do Paraná. Depois chegou outra de nome Raimunda, em seguida, Tatá Laborda, Valdeque, Bete, Miraci, Carlos Madeira. Caetano conta, ainda, que posteriormente foi criado um posto indígena e, então, a FUNAI passou a pagar os professores para ministrarem aulas. A partir desse momento foram contratados Guilherme de Lucena, que trabalhou de 1972 até 1980. Artemisa Castro de Souza, de 1981 a 1986 e Sílvio Azevedo Oliveira Júnior, de 1987 a 1988.

Essas informações constituem importantes ferramentas para contextualizarmos um segundo cenário etnolinguístico dos munduruku, que foram as primeiras tentativas de revitalização da língua munduruku na demarcação, tendo em vista que, pouco antes

⁶⁷ Período em que realizamos as entrevistas para compor esta pesquisa.

⁶⁸ Essa idade está de acordo com o registro de identidade de Ester. No entanto, há questionamentos, entre os próprios familiares de Ester, isto é, se ela nasceu mesmo nesse ano, podendo ter sido antes ou depois. Lembrando que nas primeiras décadas do século XX a cultura e as práticas dos munduruku eram caracterizadas totalmente pela tradição oral.

⁶⁹ Esses relatos estão contidos no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* (2002).

da segunda metade do século XX, esses indígenas começaram a perder sua língua, vindo a restar cerca de 15 falantes em 1990 (MORAES DE OLIVEIRA, 1991, p. 38), período em que o povo, juntamente com os professores, começaram a vislumbrar uma possível revitalização linguística na região.

Como já mencionamos, até finais da década de 1980, não encontramos registros significativos para uma análise mais profunda da situação linguística anterior a esse período. Com efeito, somente por volta de 1988 o movimento pela recuperação da língua munduruku teve início. Destarte, releva destacar o trabalho de Luciane Moraes de Oliveira, desenvolvido no final da década de 1980, quando faz um apanhado dessas primeiras tentativas de revitalização da língua, tanto por parte dos munduruku quanto dos professores não indígenas. Essas primeiras tentativas, portanto, tiveram início com Artemisa Castro de Souza, Sílvio Azevedo de Oliveira júnior, já citados anteriormente, e Francisco Munduruku (conhecido como Chiquinho). Este era – e ainda o é – liderança indígena na comunidade, aqueles ainda eram reconhecidos como professores.

Após deliberações sobre o futuro da língua munduruku, os professores e lideranças começaram a planejar a maneira pela qual esse “resgate”⁷⁰ seria possível. Primeiramente, o ensino da língua munduruku se dava apenas de maneira oral, cujo ensino era conduzido normalmente pelos anciãos, auxiliados pelos professores. Não havia recursos ou mesmo conhecimento técnico para que fosse elaborado um material de apoio aos professores. Após um período de reivindicações, sobretudo por parte das lideranças, um dos quais era Francisco Munduruku, surgiram as condições para a produção de cartilhas sobre o alfabeto da língua munduruku e sobre conversações nesse idioma, patrocinado pela FUNAI, com o apoio da Prefeitura de Borba.

Figura 09: capa da cartilha elaborada e publicada em 1992, de autoria de Francisco Cardoso Munduruku.



Fonte: capa da cartilha escaneada.

⁷⁰ Termo muito utilizado na época e ainda hoje. Inclusive foi utilizado também no trabalho de Luciane Moraes de Oliveira. Como já explicitamos, o uso dessa terminologia, atualmente, causa sérios problemas no campo da interpretação, daí a necessidade de substituí-la por revitalização ou promoção.

Nessa cartilha está contido o alfabeto munduruku e sete lições sobre conversas básicas na língua indígena, tais como: wuy kabi'a (bom dia), xipát' tu'en? (você vai bem?), tx+m p+k'un uruk'a be (vou para minha casa).⁷¹ Além disso, cada lição é acompanhada por uma lista de vocabulário em munduruku e sua tradução, em português. Ressaltamos que esse modelo ortográfico deixou de ser adotado atualmente, uma das causas principais dessa mudança foi a adoção do modelo ortográfico dos munduruku do Pará, de maneira que facilitasse um possível processo de revitalização linguística entre os munduruku do Amazonas. Com efeito, no período de produção dessa cartilha, já havia uma proposta de se recorrer aos munduruku do Pará, com intento de eles ajudarem na revitalização da língua, entretanto, essa proposta ficou apenas no plano da vontade. É bem verdade que essa primeira tentativa de promoção da língua materna não prosperou como tinha sido planejado, vindo a ser retomada posteriormente.

Uma segunda tentativa de revitalização da língua munduruku se deu num contexto de luta pela autoafirmação e pela valorização identitária, por meio do projeto Kabia'rá, iniciado em 1999 e concluído em 2002, cujo objetivo era formar professores indígenas. Esse projeto, resultado de reivindicações das próprias lideranças indígenas⁷² e de professores indígenas e não indígenas, pela sua função e repercussão entre os munduruku, pode ser considerado o marco de maior visibilidade no tocante às políticas de valorização identitária e linguística. O projeto⁷³ consistiu basicamente em formar professores para darem aulas nas aldeias, tanto de língua munduruku como de português, incluindo outras matérias. No entanto, como na época já havia poucos falantes na TI Kwatá-Laranjal, cerca de uma dúzia⁷⁴, o ensino da língua munduruku não foi possível em todas as aldeias. O ensino e a aprendizagem adequada da língua munduruku também não foram possíveis no curso de formação de professores devido a

⁷¹ Esse modelo ortográfico do munduruku é o antigo, em que o símbolo “+” representa a vogal média central média baixa [ə] e o símbolo “”” representa uma consoante glotal [ʔ].

⁷² Uma das principais lideranças indígenas que lutaram pela implantação do projeto foi Francisco Cardoso Munduruku, que na época era coordenador da União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé. Atualmente é chefe de posto indígena da FUNAI, com sede no município de Borba.

⁷³ O histórico do projeto pode ser encontrado na Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI), localizada na Secretaria de Educação do Amazonas, bairro Japiim, Manaus.

⁷⁴ Desse quantitativo, oito estão referidos logo na apresentação do livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* (2002), organizado por Clóvis Fernandes de Oliveira. Nesse período, todos os anciãos citados tinham mais de 77 anos. Além desses oito, tínhamos, na época, Cecília, Manduca, Luiza e, mais recentemente, Tereza, o que totaliza doze. Esses são aqueles que ficaram registrados em algum trabalho de pesquisa a que tivemos acesso ou aqueles com quem conseguimos ter contato direto, por meio de entrevistas. Releva destacar que não descartamos a possibilidade da existência de mais falantes além desses. Caso haja, afirmamos o compromisso de registrá-los. Pelo fato de termos encontrado Tereza somente em 26 de setembro de 2016, já no fechamento de nossa dissertação de mestrado, o discurso dessa anciã não compõe o *corpus* de nosso trabalho.

uma série de fatores, um dos quais era a falta de material didático apropriado⁷⁵.

O projeto Kabia'rá resultou na formação de 60 professores munduruku, de 18 aldeias situadas às margens dos rios Canumã, Mapiá e Mari-Mari, no município de Borba (OLIVERIA (org.), 2002, p. 30). Atualmente uma considerável parcela desses professores estudam no *Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku*, da Universidade Federal do Amazonas. Esse curso de licenciatura indígena pode ser considerado, simbolicamente, um terceiro momento em que os munduruku tentam revitalizar sua língua materna⁷⁶.

Uma particularidade desse curso é que ele possibilitou aos professores munduruku do Amazonas estabelecerem contato com os munduruku do Pará, o que implica também uma interação linguística significativa, já que todos do Pará são falantes fluentes da língua munduruku. Essa mobilização toda para a implantação do curso, em sua fase inicial, foi, inclusive, matéria de jornal.

Figura 10: jornal *A Crítica*, em 2011, divulga o cenário e o processo de revitalização linguística dos munduruku do Amazonas.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

⁷⁵ As disciplinas de língua munduruku eram ministradas pelos anciãos da aldeia que dominavam a língua munduruku. Apesar disso, nenhum deles tinha o domínio da escrita, o que dificultava mais ainda a aprendizagem. As outras disciplinas relacionadas à educação escolar eram ministradas pelos professores da SEDUC/AM, os quais não eram indígenas.

⁷⁶ Nesse contexto, devemos entender a língua materna de maneira histórica. Nesse sentido, a língua materna do povo é a língua munduruku, mesmo que eles não a falem mais.

No olho da notícia está a seguinte inscrição: “Alunos da aldeia Kwatá-Laranjal farão interlocução com colegas munduruku da região do rio Cururu, no Pará”. Após quatro anos da divulgação da notícia, os munduruku ainda continuam interagindo no curso, que ocorre de maneira modular, duas vezes ao ano. Isso mostra que a vontade de se revitalizar a língua na região ainda é bastante intensa, sobretudo quando se está na iminência de perder os últimos falantes de uma língua: a língua munduruku do Amazonas.

A propósito do *Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku*, Cristina Borella e Eneida Santos (2011) realizaram um levantamento sociolinguístico a respeito da percepção do povo munduruku, tanto dos professores quanto do restante da população indígena, a respeito da atitude de revitalização da língua munduruku.

Durante o levantamento sociolinguístico, pudemos notar que esta percepção também está presente nos demais moradores das aldeias, pois a grande maioria considera positivo o retorno do uso da língua Mundurukú pela comunidade, entretanto, estes não se incluem como agentes deste processo, delegando ou à escola, ou ao professor a responsabilidade da comunidade voltar a falar a língua em questão (2011, p. 220).

As duas pesquisadoras também citaram no início do trabalho, como epígrafe, a fala de um professor, Adalberto Beleza, manifestada em forma de poema:

“Hoje nós do Mari-Mari e Kwatá
Juntos lutamos para nosso idioma
Revitalizar contamos com a ajuda
Do nossos parentes do Pará (...)”⁷⁷

O contato estabelecido entre os munduruku do Amazonas e os do Pará ainda é uma experiência recente e inédita na história de ambos os povos. Não se pode prever o resultado desse primeiro diálogo, mas podemos vislumbrar possibilidades de ações positivas para uma política de interação e trocas de experiências culturais, as quais são compartilhadas com os alunos, quando do retorno dos professores às aldeias.

Por uma perspectiva mais cética, talvez a revitalização linguística entre os munduruku do Amazonas, a partir dos últimos falantes da língua nativa, seja um projeto quase impossível, levando em consideração que os últimos falantes não têm mais

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 217.

condições de transmitir à sua descendência os conhecimentos linguísticos, justamente por conta das situações delicadas de saúde oriundas da idade avançada. A despeito dessa perspectiva, é bem possível a construção de uma história da língua munduruku, uma das propostas sobre a qual se assenta esta reflexão. Assim como se estuda a história de uma língua que não é mais falada, dentre elas o latim ou o tupi, por exemplo, assim também podemos estudar a língua munduruku como um fato social e histórico do povo que um dia foi falante dessa língua de tronco tupi.

Atualmente há professores que ministram aulas de língua munduruku nas escolas das aldeias, no entanto, o conteúdo dessas aulas são apenas palavras desprendidas de um contexto sintático (por exemplo), ou frases curtas, tais como *kabia* (bom dia), *wuykabiog* (boa noite), *xipat'tu'en?* (como vai você?) etc. É, na verdade, o mesmo conteúdo exposto na cartilha produzida por Francisco Cardoso Munduruku, complementado com as experiências adquiridas no curso de formação de professores indígenas da UFAM. Embora o ensino de língua munduruku nessas escolas seja dificultado por uma série de fatores: professores não falantes dessa língua, falta de material didático, falta de remuneração adequada, a atitude linguística e as ações para a promoção linguístico-cultural é uma realidade presente nas comunidades, e isso não pode ser ignorado na construção de um cenário etnolinguístico.

Destarte, podemos visualizar o cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas, tanto no plano das propensões quanto no plano das ações realizadas no tocante ao processo de promoção e revitalização linguística. Essas ações não deixam de ecoar como um discurso de resistência legitimado por uma política de identidade que se inventa e reinventa na história desse povo. Embora possa haver perspectivas céticas quanto ao processo de revitalização, as ações estão em andamento na história, e não cabe a este trabalho um julgamento definitivo sobre o futuro da língua munduruku no Amazonas, cabe sim uma análise sobre o desdobramento de sua história até o presente momento.

CAPÍTULO III

HABITUS, DIALOGISMO E INVENÇÃO CULTURAL NO CAMPO DISCURSIVO

Como já havíamos introduzido na seção 1.4, neste capítulo discorreremos sobre a pertinência dos conceitos para uma abordagem etnolinguística e, além disso, faremos a análise do *corpus*, constituído de dez entrevistas, nas quais os discursos ecoam e se projetam no cenário das práticas linguísticas, sociais e culturais do povo munduruku. Nesse sentido, adotamos a abordagem de Eugenio Coseriu, cujo ponto de vista metodológico é sobretudo pertinente à conjugação de teorias alinhadas com as propostas de uma análise etnolinguística. No artigo intitulado *Fundamentos e tarefas da sócio e da etnolinguística* (1990), Coseriu estabelece três planos da Etnolinguística: a etnolinguística do falar em geral; a etnolinguística das línguas e a etnolinguística dos discursos. É bem verdade que, em certa medida, esses planos podem estar imbricados, embora, dependendo do ponto de vista, um plano predomine em uma análise. No nosso caso, o que predominará é justamente a etnolinguística dos discursos, sendo seu objeto “o estudo dos tipos e da estrutura peculiar dos discursos tradicionais específicos duma cultura” (p. 30). Que fique claro que a perspectiva de Coseriu constitui apenas um ponto de partida que amalgama a relação teórica entre o *habitus*, o dialogismo e a invenção cultural. Tal relação será explicitada tanto pelo discurso analisado (dos anciãos) quanto pelo discurso que analisa (do pesquisador), levando sempre em consideração, ainda na esteira de Coseriu, que “um discurso é um fato *semiótico*” (2010, p. 73), devendo, portanto, passar por uma hermenêutica do sentido.

Essa hermenêutica necessitará, com efeito, do *habitus*, enquanto dispositivo teórico da sociologia bourdieusiana, para identificar e caracterizar as distinções práticas e simbólicas manifestadas no contexto das relações discursivas e interdiscursivas. Identificando essas distinções, é possível visualizar a particularidade de cada esquema de percepção, dentro daquilo que Bourdieu denomina de “sistema das condições” ou “sistema de diferenças” (2013, p. 164). O que procuramos explorar, dentro desse sistema de diferenças, é a maneira pela qual o dialogismo, um dos princípios teóricos fundamentais de Bakhtin, está disposto no discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, já que “a orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso” (2002, p. 88). Se por um lado essa dialogicidade possui um

caráter universal, por outro, possui propriedades intrínsecas particulares, correspondentes ao *habitus* de cada manifestação etnolinguística e, por conseguinte, discursiva, delineadas no centro do campo político. Uma particularidade inscrita nesse dialogismo é aquilo que interpretamos, à luz da antropologia de Roy Wagner, como invenção discursiva enquanto estratégia de perpetuação de uma prática, de um *habitus*, de maneira a corresponder às coerções sociopolíticas e à necessidade da manutenção desse mesmo *habitus*.

3.1 O *habitus* bourdieusiano

Antes de falarmos do *habitus* propriamente discursivo, é necessário que se esboce um panorama geral a respeito deste conceito e de seu arranjo dentro dos esquemas de percepção próprios do campo social⁷⁸, ou da sociologia enquanto disciplina, com o objetivo de o direcionarmos para uma abordagem de grupos sociais específicos, no âmbito etnolinguístico. Essa especificidade nos remete exatamente aos munduruku do Amazonas, em torno dos quais paira um discurso estruturante, cujo poder simbólico, por conseguinte, ideológico, ao mesmo tempo em que resulta de um *habitus* discursivo, também não deixa de consagrá-lo pela sua natureza persuasiva, transfigurada em um consenso (BOURDIEU, 1989, p. 8).

A propósito do conceito de *habitus*, Bourdieu, no terceiro capítulo de *O poder simbólico* (1989), intitulado “A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo”, traça uma retrospectiva a respeito desse dispositivo teórico, argumentando que esse conceito, o de *habitus*, constituía uma reação contra o modelo estruturalista então dominante nas universidades, herança da linguística de Ferdinand de Saussure, da qual a antropologia de Claude Lévi-Strauss é caudatária. Bourdieu arremata dizendo que ele próprio acaba empreendendo uma “estratégia prática do *habitus* científico”⁷⁹. Estratégia essa utilizada de maneira a não anular os agentes inscritos no interior das construções sociais práticas, como o fizeram os modelos científicos objetivistas. E não pensemos que o sociólogo francês cunhou o termo, ele esclarece que retomou esta terminologia da filosofia grega, mais precisamente da noção aristotélica de *hexis*⁸⁰ (disposição), convertida pela

⁷⁸ Lembremos, evocando o linguista Louis-Jean Calvet, que “as línguas não existem sem as pessoas que as falam, e a história de uma língua é a história de seus falantes” (2002, p. 12). Da mesma forma que Calvet se referiu às línguas, também podemos nos referir aos discursos, pois também os discursos não se realizam sem os agentes que os produzem e os reproduzem.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 62.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 61.

escolástica em *habitus*, reativada por Bourdieu enquanto um princípio unificador de concepções epistemológicas, e ao mesmo tempo que unifica, pode romper com tradições que há muito monopolizaram o campo do fazer científico.

Em *Coisas ditas* (2004), assim como em *Economia das trocas simbólicas* (2007), Bourdieu faz uma analogia daquilo que ele concebe como *habitus gerador* ao modelo da gramática gerativa, de Noam Chomsky⁸¹, ressaltando uma diferença, que consiste na disposição adquirida pela experiência, deixando transparecer a recusa do sociólogo em aceitar a ideia dos universais, o que poderia implicar, por conseguinte, na aceitação das estruturas abstratas e num modelo baseado em um sistema de regras, próprias da visão estruturalista. Há sim um sistema gerador, mas ele não está baseado num conjunto de regras, mas sim de estratégias, podendo, com efeito, sofrer variação espacial, social e temporal. Esse sistema gerador, impulsionado por estratégias, é a base da relação inscrita nos diversos campos da atuação humana, além disso, é “o que permite gerar uma infinidade de ‘lances’ adaptados à infinidade de situações possíveis, que nenhuma regra, por mais complexa que seja, pode prever” (BOURDIEU, 2004, p. 21). Ainda segundo o paradigma bourdieusiano, “este *habitus* poderia ser definido, por analogia com a ‘gramática generativa’ de Noam Chomsky, como o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as ações característicos de uma cultura, e somente esses” (BOURDIEU, 2007, p. 349).

Em *Economia das trocas lingüísticas* (1996), Bourdieu trata mais especificamente do *habitus* lingüístico, à luz da *reflexividade reflexa*, proposta já mencionada na subseção 1.1.2, quando tratamos das entrevistas enquanto instrumentos de coleta de dados. Isto é, para além de uma reflexão sobre a natureza do objeto e de como analisá-lo, também delibera a respeito da própria ciência, tanto lingüística quanto sociológica. O subtítulo do seu livro: *o que falar quer dizer* vai justamente responder questões importantes quanto à característica do discurso científico, advertindo que não foi uma investida produtiva a construção de uma ciência social baseada nos postulados da lingüística estrutural, não deixando de ressaltar a importância do *Curso de Lingüística Geral* (2006)⁸², de Ferdinand de Saussure. Ocorre que, consoante Bourdieu⁸³, linguistas e sociólogos, mais especificamente, não levaram a sério – ou não compreenderam como deveriam – o vislumbre de Saussure quanto à relação da

⁸¹ Ver *Estruturas sintáticas* (2015), no qual Chomsky expressa seu modelo de gramática gerativa.

⁸² A primeira publicação do livro é de 1916, três anos após a morte de Saussure e quatorze anos antes do nascimento de Bourdieu.

⁸³ *Ibidem.*, 17-19.

Linguística com as outras ciências e, o que é mais grave, sob à ilusão de uma ciência objetivista, acabaram por negligenciar o fator social da linguagem e da língua, embora Saussure tenha enfatizado, confirmando a tese de Willian Whitney (1826-1894), a língua enquanto instituição social (SAUSSURE, 2006, p. 17).

Uma das primeiras ciências a cair nessa tentativa estruturalista foi a antropologia de Lévi-Strauss, cujas bases: etnografia e etnologia, na época de Saussure, ainda não estavam definidas, cabendo essa tarefa ao antropólogo francês, que a propósito da linguística estruturalista, afirma ser de grande relevância para o desenvolvimento das ciências sociais, como consta em *Antropologia estrutural*.

No conjunto das ciências sociais ao qual pertence indiscutivelmente, a linguística ocupa, entretanto, um lugar excepcional: ela não é uma ciência social como as outras, mas a que, de há muito, realizou os maiores progressos: a única, sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência e que chegou, ao mesmo tempo, a formular um método positivo e a conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise. Esta situação privilegiada acarreta algumas dependências: o linguista verá muitas vezes pesquisadores provenientes de disciplinas vizinhas, mas diferentes, se inspirarem em seu exemplo e tentar seguir seu caminho (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 45).

É sobre esse método positivo que Bourdieu move suas inquietações, método esse mascarado pela *ilusão* cientificista, interessada numa proposta de apreensão dos fatos por meio de construções mentais abstratas, com intento de se adequar, consciente ou inconscientemente, ao sentido do jogo, aos interesses do estruturalismo, oriundo da linguística saussuriana. Lévi-Strauss deixa clara essa relação de cumplicidade e de dependência epistemológica, estimulada pela *ilusão*, concebida como “essa relação encantada com um jogo que é produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social” (BOURDIEU, 1996b, p. 139-140). Não se pode deixar de notar que Bourdieu constrói sua crítica, amparada por esses dispositivos teóricos, não apenas para entender e explicar os fatos que se apresentam ao cientista, ou ao sociólogo, mas também para romper com esses mesmos postulados. Daí a ideia de se desenvolver uma sociologia da sociologia, a crítica da crítica. Com efeito, é bastante válido, portanto, pensarmos a Linguística, a Antropologia e a própria Sociologia com base na empresa de Bourdieu, à luz do conceito de *habitus* e de *ilusão*.

Assim como retomou o conceito de *habitus* dos escolásticos, Bourdieu lança mão da terminologia *ilusão*, cuja introdução teórica no campo das ciências sociais é atribuída ao neerlandês Johan Huizinga (2002), sendo ampliado, posteriormente, pelo

sociólogo francês, em sua obra *Razões práticas: sobre a teoria da ação*, na qual reflete sobre as relações entre as disposições incorporadas dentro do campo (político, científico, religioso etc), onde as forças simbólicas entram em ação. *Habitus* e *ilusão* são ferramentas teóricas indissociáveis, pois, sendo o *habitus* um conjunto de propensões duráveis, acaba por exercer o princípio gerador do jogo, da *ilusão*, e ao mesmo tempo em que a gera, é mantido pelo sentido da *ilusão*. Sob essa perspectiva, procuramos avaliar nosso próprio campo de visão científica, já que reconhecemos nossas limitações e a necessidade de se aperfeiçoar a visão sobre os objetos e os agentes sociais, para os quais direcionamos nossas análises.

Saindo dessas considerações que Bourdieu investe aos modelos científicos reducionistas, para o qual projeta sua crítica da crítica, passamos a discorrer, doravante, sobre o *habitus* incorporado pelos agentes sociais, aqueles que não dispõem de saberes teóricos – consagrados pelo recebimento do diploma – embora os manifestem em suas práticas. Podemos afirmar que apenas os professores indígenas⁸⁴, categoria recente nas aldeias, é que dispõem do capital acadêmico. Nesse sentido, o *habitus* bourdieusiano esclarecerá como os agentes estão dispostos no plano das realizações sociais e culturais, do qual faz parte o grupo dos professores munduruku, sendo a língua e a linguagem um dos traços de distinção desse plano, produzidos e reproduzidos de maneira mais ou menos inconsciente, já que os atos livres da consciência, uma vez incorporados, passam para o nível do inconsciente, como a própria reprodução do discurso de revitalização linguística, que se estabeleceu no imaginário do povo munduruku do Amazonas, passando ao estado de rito pedagógico, mas esse rito, como demonstraremos, exerce um poder simbólico de resistência dentro do campo político. Bourdieu denomina esse processo de incorporação e consagração de *rito de instituição* (1996b, p. 116), princípio que revela a ação dos munduruku diante da língua que os consagra no plano da história.

Em nosso trabalho de graduação, defendido no final de 2014, apresentamos, de maneira parcial, como ocorre esse rito de instituição, nesse caso, no campo do discurso. Nosso corpus contou com entrevistas de professores indígenas e de seus trabalhos de conclusão de curso, dos quais selecionamos partes que evocavam o discurso dos anciãos

⁸⁴ Fazemos referência especificamente aos professores que se formaram, em 2014, pelo *Programa de Pedagogia Intercultural*, elaborado e executado pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), e o *Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku*, previsto para terminar em 2016, promovido pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Nessa última década o povo munduruku do Amazonas, assim como muitos povos indígenas do Brasil, viu a ascensão dessa nova classe surgir nas aldeias: a de professores com titulação acadêmica. Antes disso havia sim professores, mas em sua maioria apenas com o ensino fundamental ou médio. Isso não quer dizer que não haja mais professores com ensino fundamental o médio atuando nas aldeias, ocorre que esse número vem sendo reduzido.

das aldeias, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. A pesquisa mostrou que esse ritual, inscrito no espaço acadêmico, é uma prática que se tornou incorporada tanto pelo grupo de professores quanto pelo grupo que eles conseguem cativar, isto é, fazer crer que esse discurso de revitalização linguística é legítimo. É claro que não deixamos de levar em consideração que o *habitus*, propensões que se estruturam no corpo, não deixa de estar sob uma força ideológica, sugerindo, por meio da *ilusio*, um direcionamento social, cultural e etnolinguístico compatível com as estratégias de resistência dos munduruku.

Em *Meditações pascalianas* (2001), Bourdieu faz um apanhado de toda a sua obra, retomando conceitos e os explicitando, como o faz com as noções de *habitus*, *ilusio* e também de estratégia. Esta última se adéqua sobremodo aos nossos propósitos de deslindar o discurso como um ato de resistência de um grupo social, instituído por meio de estruturas estruturantes e estruturas estruturadas, numa rede de relações de poder que caracterizam o embate no campo político. Essa é mais uma noção que rompe com o paradigma estruturalista⁸⁵. É uma noção que coloca o agente no centro do jogo social, no tempo das construções históricas e ideológicas.

As estratégias orientadas pelo sentido do jogo constituem antecipações práticas das tendências imanentes do campo, jamais enunciadas sob forma de previsões explícitas, menos ainda de normas ou regras de conduta – mormente nos campos em que as estratégias mais eficazes são aquelas que aparecem como as mais desinteressadas. O jogo, que suscita e supõe ao mesmo tempo o investimento no jogo, o interesse pelo jogo, produz o porvir para aquele que tem alguma coisa a esperar do jogo. Inversamente, o investimento ou interesse, que supõe a posse de um *habitus* e de um capital capaz de lhe assegurar um mínimo de ganhos, é o que faz entrar no jogo, e no tempo que lhe é próprio, ou seja, o porvir e as urgências que lhe são inerentes (BOURDIEU, 2001, p. 259).

Essas antecipações instituídas pelo sentido da *ilusio* transparecem nas práticas sociais, institucionais e enunciativas do grupo social. Basta recorrermos à gênese do discurso de revitalização linguística entre os munduruku para visualizarmos a propensão discursiva como uma disposição do passado, passado este tornado presente, atendendo uma necessidade que se antecipa ao porvir. Essa relação do agente com o *habitus* e com o campo social é que engendra a experiência no tempo, tomado aqui não no sentido do tempo “dos relógios” ou “tempo da ciência”, anterior e exterior à prática, conforme

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 77-78.

Bourdieu⁸⁶, mas sim de um tempo construído pela própria prática. Daí a ideia de um agente atuante no interior do campo, “mostrando que a prática não está no tempo, mas que ela faz o tempo (o tempo propriamente humano, em oposição ao tempo biológico ou astronômico)”⁸⁷. A estratégia, com efeito, deriva desse interesse pelo jogo, no qual os agentes, consciente ou inconscientemente, investirão o capital adquirido ao longo dos movimentos históricos, movimentos de relações de poder, emergidos das contradições sócio-históricas. Um exemplo ilustrativo desses movimentos é o próprio movimento indígena organizado, consolidado no Brasil entre as décadas de 1970 e 1980 (LUCIANO, 2006, p. 19). Assim como houve, nesse período, a criação e fortalecimento das organizações, a conquista de direitos historicamente negados aos indígenas, inclusive um capítulo, na Constituição brasileira, dedicada ao direito dos povos indígenas, também houve a autoafirmação dos povos, a valorização da identidade indígena, por conseguinte, a vontade de querer assumir a identidade indígena. Tudo isso repercutindo nos vários campos da atividade prática, inclusive dentro das próprias universidades, quando vemos um indígena se apropriando do capital acadêmico, a fim de investigar traços de sua cultura, ou mesmo de promover políticas afirmativas para seu povo. Eis aí o sentido do jogo social, arquitetado pelo interesse em garantir o mínimo de ganhos por meio de estratégias elaboradas à necessidade do próprio jogo.

3.2 O *habitus* discursivo

Embora se tenha estabelecido uma ciência da língua com base em suas características internas, “a língua só é criada em vista do discurso”, como afirma o Saussure de *Escritos de Linguística Geral* (2012, p. 237). É bem verdade que apesar de lançar tal proposição numa parte do livro denominado “notas sobre o discurso”, constituído apenas de uma página, não aprofunda o debate sobre a natureza do discurso e o que nele pode estar implicado. No entanto, só o fato de dizer que a língua é criada em vista do discurso já desloca as atenções de uma linguística da língua para uma linguística do discurso. Aqui também poderia caber outras designações, como uma sociologia do discurso, uma antropologia do discurso, ou mesmo uma filosofia do discurso, consagrada como uma filosofia da linguagem, à maneira de Mikhail Bakhtin, para o qual o discurso é definido como a “língua em sua integridade concreta e viva”

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 253.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 253.

(2015, p. 207). É nessa noção de discurso que nos apoiaremos para empreendermos a análise dos enunciados constituintes do discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, já que ela se coaduna com uma proposta segundo a qual o discurso é um fenômeno social complexo e que nasce a partir do diálogo com outros discursos e de suas condições de instituição e de consagração.

Certamente Bourdieu não chegou a ler o *Escritos de Linguística Geral*⁸⁸ – uma compilação de textos encontrados em 1996, na antiga residência da família de Saussure, em Genebra – mas o ponto de vista segundo o qual a língua só é criada pelo discurso é evidente em suas reflexões, assim como o é em Bakhtin, o que acaba aproximando concepções que outrora estabeleciam relações incisivamente divergentes em torno do verdadeiro objeto da Linguística: a língua. É válida essa relação para mostrarmos o quanto pode ser produtivo olharmos um aspecto da linguagem sob o ponto de vista das “ciências conexas” e também para não ignorarmos o fato de que Saussure já incluía, ainda que não tenha dado ênfase a isso, o fator social da língua. O que Bourdieu e Bakhtin fazem, bem como uma pletora de linguistas, sociólogos e antropólogos é dar continuidade à segunda face do empreendimento de Saussure⁸⁹, que é, a nosso ver, estabelecer a relação entre os esquemas de ordenamento da língua enquanto estrutura gerada no corpo e na mente (sintaxe, léxico, dialetos etc) e as relações sociais e culturais incorporadas, ambas tendo como base de constituição o *habitus*.

Bourdieu utiliza a terminologia “*habitus* linguístico” para se referir à forma de produção, incorporação e reprodução das práticas linguísticas, o que, de certa forma, pode ser designado como um *habitus* discursivo, tendo em vista que essas práticas linguísticas se manifestam pelo discurso e que este é definido como a língua concreta e viva. Temos, portanto, a visão de Saussure⁹⁰ e de Bakhtin amalgamadas por uma concepção de discurso que inclui tanto as estruturas internas da língua quanto sua

⁸⁸ Bourdieu faleceu no mesmo ano em que a obra foi lançada, em 2002, na França.

⁸⁹ Saussure propõe a Semiologia como ciência geral do signo linguístico, ou melhor, “de uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social” e que caberia ao psicólogo “determinar o lugar exato da Semiologia” (SAUSSURE, 2006, 24). Com efeito, é bem verdade que nos dias de hoje, não só os psicólogos recorrem aos signos, enunciados ou discursos para apreender, entender e explicar um fenômeno psicossocial, cultural e etc., mas também antropólogos, sociólogos, filósofos entre outros, cada qual enfatizando um aspecto da linguagem pertinente aos interesses de sua ciência. O vislumbre em direção a uma ciência que estude a vida dos signos ganhou eco nas outras ciências, para as quais também interessa a vida dos signos linguísticos, ora convertidos em enunciados, ora em discursos.

⁹⁰ Insistimos em aproximar Saussure por entendermos que a base sobre a qual assentamos nossas reflexões incluem os signos linguísticos, e que estes mesmo signos são ideológicos e se realizam no discurso. Ocorre que não era o objetivo de Saussure – por vários motivos – empreender uma ciência que tivesse como ponto fulcral a relação entre a língua (sistema de signos), sociedade e cultura. Esse papel viria a ser reivindicado, posteriormente, por outros campos de abordagem: a sociolinguística, a etnolinguística, as análises de discursos, a sociologia bourdieusiana etc.

natureza social, e esse amálgama é justamente o *habitus* discursivo.

Nosso propósito, com a adoção do *habitus* discursivo, é estabelecermos o ponto de convergência entre a natureza dialógica do discurso e sua invenção enquanto estratégia de legitimação discursiva. Nesse caso, Bourdieu deslinda as variáveis implicadas no *habitus* linguístico – por conseguinte, discursivo – levando em consideração a influência que o mercado linguístico exerce no processo de constituição das práticas discursivas, sobre a qual se projeta uma economia das trocas linguísticas.

Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas (interesse expressivo), definida ao mesmo tempo como capacidade linguística de engendramento infinito de discursos gramaticalmente conformes e como capacidade social que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada; do outro, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas. (BOURDIEU, 1996a, p. 24).

Essa propensão de que fala Bourdieu consiste na apropriação de um discurso a um contexto, um discurso apropriado⁹¹ ao mercado linguístico, este constituído pelas trocas linguísticas e simbólicas dentro do campo, e, de maneira mais estrita, do campo político. Assim como há as variações linguísticas, também há as variações discursivas, que dependem das condições de produção para serem acionadas. Saber utilizar essas variações discursivas dentro do mercado é o que caracteriza a competência discursiva do agente social. Aqui podemos falar, à luz de Bourdieu⁹², em competência legítima, aquela mesma de que se valem os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, cujo discurso valoriza-se na medida em que o capital linguístico se torna uma ferramenta de estratégia no cenário político. Isto é, para além de uma necessidade de apreensão desse capital cultural e histórico por parte de determinado segmento do povo munduruku (sobretudo o segmento que trabalha no campo da educação), há a inclinação de tornar esse capital uma ferramenta de resistência, adequando-o a um contexto de valorização cultural, à exigência de uma política de ressignificação. Arrematando essa concepção das disposições estratégicas exigidas pelo mercado, “somente se consegue salvar o *valor* da competência sob a condição de salvar o mercado, ou seja, o conjunto

⁹¹ Essa noção de discurso apropriado é desenvolvida por Eugênio Coseriu (2010, p. 141), a propósito de Aristóteles. A despeito disso, nos restringiremos a falar de apropriação nos termos de Bourdieu, nos termos do *habitus* discursivo.

⁹² *Ibidem.*, p. 42.

das condições políticas e sociais de produção dos produtores-consumidores”⁹³. Destarte, se de um lado nós temos o discurso dos anciãos, dos legítimos produtores do discurso ancestral, de outro temos os professores, lideranças e outros representantes do povo indígena que necessitam da incorporação dos discursos ancestrais para legitimar sua luta no jogo político das identidades, esses agentes constituem, portanto, um outro polo do ritual discursivo ou dialógico. É bem verdade que existem outros polos: academia⁹⁴, secretarias de educação⁹⁵, escritores⁹⁶ (especificamente os indígenas) etc.

Para explicitarmos um contexto em que o discurso ancestral precisa ser acionado, por ocasião de sanções e de censuras específicas, valemo-nos de um exemplo extremo de coerção, embora comum, no ambiente acadêmico e também fora dele. Assim, quando um indígena, de maneira geral, se vê diante de um suposto discurso⁹⁷ científico anacrônico, segundo o qual os indígenas precisam parecer⁹⁸ indígenas para serem estudados, caso não o pareçam, perdem a legitimidade no campo da *ilusão* acadêmica, acabam por aderir ao discurso dominante, o discurso que censura as outras possibilidades do dizer, ou as outras possibilidades de inventar e reinventar um discurso. Não estamos dizendo que esse discurso anacrônico é inapropriado enquanto estratégia (estratégia engendrada na esteira da tradição estruturalista), e sim que ele exerce uma forma de ofuscamento de outra concepção: o de discurso em movimento, em constante mudança, uma invenção discursiva, invenção que se tornou *habitus*. Destarte, se por um lado temos uma noção de discurso anacrônico, ainda hoje utilizada à luz da tradição estruturalista, por outro temos uma noção de discurso prático, dotado de um capital simbólico, dinâmico, e que precisa se ressignificar às condições do mercado discursivo, para poder continuar vivo. A noção anacrônica implica olhar a cultura sem um agente atuante, situado à margem da estrutura social e cultural. Nesse caso, o indígena seria apenas um simples traço cultural ocupando um lugar estático dentro da

⁹³ *Ibidem.*, p. 44.

⁹⁴ Na Universidade Federal do Amazonas há o Departamento de Educação Escolar Indígena (DEEI), no qual, atualmente (2016), uma turma munduruku (tanto os do Amazonas quanto os do Pará) está terminando o último período do *Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas*. Na Universidade do Estado do Amazonas foi criado Programa de Pedagogia Intercultural, cujo objetivo inicial foi formar professores indígenas. O Programa, realizado como uma licenciatura, concluiu o último período em 2014.

⁹⁵ Dentro da Secretaria Estadual de Educação e Qualidade de Ensino há a Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI), que trata das políticas de fomento à educação escolar indígena.

⁹⁶ Atualmente, no Brasil, está havendo um acentuado movimento de produção literária indígena. Tal produção está baseada, predominantemente, no discurso dos ancestrais.

⁹⁷ Esse discurso, muitas vezes não aparece de maneira explícita, clara, mas ele é sugerido.

⁹⁸ Parecer indígena implica falar a língua nativa, apresentar as características fenotípicas, saber traços da cultura, como mitos, danças, técnicas de caça e pesca, utilizar pinturas, cocar etc.

cultura, ou uma simples peça de xadrez no tabuleiro. E é preciso estabelecer essas distinções no plano das concepções teóricas, de maneira que não reproduzamos uma análise incompatível com a dinâmica do campo discursivo, no qual o agente, dotado de *habitus*, é a figura central, em torno do qual atuam forças centrípetas e centrífugas, a depender de sua relação com a economia das trocas discursivas.

Nesse sentido, de acordo com uma proposta teórica de construção discursiva dinâmica, os estereótipos criados sobre os indígenas e entre eles próprios convertem-se em uma manifestação simbólica do passado no presente, ações práticas reinventadas e legitimadas por um poder simbólico concentrado numa investitura alegórica, que por sua vez acaba atuando como estratégia de resistência. Releva destacar que a *alegoria* é um conceito antropológico que “normalmente denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se refere a outro padrão de idéias ou eventos. Ela é uma representação que ‘interpreta’ a si mesma” (CLIFFORD, 2008, p. 61). Embora James Clifford estivesse se referindo a uma escrita etnográfica, tomaremos as próprias práticas dos munduruku, os quais, em determinados contextos, atuam no presente tomando como referência as características do passado. E quando pensamos nos termos do *habitus* discursivo, essa estratégia de tornar o passado presente possui uma eficácia prática e simbólica bastante significativa dentro dos campos de produção do discurso. Reiteramos que essas atitudes adotadas pelos próprios munduruku são ações dinâmicas e necessárias ao fortalecimento de suas políticas de ressignificação identitária, realizadas de maneira mais ou menos inconsciente dentro do campo.

3.3 O campo em Bourdieu e em Bakhtin

Pensar o *habitus* discursivo implica, como já mencionamos parcialmente, pensar um campo no qual ele possa atuar, e sobre a noção de campo, Bourdieu e Bakhtin apresentam visões análogas quanto a sua caracterização, imprescindível para entendermos o funcionamento do *habitus* discursivo nos vários contextos de uso. Não adentraremos em uma genealogia do conceito de campo, embora a consideremos, no cenário discursivo, de grande contribuição para uma análise circunspecta das inclinações enunciativas – vale sim fazer uma genealogia do campo enquanto circunscrição prática de atos enunciativos. Julgamos pertinente, apenas, uma breve definição do conceito, tendo em vista que essa genealogia já fora feita, tanto por Bourdieu, no terceiro capítulo de *O poder simbólico*, quanto por Bakhtin, que, em várias

obras, ao lado do termo campo, utiliza a sinonímia esfera, a depender dos tradutores. Sheila Grillo, uma das tradutoras de Bakhtin, no Brasil, esclarece a compatibilidade desses termos, ressaltando que a terminologia esfera é mais adequada quando estamos nos referindo ao chamado Círculo de Bakhtin, apesar de haver “oscilações terminológicas nas traduções brasileiras” (2006, p. 156). Ainda segundo Sheila Grillo, a propósito de Bakhtin e Bourdieu, “os conceitos de esfera e de campo testemunham a atenção à diversidade das manifestações culturais presentes nas duas obras”.⁹⁹ É justamente essa diversidade que leva Bourdieu e Bakhtin a caracterizarem o campo/esfera como um espaço dinâmico e heteróclito.

Para o sociólogo francês, os campos podem ser definidos como “‘mundos’ relativamente autônomos” (2004, p. 93), isto é, não estão completamente condicionados pelo meio de sua produção, mas também não estão completamente livres para atuarem no processo de instituição discursiva. Essa ideia de mundos relativamente autônomos é compatível com a empresa de Bakhtin, para o qual “cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados” (2003, p. 262). Dependendo do campo em que o enunciado é produzido, ele terá, portanto, configurações particulares, refratando as propensões e modelando formas de manifestações discursivas por meio dos enunciados, estes, entendidos à luz de Bakhtin¹⁰⁰, como a unidade da comunicação discursiva, os quais exercerão uma força dentro do campo (político, acadêmico, educacional, cultural, literário etc), sob a forma de gêneros do discurso. E a propósito do campo acadêmico, dentro do qual se insere essa investigação etnolinguística, o tipo de enunciado que utilizaremos para o desenvolvimento de nossa reflexão é a entrevista, gênero textual constituído de turnos e de palavras substancialmente significativas enquanto signos ideológicos. Assim, entenderemos cada entrevista como um enunciado que, em um primeiro momento, apresentava-se como um gênero primário (a entrevista aberta), convertendo-se, posteriormente, em um gênero secundário (transcrição ortográfica das falas dos entrevistados, que passou a constituir o *corpus* desta dissertação de mestrado).

Nesse processo de aproximação entre a sociologia de Bourdieu e a filosofia da linguagem de Bakhtin há que se destacar a contribuição de William Hanks (2008), linguista e antropólogo norte-americano que explorou sobremodo a língua como prática social, tendo como base teórica de sua análise as propostas de *habitus*, campo e os

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 156.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 276.

gêneros do discurso. Sua obra nos serviu de referência na compreensão dos dêiticos, fundamental para entendermos o posicionamento dos agentes sociais nas malhas da ação discursiva. Vislumbrando a fértil relação entre a sociologia da prática de Bourdieu e a filosofia da linguagem de Bakhtin, Hanks conclui que:

Bourdieu [...] estabelece uma diferenciação similar entre *habitus* e eventos objetivos. O primeiro é ‘um sistema de disposições permanentes e intercambiáveis... uma matriz de percepção, apreciação e ação’. Corresponde às formas e artifícios discursivos convencionais de Bakhtin, os quais possuem um potencial funcional inerente, mas uma força comunicativa somente quando usados. O ‘evento objetivo’ bourdiesiano é a ocorrência situada e real em que o sistema é realizado, a qual ‘requer, ou exige, uma resposta específica’. Para uma teoria dos gêneros discursivos, os ‘eventos objetivos’ desenvolvem-se no curso dos processos de produção e recepção nos¹⁰¹ interior dos quais os gêneros se constituem ao mesmo tempo como produtos da ação e instrumentos para ela.¹⁰²

Com efeito, Hanks une as duas perspectivas para argumentar que as práticas discursivas atuam responsivamente dentro do campo, e atuar responsivamente implica a presença daquele que fala e daquele que ouve, sempre tendo em vista o caráter objetivo e prático do processo de produção e recepção dos discursos. No nosso caso, estamos diante do discurso da ancestralidade, exercendo uma atividade responsiva diante dele. Embora possamos estar sob a ilusão de um discurso imparcial: o discurso científico, nós também temos uma parcela de responsabilidade ao interpretar esse discurso dentro do campo acadêmico, o que pressupõe uma tomada de posição. De outro lado temos outros receptores, como aquelas instituições e agentes sociais que já citamos no final da seção 3.2 (secretarias, professores, escritores etc.), que se utilizam do discurso ancestral como estratégia de resistência.

O evento objetivo também é evidente no diálogo estabelecido entre as vozes do passado e as vozes do presente, entre um passado de negação e um presente de afirmação discursiva. Isto é, a título de exemplificação, quando Cecília, uma das entrevistadas, utiliza o termo “gíria” para se referir à língua munduruku, está reproduzindo uma designação incorporada no passado, por forças de coações estigmatizantes, em um momento em que vários povos indígenas do Brasil foram proibidos de falarem suas línguas. Todo esse processo ocorreu e ocorre dentro do campo político – no qual se inclui os usos linguísticos e languageiros –, e dentro dele as minorias sociais, uma das quais são os indígenas, estão quase sempre vulneráveis ao

¹⁰¹ Mantemos esta flexão por fidelidade ao texto original, mesmo estando incorreta.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 84.

poder de persuasão do discurso dominante. Logo se percebe que as estruturas estruturadas e as estruturas estruturantes atuam ininterruptamente dentro do campo, no qual o dialogismo está inscrito sob a forma de discursos corporificados: uns rechaçados¹⁰³, outros consagrados pelo poder simbólico¹⁰⁴. Numa perspectiva bakhtiniana, o dialogismo se manifesta nos gêneros dos discursos, tanto primários quanto secundários, em torno dos quais a subjetividade ganha um papel de destaque. É nesse sentido que Hanks se refere à atuação do agente utilizando a expressão “engajamento no campo”¹⁰⁵, pois ele deve desenvolver um papel no qual possa exercer sua autoridade responsiva, seu dialogismo, coordenado por características comuns do campo: “o espaço de posições, o processo histórico de sua ocupação, os valores em jogo, as trajetórias das carreiras dos agentes e o *habitus* assumido pelo engajamento no campo”¹⁰⁶.

3.4 O dialogismo bakhtiniano

A responsividade discursiva constitui um pilar fundamental no processo dialógico inscrito na história dos atores sociais: aqueles que ouvem, falam, ouvem novamente, replicando os enunciados numa sequência cuja regularidade obedece aos padrões de produção e reprodução do campo sociocultural e político. Essa atividade responsiva implica justamente um conjunto de disposições incorporado: o *habitus* discursivo, princípio gerador das propensões que mantêm o diálogo entre as vozes do discurso. Nesse sentido, tendo em vista que a unidade da comunicação discursiva é o enunciado, Bakhtin atribui a este a propriedade responsiva, argumentando que “os limites de cada enunciado concreto como unidade da comunicação discursiva são definidos pela *alternância dos sujeitos do discurso*” (2003, p. 275, grifos do autor). E a responsividade de que trata o filósofo russo pode ser definida justamente pela alternância dos sujeitos do discurso, emoldurando, portanto, o dialogismo. Essa noção de dialogismo é apenas o princípio de uma longa reflexão a respeito de como os enunciados atuam nos diversos campos da ação comunicativa.

Antes de explicitarmos como ocorre a alternância dos sujeitos do discurso, condição do dialogismo, precisamos entender o processo semiótico daquilo que Bakhtin

¹⁰³ Atualmente, o termo “gíria” quase não é utilizado quando se vai referir à língua munduruku. Isso se deve ao fato de ter havido a conscientização e instrução a respeito do sentido desse termo dentro e fora das comunidades indígenas.

¹⁰⁴ O discurso de revitalização linguística e ressignificação cultural.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 45.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 45.

chama de ato responsivo, e para essa reflexão a obra *Para uma filosofia do ato* (1993)¹⁰⁷ apresenta o cenário teórico em que Bakhtin desenvolve esse arsenal de propostas epistemológicas com intento de revelar a maneira pela qual o sujeito se apropria do conhecimento e das propensões em sua singularidade. Tal singularidade é o que procuramos desvendar no âmbito da interpretação do discurso ancestral.

Para o entendimento do conceito de ato responsável, Bakhtin propõe duas noções: *istina* e *pravda*. A primeira pode ser entendida como uma verdade abstrata, convertida em imperativo, a segunda é a verdade em sua realidade concreta, caracterizada pelo seu aspecto expressivo, emotivo e volitivo¹⁰⁸. Concordando com a afirmação de Marília Amorim (2009)¹⁰⁹, *istina* e *pravda* não estabelecem uma relação de negação ou ruptura entre si, pelo contrário, se completam.

Ora, para Bakhtin, *pravda* é exatamente aquilo que confere realidade a um pensamento. *Pravda* e *istina*, portanto, não se opõem, mas se completam, pois o conhecimento abstrato, dotado apenas de *istina* é um conhecimento parcial. O conhecimento teórico é o aspecto técnico do conhecimento último. Sua inclusão responsável na singularidade é o que constitui a verdade da situação e que adota o conhecimento daquilo que é absolutamente novo e que nunca irá se repetir.¹¹⁰

A importância de se compreender a relação dessas noções reside no fato de serem os componentes substanciais na constituição teórica e prática do ser do discurso, foi o ponto de partida a partir do qual Bakhtin desenvolveu o conceito de dialogismo. Também é fundamental para pensarmos nossa própria prática diante daquilo que se apresenta enquanto objeto de uma ciência, porquanto se projeta diante de nós o Ser-evento real, que não ganha validade ou legitimidade senão pela atuação em um tempo e espaço historicamente constituídos, realizados em formas de enunciados e discursos e tudo o que eles possam implicar, no aqui e no agora. É nesse sentido que Bakhtin diz que o Ser-evento é enriquecido, não permanecendo igual a ele mesmo (1993, p. 33),

¹⁰⁷ A título de esclarecimento, os tradutores dessa obra, Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, utilizam o termo “responsabilidade” para se referir ao ato responsável, enquanto que Paulo Bezerra, em outras obras, como em *Estética da Criação Verbal*, por exemplo, utiliza o termo “responsividade”. Para padronizar o uso do termo, demos preferência à utilização deste último. Também destacamos que *Para uma filosofia do ato* foi um dos primeiros textos que Bakhtin escreveu, entre 1919 e 1921, de acordo com o prefácio elaborado por Michael Holquist, contido na tradução de Faraco e Tezza, para uso didático e acadêmico. Embora tenha sido escrito nesse período, foi editado, pela primeira vez, somente em 1986, conforme aponta José Fiorin (2008, p. 13).

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 63-64.

¹⁰⁹ Marília Amorim escreveu “Para uma filosofia do ato: ‘válido e inserido no contexto’”, que constitui o primeiro capítulo do livro *Bakhtin, dialogismo e polifonia* (2009), organizado por Beth Brait.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 25.

mas sim sendo refratado e retraduzido, por meio de um ato responsivo, como um evento único, singular. Seguindo este raciocínio bakhtiniano, não teríamos um ser universal e sim um ser em relação ao outro, em um processo interacional regulado pelo dever-ser, sintetizado na proposta do ser possível, aquele sobre o qual lançamos uma série de características que os tornam únicos no tecido da história. É a experiência do eu no outro e deste no eu, situados dentro do campo onde ocorre o reconhecimento e a legitimação das ações, que institui o Ser-evento único. Eis a expressão da verdade singular a que Bakhtin chama de *pravda*, em oposição à verdade universal, *istina*¹¹¹. Isto é, condensando a complexa teia do pensamento bakhtiniano, o outro – o Ser-evento único – só ganha reconhecimento e legitimidade por meio do “meu” ato responsável.

Compreender um objeto é compreender meu dever em relação a ele (a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele), isto é, compreendê-lo em relação a mim mesmo no Ser-evento único, e isso pressupõe minha participação responsável, e não uma abstração de mim mesmo. É apenas de dentro da minha participação que o Ser pode ser compreendido como um evento, mas esse momento de participação não existe dentro do conteúdo, visto em abstração do ato como ação responsável.¹¹²

A propósito deste ato responsável (ato responsável, consoante às traduções de Paulo Bezerra), para o exemplificarmos, identificamos sua ocorrência – assim como outros já o fizeram (SOBRAL, 2008; PONZIO, 2008; BRADIST, 2012) – enquanto realização prática, ativa de um Ser-evento real, nos próprios textos de Bakhtin, em especial *Para uma filosofia do ato*, o qual é explicitamente um diálogo com a *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant (2001)¹¹³, cuja primeira edição é de 1781. O que chama a atenção é que Bakhtin desenvolve o conceito de *pravda* e *istina* na mesma linha em que Kant arquiteta o chamado juízo sintético e o juízo analítico, há mais de um século. *Pravda* parece estar para o juízo sintético (conhecimento *a posteriori*) assim como *istina* está para o juízo analítico (conhecimento *a priori*). Simplificando, *pravda* e juízo sintético correspondem à experiência do ser no mundo, o ser que sente, que pensa, que toma decisões por meio de atos volitivos, enquanto que *istina* e juízo analítico correspondem ao conhecimento teórico, universal e, na terminologia kantiana, em que o predicado não acrescenta informação ao sujeito (KANT, 2001, p. 69). Nesse sentido,

¹¹¹ Reiteramos, para evitar interpretações incompatíveis com nossas análises, que essas noções se completam, são duas faces de uma mesma moeda. Não obstante isso, Bakhtin dá ênfase para o conhecimento real, vivo (*pravda*), e não para o conhecimento teórico, abstrato (*istina*).

¹¹² *Ibidem.*, p. 35.

¹¹³ Consoante Todorov, aos treze anos Bakhtin já lia Kant no original, como destaca Marília Amorim, no primeiro capítulo do livro *Bakhtin, dialogismo e polifonia* (2009, p. 20).

quando Bakhtin se projeta enquanto ator da ação interpretativa do discurso filosófico kantiano, materializado em textos e enunciados, em um dado momento histórico e específico, está exercendo seu ato responsivo, ou o que o filósofo russo chama de responsabilidade moral, característica do Ser, em oposição à responsabilidade especial, evocada no momento do conteúdo-sentido, manifestado em forma de conhecimento abstrato, de teoria, a qual, conforme Bakhtin (1993, p. 20), “deve ser trazida (deve entrar) em comunhão com a responsabilidade moral única e unitária como um momento constituinte dela”, e não o contrário.

Na verdade, Bakhtin está reorientando o imperativo categórico de Kant, tomado como uma lei e imposto como regra universal¹¹⁴, como o dever ser das faculdades ativas¹¹⁵. Conforme já demonstramos anteriormente, quando tratamos do conceito de estratégia em substituição à noção de regra, sustentado pela sociologia de Pierre Bourdieu, estamos procedendo de acordo com o empreendimento bakhtiniano, para o qual o conhecimento teórico deve ser trazido, ou, a nosso ver, adaptado à forma constitutiva do objeto, à realização dos atos responsivos, individuais, instituídos e legitimados no interior de um campo ideológico. O dever, portanto, não deve obedecer à categoria do universal, de regras universais, da abstração, pois “o dever é precisamente a categoria do ato individual”¹¹⁶. Dessa forma, segundo Bakhtin,

Um ato realizado é ativo no produto único real que ele produziu (numa ação real, atual, numa palavra enunciada, num pensamento que foi pensado, onde, além disso, a validade em si, abstrata, de uma lei jurídica real é apenas um momento constituinte). Em relação à lei, tomada sob o aspecto da validade de seu sentido, a auto-atividade de um ato executado é expressa em um reconhecimento realmente efetuado, em uma efetiva afirmação¹¹⁷.

A relação que Bakhtin estabelece entre conhecimento teórico e prático, entre *istina* e *pravda*, entre universal e específico é de grande interesse para a compreensão do discurso enquanto ato responsivo, uma vez que o discurso é caracterizado tanto pela sua natureza abstrata e teórica quanto pela sua realização prática, histórica e individual, mas essa individualidade, que fique claro, é pensada em termos de valores constitutivos

¹¹⁴ Esse modelo de pensamento foi justamente o que também impulsionou o estruturalismo nas diversas ciências que foram desenvolvidas desde então.

¹¹⁵ Kant traz à luz sua proposta de imperativo em *Crítica da razão pura*, obra com a qual Bakhtin dialoga constantemente. Nesse sentido, para evitar mal entendidos ou interpretações incompatíveis com a visão do filósofo russo, é recomendado a leitura tanto de *Crítica da razão pura*, obra máxima de Kant, quanto de *Crítica da razão prática* (2006), cuja primeira edição é de 1788, a qual constitui uma resposta à *Crítica da razão pura*.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 43.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 44.

dessa mesma individualidade. Enquanto realização – ato único¹¹⁸ – em um determinado campo, o agente individual ganha unidade em sua constituição e essa unidade se emoldura pela heterogeneidade de individualidades, carregada de valores diversos. Isto é, a elaboração de um produto histórico único: o discurso da ancestralidade de que trata este trabalho, por exemplo, constitui uma unidade marcada pela diversidade de outros discursos, sobretudo quando se está percebendo e sentindo de dentro do ato responsável, porquanto “aquele que responsabilmente desempenha o ato conhece uma luz clara e distinta, na qual ele realmente se orienta”¹¹⁹. Daí a ideia de Bakhtin de enxergar o “eu” no “outro”, noção que entra em objeção com a representação monológica das vozes do discurso, onde a subjetividade não tem validade senão como um mero traço estrutural da trama comunicativa. Dessa maneira, a “luz” a que se referiu Bakhtin implica justamente situar a subjetividade no centro das construções teóricas e práticas, uma vez que o sujeito só pode ser identificado em relação ao seu “outro”, o qual não pode ser mais entendido como um simples objeto de abstração, desvinculado da ação vivida, incorporada.

Essa reflexão a respeito da diversidade na unidade foi aprofundada, posteriormente, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, referência para os estudos da análise literária e bastante válido para os estudos de diversas áreas, sobretudo na vertente da linguística social e dos estudos do discurso. Foi publicado pela primeira vez em 1929, aproximadamente oito anos após Bakhtin escrever *Para uma filosofia do ato* (1919-1921), nesta, por sua vez, Bakhtin exerce um papel muito mais de filósofo do que de linguista ou crítico literário. Não obstante sua investida filosófica, reiteramos as observações de Beth Brait (2006, p. 27-28), para quem essas primeiras reflexões alicerçaram uma série de conceitos, sobretudo no campo da Linguística, que viriam a ser revelados por esse filósofo da linguagem, ao longo de sua produção intelectual. Vale destacar que os conceitos de polifonia, dialogismo, campo, enunciado, heteroglossia etc, não aparecem explícitos em *Para uma filosofia do ato*, mas é possível encontrá-los implícitos nos conceitos de *istina* e *pravda*, e, principalmente, na proposta de ato responsável, caracterizado pela conjugação do conhecimento teórico abstrato com o conhecimento vivo, prático, realizado uma única vez no momento histórico-individual. À luz dessa concepção de discurso dialógico a intersubjetividade ganha um papel

¹¹⁸ Quando Bakhtin trata do evento-único, lança mão do conceito de unicidade (1993, p. 55). Daí que quando nos referimos ao ato enquanto evento-único, utilizamos o termo unicidade, ao passo que quando tratamos da subjetividade, discurso e enunciado, adotamos o conceito de unidade.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 48.

central na arquitetura da ação comunicativa.

Esse arsenal reflexivo empreendido por Bakhtin não deixa margem para construções reificadas¹²⁰, desprendidas de seu campo de realização, cujos sentidos, inscritos nas várias formas de comunicação, ficavam obliterados por uma noção vaga das manifestações discursivas expostas por significados que não expressam as extensões reais e volitivo-emocionais dos enunciados. É por esse motivo que Bakhtin adota a categoria do sentido ao invés do significado, para problematizar as variáveis que devem ser consideradas quando se está diante de um enunciado construído na história e pela própria história do sujeito que o engendrou. Nesse sentido, Paulo Bezerra esclarece – na introdução do livro *Estética da criação verbal* (2003) – a preferência pela categoria de sentido dizendo que:

Bakhtin não trabalha em nenhum momento com o conceito linguístico de significado (*znatchénie*), mas com o de sentido (*smisl*), chegando a empregar várias vezes a expressão ‘sentido significativo’ (*znatchimii smisl*) ou significado do sentido (*znatchénie smisla*). Isso se deve à prevalência que tem em seu pensamento a categoria de diálogo, do qual o sentido participa e o significado, não. Para ele, só o sentido responde a perguntas; o significado não responde e por isso está fora do diálogo. Em português não existe adjetivo para o substantivo ‘sentido’, por isso traduzi o adjetivo russo de sentido *smislovói* por ‘semântico’, termo relativo a significação e, portanto, vinculado a sentido.

Sob esse ponto de vista, os enunciados que analisaremos aqui não são simples transcrições de discursos primários, convertidos em discursos secundários, cujo sentido poderia estar direcionado apenas para um modo de compreensão, também não podem ser confundidos com frase ou texto estritamente linguístico, sobre o qual impera a noção de sistema abstrato e de monologismo isolado, bastante criticado por Bakhtin. É interessante destacar que, para o filósofo russo, enunciado e enunciação são sinônimos, como consta no *Dicionário de Linguística da Enunciação* (2009), organizado por Valdir do Nascimento Flores e outros pesquisadores, com base nas traduções de Paulo Bezerra¹²¹. O dicionário acrescenta ainda, para efeito da extensão do sentido da terminologia “enunciado”, que:

¹²⁰ Exceto quando se trata dos acontecimentos históricos, políticos, revolucionários que impulsionaram a criação de conceitos que dessem conta de explicitar esses eventos, como já esclareceu Paulo Bezerra, a propósito do marxismo bakhtiniano, no texto intitulado *Polifonia* (2012, p. 192), um dos capítulos que compõe o livro *Bakhtin: conceitos chave* (2012), organizado por Beth Brait.

¹²¹ Poderíamos citar diretamente *Estética da Criação Verbal* (2003), no qual Paulo Bezerra faz seus comentários na página 161, a partir da qual inicia *Os gêneros do discurso*. Entretanto, consideramos válida a referência ao *Dicionário de Linguística e Enunciação*, uma vez evidencia o espargimento e a legitimação da terminologia bakhtiniana no exercício da produção acadêmica.

Partindo da crítica de duas concepções, uma que considerava a língua um sistema de normas imutáveis e outra, a enunciação como ato individual, Bakhtin [Volochinov] propõe a observação da dinamicidade da linguagem e da natureza social da enunciação. Para tanto desenvolve uma concepção de enunciação em que a língua é considerada em situações concretas, cujos interlocutores, espaço, tempo e projeto discursivo são fundamentais. Desse modo, o que importa não é o aspecto reiterável da forma linguística, mas sim seu caráter de novidade, o evento, aquilo que permite a circulação de posições avaliativas de sujeitos do discurso e a permanente renovação de sentidos.

As rubricas *enunciação* e *enunciado*, na obra bakhtiniana, conforme explica o tradutor Paulo Bezerra [...], advêm do termo russo “viskázivanie”, significando tanto o ato de enunciar em palavras, como o seu resultado, um romance, por exemplo. Logo, o tratamento dado ao enunciado equivale ao da enunciação. O enunciado, para o pensador russo, é a unidade mínima da comunicação discursiva e um elo entre vários enunciados; por isso, preserva ressonâncias de diferentes dizeres ao mesmo tempo em que antecipa outros.¹²²

Quando o dicionário elenca os interlocutores, o espaço, o tempo e o projeto discursivo, dentro da concepção bakhtiniana, ele está justamente retomando as propostas de ato responsável, de *Para uma filosofia do ato*, materializado em configurações dêiticas, sob as formas do eu-tu-aqui-agora. É a atenção a essas categorias que Bakhtin orienta quando diz que “todos os valores espácio-temporais e todos os valores de conteúdo são atraídos para e concentrados em torno desses momentos centrais emocionais-volitivos: eu, o outro, e eu para o outro” (1993, p. 72), eis aí o rizoma do dialogismo bakhtiniano, definido, em síntese, como o “princípio da linguagem que pressupõe que todo discurso é constituído por outros discursos, mais ou menos aparentes, desencadeando diferentes relações de sentido”, conforme o *Dicionário de Linguística da Enunciação*¹²³, com base em *Problemas da Poética de Dostoiévski* e em outras obras do mesmo autor. Cabe apontar, ainda, que esse diálogo não é feito entre sujeito e objeto, como a ciência moderna costuma proceder, quando reifica o homem para o estabelecimento de regras, mas sim entre sujeito e outro sujeito¹²⁴, entre uma consciência equipolente e outra, entre uma voz e outra. Sob esse ponto de vista, a polifonia (concebida como um dispositivo que afirma a igualdade das vozes) e a heteroglossia ou plurivocidade (que aponta para a diversidade de línguas e das vozes sociais) constituem as bases teóricas do dialogismo. Releva destacar, portanto, que polifonia, heteroglossia e dialogismo não são sinônimos, como bem ilustrou José Luiz

¹²² *Ibidem.*, p. 99.

¹²³ FLORES *et al.*, 2009, p. 80.

¹²⁴ BEZERRA, 2012, p. 149.

Fiorin.

Observa-se que polifonia é, então, diferente de dialogismo, heteroglossia e plurivocidade. Dialogismo diz respeito ao modo de funcionamento real da linguagem, que faz um enunciado constituir-se sempre em relação a outro. Heteroglossia e plurivocidade concernem à realidade heterogênea da linguagem e às línguas sociais diversas que circulam numa dada sociedade. A polifonia refere-se à equipolência das vozes. A plurivocidade não implica a polifonia, embora a polifonia acarrete necessariamente a plurivocidade. Confundir essas duas realidades é deixar de apreender a dimensão política das vozes. (2008, p. 82).

É importante esclarecer que quando Bakhtin desenvolve esses conceitos em *Problemas da Poética de Dostoiévski*, o faz tendo como referência, primeiramente, a voz do discurso literário, sendo reorientado, posteriormente, tanto por ele mesmo como por outros pensadores e estudiosos das diversas áreas da linguagem, incluindo aí a literatura, a linguística, a sociolinguística, a etnolinguística, análises de discurso, para os quais interessa sobretudo uma abordagem sociológica e antropológica. E o vislumbre sobre a relação entre as ciências ou disciplinas não é algo inédito para os estudos recentes, pois já tinha sido vaticinado pelo próprio Bakhtin, quando revelou aquilo que ele chamou de “sociologia das consciências”, a propósito da obra literária de Fiódor Dostoiévski, a quem Bakhtin atribui a origem do romance polifônico. Segundo o filósofo russo, Dostoiévski “eleva-se como artista, chegando a uma visão *objetiva* da vida das consciências e das formas de coexistência viva dessas consciências, possibilitando, por isso, um valioso material para a sociologia” (2015, p. 36). Essa visão objetiva da vida das consciências é compatível com a noção de evento objetivo, de Pierre Bourdieu, conforme já apontamos anteriormente, com base nas reflexões de Willian Hanks¹²⁵. Assim, não se deve confundir a visão objetiva e o evento objetivo com o objetivismo abstrato, característico do discurso monológico, desvinculado da realidade prática e dos momentos históricos específicos. A esse respeito, cabe lembrar o que diz Hanks, o qual entende que “para uma teoria dos gêneros discursivos¹²⁶, os ‘eventos objetivos’ desenvolvem-se no curso dos processos de produção e recepção nos¹²⁷ interior dos quais os gêneros se constituem ao mesmo tempo como produtos da ação e instrumentos para ela” (2008, p. 84).

Quando Hanks elenca a teoria dos gêneros discursivos, está evocando *Estética*

¹²⁵ Ver item 3.3, desta dissertação, cujo título é *O campo em Bourdieu e em Bakhtin*.

¹²⁶ Um dos quais é o romance.

¹²⁷ Mantemos esta flexão por fidelidade ao texto original, mesmo estando incorreta.

da Criação Verbal, obra que reúne um conjunto de textos escritos entre as décadas de 1940 e 1960. Uma das propostas que Bakhtin retoma é justamente a “alternância dos sujeitos do discurso” – princípio do dialogismo – aprimorando o entendimento sobre as características das relações dialógicas, uma das quais é a autoridade discursiva, noção que se adéqua à nossa investigação do discurso enquanto ferramenta de resistência sociopolítica. Essa autoridade indica justamente aquele que detém a palavra e que a legitima pela força investida no enunciado ou enunciados construídos historicamente, cujo capital cultural e simbólico está na base desse reconhecimento por parte do outro e de si mesmo. Em outros termos, Bakhtin assevera que

Em cada época, em cada círculo social, em cada micromundo familiar, de amigos e conhecidos, de colegas, em que o homem cresce e vive, sempre existem enunciados investidos de autoridade que dão o tom, como as obras de arte, ciência, jornalismo político, nas quais as pessoas se baseiam, as quais elas citam, imitam, seguem. Em cada época e em todos os **campos**¹²⁸ da atividade, existem determinadas tradições, expressas e conservadas em vestes verbalizadas: em obras, enunciados, sentenças, etc. Sempre existem essas ou aquelas idéias determinadas dos “senhores do pensamento” de uma época verbalmente expressas, algumas tarefas fundamentais, lemas, etc. Já nem falo dos modelos de antologias escolares nos quais as crianças aprendem a língua materna e, evidentemente, são sempre expressivos¹²⁹.

Podemos afirmar, no âmbito de nosso campo de investigação, que os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas equivalem aos “senhores do pensamento” de que fala Bakhtin e que o “micromundo” equivale à própria cultura desse povo indígena. E esse micromundo não está relacionado com a ideia de maior ou menor, melhor ou pior, mas com a ideia de especificidade, que por sua vez está relacionada com a experiência discursiva individual de cada agente no interior do campo político e cultural, constituindo, portanto, a unidade dialógica, cuja força de refração pode alcançar outros discursos: como o acadêmico, por exemplo. Isso é o que podemos observar quando Lucas Antunes Furtado reserva dois parágrafos de sua dissertação, intitulada *A prática pedagógica intercultural do/a professor/a munduruku*, defendida em 2015, para falar de Ester Caldeira Cardoso, destacando-a como uma referência na comunidade, isto é, como autoridade que detém o capital cultural e simbólico.

A Dona Ester, por muito tempo, se preocupou com a educação formal de seu povo. Durante a execução do Programa de Formação de Professores Indígenas Munduruku – KABIA’RA, no período de 1999 até 2004, a Dona

¹²⁸ Grifo nosso.

¹²⁹ 2003, p. 294.

Ester sempre esteve presente, participando de quase todos os momentos do processo de formação dos/as professores/as. A sua maior preocupação é com a questão da revitalização da Língua Munduruku. Sempre esteve disposta a ensinar a língua tradicional de seu povo. A Dona Ester, no ano de 2015, completou 96 anos e está muito lúcida, ainda se preocupa com a educação escolar do Povo Munduruku. Sem dúvidas, para quem teve a experiência de conhecer e conviver com a Dona Ester, percebe que ela é uma inspiração para a sua comunidade e para os/as professores/as indígenas e não indígenas.

Como podemos observar, a voz de Ester Cardoso ecoa no discurso acadêmico como uma referência importante no processo de resistência sociocultural. E quando Furtado afirma que “Dona Ester” “é uma inspiração para a sua comunidade e para os/as professores/as indígenas e não indígenas”, está estabelecendo uma relação dialógica nos termos adumbrados por Bakhtin, ou seja, está manifestando a alternância do discurso. Ora, o sentido que permeia a palavra inspiração, ou ato de inspirar, remete à sua própria origem etimológica: o latim, cujo significado é “soprar em ou sobre”, consoante o dicionário Hoauiss. É bem verdade que ao longo dos séculos essa palavra foi adquirindo algumas variações, tanto no plano da expressão quanto no plano do conteúdo, mas todos os sentidos convergem para sua origem etimológica, que é “soprar em ou sobre”. Nesse sentido, cabe até a utilização do termo “sopro discursivo”, em analogia ao “sopro divino”, já que este se refere ao próprio surgimento da vida e esta, por sua vez, só ganha sentido pelo discurso. A ideia de sopro, portanto, insere-se substancialmente no conceito de dialogismo, pois é um discurso que se projeta, tendo como expressão máxima a materialidade dos enunciados: é o discurso de Ester Cardoso soprando, vivendo, inspirando, dialogando, em outros ou com outros discursos. E para além desse plano da expressão (os enunciados) há também a dimensão semiótico-ideológica dos discursos, levando em consideração que estes se manifestam por meio de signos ideologicamente constituídos, conforme esclarece Beth Brait (2012a), em seu texto intitulado *Perspectiva dialógica*, na primeira seção, a propósito da leitura que faz de três textos¹³⁰ do chamado Círculo de Bakhtin¹³¹. Destacamos, dessa forma, que o discurso de Ester Cardoso é marcado fortemente pela sua natureza semiótico-ideológica, cujo poder de persuasão implica tanto uma autoridade legitimada no passado, por discursos anteriores de resistência – que foram trazidos para dentro do discurso de Ester – quanto uma autoridade que se projeta e se projetará aos outros discursos, um dos quais, como já

¹³⁰ Os textos são: *Estética da Criação Verbal*; “Estudo das ideologias e filosofia da linguagem” (primeiro capítulo de *Marxismo e filosofia da linguagem*), de autoria contestada, mas que fazemos referência conforme Brait aconselha; e “A estrutura do enunciado”, de autoria exclusiva de Voloshinov.

¹³¹ O interessante é que Brait reflete sobre a unidade dos conceitos, tendo como referência a diversidade das obras do Círculo.

demonstrado, é o discurso acadêmico.

Outro discurso a que devemos referenciar é o discurso pedagógico, aquele que é espargido nas escolas por meio de propostas curriculares adequadas às formas de educação próprias do povo munduruku. Essa forma de educação própria está estreitamente relacionada com a voz dos anciãos das aldeias, sobretudo os últimos falantes da língua munduruku, a quem os professores e professoras recorrem quando necessitam de retomar alguns momentos históricos e linguísticos do povo munduruku, por diversos motivos. Um deles é o fortalecimento das narrativas que servem para compor o banco de dados de cada professor, pois como não há uma biblioteca ou um arquivo¹³² onde se possam conservar os dados escritos, esses materiais acabam sendo armazenados na casa dos próprios professores ou nas universidades¹³³. Mas o que importa é que esse discurso está vivo e em atividade nos campos sociodiscursivos, etnolinguísticos e políticos, exercendo uma força ideológica na medida em que é acionado (provocado) dentro do cenário das políticas linguísticas, onde as contradições emergem como molas propulsoras de estratégias, as quais garantem a continuidade do discurso. Essa continuidade discursiva é nada mais do que a não conclusibilidade do discurso, um dos princípios básicos do dialogismo. O diálogo com o outro implica, por conseguinte, um processo de inconclusibilidade, onde o outro acaba incorporando o próprio sujeito e refratando a inclinação desse sujeito em seu próprio eu, num diálogo de sujeito para sujeito, e não, como já enfatizamos, de sujeito para objeto. É dessa forma que experienciamos o outro, que vivenciamos o eu do outro, numa relação de alteridade constante, na qual os valores do outro passam a fazer sentido, uma vez que eu acabo me tornando o outro e os seus valores se replicam em mim, concluindo numa avaliação de mim mesmo pelo olhar do outro.

É esse vislumbre do eu no outro que Bakhtin desenvolve nos termos da literatura, da filosofia da linguagem e de suas disciplinas conexas, expresso logo no início de *Estética da criação verbal*, no qual diz:

Segundo uma relação direta, o autor deve colocar-se à margem de si, vivenciar a si mesmo não no plano em que efetivamente vivenciamos a nossa vida; só sob essa condição ele pode completar a si mesmo, até atingir o todo,

¹³² Uma de nossas propostas futuras é trabalhar para a construção de um arquivo que possa atender os interesses educacionais das comunidades. O que há, até o momento de escrita desta dissertação, são propostas orais, sem projetos concretos e objetivos. O interessante é que a construção de um espaço como esse deve ter o protagonismo das próprias comunidades, sobretudo dos professores.

¹³³ Esse armazenamento é realizado por meio de CDs, gravadores, cartões de memória, computadores, cadernos de anotações, entre outros.

com valores que a partir da própria vida são transgredientes a ela e lhe dão acabamento; ele deve tornar-se *outro* em relação a si mesmo, olhar para si mesmo com os olhos do outro; é verdade que até na vida procedemos assim a torto e a direito, avaliamos a nós mesmos do ponto de vista dos outros, através do outro procuramos compreender e levar em conta os momentos transgredientes à nossa própria consciência: desse modo, levamos em conta o valor da nossa imagem externa do ponto de vista da possível impressão que ela venha a causar no outro – para nós mesmos esse valor não existe imediatamente (para a autoconsciência efetiva e pura) –, consideramos o fundo às nossas costas, isto é, tudo o que nos rodeia, o que não enxergamos imediatamente, não conhecemos e não tem para nós importância axiológica direta mas, pelo visto, é significativo e conhecido aos outros, o que vem a ser uma espécie de fundo em que os outros nos percebem axiologicamente, no qual nos manifestamos para eles [...] em suma, espreitamos tensa e permanentemente, captamos os reflexos da nossa vida no plano da consciência dos outros, os reflexos de momentos isolados e até do conjunto da vida, consideramos o coeficiente de valor inteiramente específico com que nossa vida se apresenta para o outro e inteiramente distinto daquele coeficiente com que a vivenciamos em nós mesmos.¹³⁴

Quando o discurso dos últimos anciãos, manifestados em formas de enunciados orais ou escritos, são percebidos e compreendidos¹³⁵ pelos outros: pesquisadores, professores ou qualquer pessoa que se interesse pelas vozes dessas autoridades históricas e simbólicas, a atividade dialógica se torna mais evidente e a experiência desses pesquisadores, professores e outros, passam a ser sentidas em sintonia com os esquemas de percepção, isto é, o *habitus* dos anciãos, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. De maneira esquemática, podemos dizer que o discurso dialógico dos anciãos, por sua força representativa, acaba se manifestando em outros campos de percepção, em outro *habitus*, como é o caso do discurso acadêmico, em que são reivindicadas propostas de desenvolvimento científico adequadas à realidade histórica, sociocultural e linguística de cada povo indígena. É bem verdade, portanto, que existe um engajamento discursivo nas vozes dos anciãos, assim como na voz do povo indígena em geral, engajamento que torna o diálogo (tomado aqui no sentido comum) com outros campos¹³⁶ ou instituições mais intenso e o dialogismo mais

¹³⁴ 2003, p. 13-14.

¹³⁵ Percepção e compreensão que pressupõem uma atividade responsiva, uma tomada de posição, conforme Bakhtin (2003, p. 328 e 332).

¹³⁶ Aqui fazemos referência à dissertação de Bahiyyeh Ahmadpour Furtado, intitulada “Resolutividade dos serviços de saúde na aldeia indígena Kwatá: percepção do indígena e da equipe de saúde”, defendida em 2015, situada, como o título evidencia, no campo da saúde. Logo no resumo da dissertação, quando fala do aspecto conclusivo do seu trabalho, utiliza a seguinte construção enunciativa: “Sob o ponto de vista dos indígenas, e da equipe de saúde, prevaleceram algumas categorias associados à resolutividade dos problemas de saúde [...] e estes podem ser compartilhados e aprendidos com vistas a construção de um diálogo entre estes atores sociais, tendo a finalidade de garantir a resolução de problemas de saúde para os indivíduos e a aldeia” (p. 9). A legitimação (do ponto de vista do outro) desse enunciado reside na relação que Bahiyyeh Furtado estabeleceu com a realidade dos munduruku da aldeia Kwatá, uma vez que conseguiu perceber, ao longo das experiências na aldeia e sob o ponto de vista dos indígenas (do outro),

evidente. Esse engajamento é refratado e reproduzido, por sua vez, pelo discurso acadêmico, na medida em que se tornou o discurso do outro.

Com efeito, não podemos deixar de considerar que o dialogismo também está evidente em nosso trabalho, dentro do qual há toda uma atenção para o discurso dos anciãos, tanto de sua estrutura puramente linguística (quando exercemos a atividade de coleta e transcrição dos dados, a matéria textual) quanto de suas relações semânticas, em torno da qual atuam uma série de propensões extralinguísticas que devem ser levadas em consideração, caso contrário não poderíamos vislumbrar as relações dialógicas características do enunciado, unidade da ação comunicativa. E essa relação do observador (pesquisador) com seu material de análise é um dos pontos de reflexão de Bakhtin, cuja orientação está inscrita neste trabalho de pesquisa:

A compreensão dos enunciados integrais e das relações dialógicas entre eles é de índole inevitavelmente dialógica (inclusive a compreensão do pesquisador de ciências humanas); o entendedor (inclusive o pesquisador) se torna participante do diálogo ainda que seja em um nível especial (em função da tendência da interpretação e da pesquisa). A analogia com a inclusão do experimentador no sistema experimental (como parte dele) ou do observador no mundo observável da microfísica (a teoria quântica). Um observador não tem posição fora do mundo observado, e sua observação integra como componente o objeto observado¹³⁷.

É nesse sentido que podemos compreender o enunciado como uma manifestação dotada de potências e que se projeta para os vários campos da atividade comunicativa, a procura de ser visualizado, compreendido e legitimado. Posto dessa maneira, asseveramos a proposição segundo a qual “a palavra avança cada vez mais à procura da compreensão responsiva”¹³⁸, seguindo o ritmo das necessidades advindas do embate discursivo, pressupondo, cada vez mais, o fortalecimento do discurso ancestral, cujas narrativas históricas, mitológicas e etnolinguísticas fundamentam e legitimam a identidade histórica do povo munduruku, e a fonte dessas narrativas são os anciãos e anciãs das aldeias, sobretudo os últimos falantes da língua munduruku.

Um exemplo de enunciado legítimo e dialógico é manifestado no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* (2002), em que as lideranças indígenas, por ocasião na coleta das narrativas, pelos organizadores do livro, evocam a voz de Nunito

seu *habitus*, seus esquemas de percepção, que inclui os processos de mudança social que vem ocorrendo na realidade dos indígenas e refletidas em seus discursos, materializados em formas de enunciados diversos, dos mais variados campos de atuação humana.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 332.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 334.

Cardoso Munduruku (1918-1988), um dos caciques mais respeitados da história dos munduruku e esposo de Ester Cardoso. Nunito sempre dizia: “porque o índio tem que aprender a dar valor ao que é dele, ao que é nosso”¹³⁹. Embora o enunciado seja breve, sua configuração semântica e ideológica sugere a retomada de uma série de processos históricos que devem ser levados em consideração para o seu entendimento, como o estabelecimento das primeiras aldeias, a perda da língua munduruku, os conflitos territoriais, as violentas mudanças sociais e culturais etc. E a retomada desses processos só é possível através das vozes dos anciãos e anciãs, uma das quais é Ester Cardoso, que foi a principal colaboradora do projeto Kabia’ra¹⁴⁰ e quem forneceu grande parte das informações contidas no livro em que está contido esse registro da voz de Nunito Cardoso. Ora, como já demonstrou Bakhtin, essas retomadas, ou atualizações, realizadas por meio de enunciados replicados, nunca ocorrem de maneiras idênticas, como se fosse um reflexo do mesmo objeto, mas sim de maneiras criativas: é o que ele chama de dado criado (2003, p. 326) e o que chamaremos aqui de invenção discursiva, uma vez que entendemos a invenção como um processo de atualização das manifestações culturais, históricas, sociais e linguísticas de uma sociedade, levada adiante por aquilo que chamaremos de competência criativa, em analogia à *competência legítima*, de Pierre Bourdieu (1996, p. 65). E é aqui que precisaremos adentrar no solo da Antropologia, especificamente aquela desenvolvida por Roy Wagner, em sua *A invenção da cultura* (2012), pois entendemos que sua contribuição é bastante significativa para que possamos compreender as relações históricas estabelecidas entre um discurso de negação e um discurso de afirmação.

O enunciado “porque o índio tem que aprender a dar valor ao que é dele, ao que é nosso” remete a duas relações imprescindíveis para sua compreensão: as relações históricas e ideológicas e as relações dialógicas entre discursos passados e discursos presentes e futuros. Quanto às relações históricas e ideológicas, a voz de Nunito é uma voz de resistência diante de uma história de subjugação sofrida pelos munduruku em tempos de colonização, resultando na perda de sua língua materna, o munduruku. Também remete à história de conquista e reconquista da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, em que morreram tanto indígenas quanto não indígenas. O valor a que o cacique indígena se refere não se resume apenas à terra e à língua, mas também à própria memória de seus ancestrais, os quais poucos registros deixaram para a posteridade, a

¹³⁹ Fala de Nunito Cardoso Munduruku, citada na página 14.

¹⁴⁰ Ver capítulo I.

não ser aqueles que estão na memória oral dos anciãos e anciãs, de maneira mais ou menos vivos, já que com o tempo eles foram esquecendo as informações por conta da idade avançada. Quanto à relação dialógica, dentro do campo político, o enunciado de Nunito, para além de ser uma refração de discursos de resistência anteriores, se refrata, também, nos enunciados dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, os quais, por sua vez, se refratam nos discursos presentes e futuros. É bem verdade que essa refração, ou atualização, é estabelecida de forma criativa, cuja necessidade impulsiona a invenção do discurso como estratégia de resistência.

3.5 A invenção¹⁴¹ cultural e discursiva enquanto resistência material e simbólica

Iniciamos essa etapa da reflexão chamando a atenção para o próprio conceito de invenção proposta por Roy Wagner. Nesse sentido, estamos em consonância com o posicionamento de Marcio Goldman (2011, p. 197), cujo artigo, intitulado *O fim da Antropologia*, esclarece que – a propósito das diversas interpretações que fizeram desta terminologia, muitas das quais incompatíveis com o verdadeiro sentido dado por Wagner – a invenção não é a expressão de “artifício”, entendida como aquilo que é artificial, em oposição ao real, ao dado. Também não é uma fantasia ou fábula, elaborada de maneira astuciosa e, em certos momentos, falaciosa. A invenção cultural proposta pelo antropólogo estadunidense constitui um “ato de extensão: é uma ‘derivação’ nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir do seu sentido mais restrito” (WAGNER, 2012, p. 90). A nosso ver, há outros designativos para expressar a invenção cultural e discursiva, tais como ressignificação (ORLANDI, 2013, p. 109), dinamização e atualização (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45), alegorização ou deslocamento (CLIFFORD, 2008, p. 61), a própria noção de inconclusibilidade dialógica, de Bakhtin, remete ao conceito de criação e de invenção, já que o “eu” acaba manifestando o outro em si, e essa manifestação do outro em si ocorre de maneira criativa e recíproca, a depender do campo e do *habitus* de cada agente. Todo esse arsenal terminológico serve para mostrar uma característica bastante comum aos povos, sobretudo os mais ameaçados: a invenção cultural e discursiva enquanto estratégia de resistência material e simbólica.

¹⁴¹ Falar somente de invenção discursiva já daria uma longa reflexão a respeito de como ocorre esse processo de atualização. No entanto, preferimos manter a terminologia “cultura” nesta parte justamente por entendermos que a cultura de um povo se manifesta e se mantém – seguindo um trajeto de constante ressignificação – pelo discurso. Daí que toda vez que falarmos de discurso, qualquer que seja ele, sempre haverá um componente cultural nele implicado.

Quando Roy Wagner traz à luz a reflexão sobre a invenção cultural, o que está fazendo, na verdade, é o mesmo que Bourdieu e Bakhtin fazem, isto é, uma crítica ao modelo objetivista de se interpretar a cultura como artefato a ser exposto, explicado com base em modelos teóricos orientados por regras, por estruturas abstratas, sem levar em consideração o processo e as possibilidades de sua interpretação no tempo e no espaço dos acontecimentos históricos. É tendo isso em vista que Wagner considera que “enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos professos” (2012, p. 97). Em outros termos, compreendemos que a criatividade de um intérprete é equivalente à criatividade do interpretado, pois, no tocante aos povos indígenas, em específico o povo munduruku, este também inventa e reinventa sua cultura e seu discurso na medida de suas necessidades, historicamente engendradas pela pressão colonialista. Daí adotarmos o conceito de estratégia em substituição ao de regra, pois estratégia é uma noção compatível com a invenção arquitetada na cultura e no discurso. Quanto ao conceito de cultura – assim como o de discurso – há um vasto campo de possibilidades de se entendê-la, como já demonstrou Mércio Pereira Gomes (2008, p. 33). Para o nosso propósito, nos valemos da definição antropológica segundo a qual a “cultura é o modo próprio de ser do homem em coletividade, que se realiza em parte consciente, em parte inconsciente, constituindo um sistema mais ou menos coerente de pensar, agir, fazer, relacionar-se, posicionar-se perante o Absoluto, e, enfim, reproduzir--se”¹⁴². É bem verdade que essa definição se coaduna com o *habitus* bourdieusiano, entendido como um conjunto de disposições incorporado, manifestado de maneira mais ou menos inconsciente. O mesmo ocorre com o discurso, para o qual essa definição de cultura também é válida, já que o discurso é entendido como a “língua em sua integridade concreta e viva”¹⁴³. E levando-se em consideração que tudo que é vivo (e não vivo) passa por mudanças, a cultura e o discurso estão em constante processo de transformação, em um *devoir* sintonizado com o dialogismo que há entre as vozes do passado, do presente e do futuro.

No âmbito do discurso dos últimos falantes da língua munduruku, a invenção acaba caracterizando esse *devoir*, cujo propósito é a manutenção e fortalecimento da própria cultura indígena, pois essa foi e é uma estratégia que se delineia desde os

¹⁴² *Ibidem.*, p. 36.

¹⁴³ Ver seção 3.2.

primeiros conflitos que eclodiram na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, quando não indígenas quiseram tirar do domínio munduruku as terras tradicionalmente ocupadas por estes. Seria inútil estimarmos em que período essa invenção começara, já que isso remonta à própria origem da humanidade. Não obstante, como já ponderamos anteriormente, circunscrevemos nossa reflexão ao período em que se iniciou o projeto Kabia'rá, porquanto foi por ocasião dele que o discurso da ancestralidade ganhou destaque no cenário político-cultural dos munduruku do Amazonas e é a partir desse momento que a invenção discursiva se torna mais evidente a uma análise detalhada das motivações humanas. São essas motivações que Roy Wagner procura desvelar quando desenvolve suas reflexões sobre a invenção da cultura. Também enveredamos nesse mesmo propósito, já que a estratégia de que se vale o discurso munduruku está relacionada com suas motivações ante as possibilidades de resistência.

Motivação e invenção podem ser consideradas duas faces da mesma moeda e essa relação pode ser compreendida à luz do processo de obviação, cujo elemento obviador é o signo ou símbolo¹⁴⁴. Wagner fala em simbolização convencional e simbolização diferenciante. Este especifica e concretiza o mundo convencional, aquele institui a objetificação de um contexto díspar por meio da ordem e da integração racional (WAGNER, 2012, p. 125). Além disso, essa relação de convencional e não convencional se constitui de maneira dialética, pois a invenção só é construída a partir do que é convencional e o convencional se torna invenção no processo de diferenciação. Um exemplo de diferenciação foi o que ocorreu com o discurso de revitalização linguística entre os munduruku do Amazonas, emergido no cenário das contradições sociais e discursivas. Isto é, o discurso de que a língua munduruku deveria ser revitalizada foi uma ação específica e individual ocorrida em algum momento no passado, antes do qual o silenciamento da voz munduruku fora tornado convencional, por força da colonização. Ocorre que o discurso de revitalização tornou-se, por obviação (transformação), um discurso convencional aos munduruku, o que acaba servindo de objeto tanto aos indígenas quanto aos pesquisadores. Do centro desse processo emergem as extensões de sentidos, os quais Wagner considera como metáforas, inventadas com base no *habitus* de quem as interpreta. Daí falarmos que essa invenção é realizada pelo discurso, já que categorias teóricas não indígenas são acionadas para

¹⁴⁴ Roy Wagner retoma o conceito clássico de símbolo, fazendo referência a Charles Sanders Peirce, para o qual o símbolo é definido como “um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de idéias gerais que opera no sentido de fazer com que o Símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto” (PEIRCE, 2012, p. 52).

explicar os fenômenos que ocorrem entre esses povos, de maneira a evidenciar não a materialidade do fenômeno objetivo, mas uma metáfora que se projetou entre o *habitus* indígena e o *habitus* acadêmico. É nesse sentido que Wagner diz que o antropólogo inventa a cultura para o indígena da mesma forma que o indígena inventa a cultura para o antropólogo e ao mesmo tempo em que inventam a cultura do outro, acabam inventando a sua própria. Uma síntese dessa reflexão pode ser expressa na frase de Wagner, segunda a qual “não podemos agir sem inventar um por meio do outro”¹⁴⁵. Portanto, há a necessidade de se inventar o outro, como sugere um subtítulo de *A invenção da cultura*, intitulada “A necessidade da invenção”.

Com efeito, quando optamos pela visão wagneriana, tínhamos em vista sua mesma preocupação, isto é, “analisar a motivação humana em um nível radical”¹⁴⁶, pois entendemos que para a elaboração de estratégias, é preciso que o homem seja provocado por forças que ameacem sua integridade física e moral. É bem verdade que ameaças ocorrem desde tempos remotos. Não foi sem razão que o homem elaborou (inventou) instrumentos para se proteger dos ataques da natureza e de si mesmos. Não é sem razão que os indígenas do Brasil estão se transvalorando¹⁴⁷ em linguistas, antropólogos sociólogos etc., não é sem razão que os munduruku do Amazonas estão articulando uma política linguística que tem como principal meta a revitalização da língua munduruku e não é sem razão que as vozes dos ancestrais, os últimos falantes da língua materna desse povo, potencializaram-se no cenário etnolinguístico dos munduruku do Amazonas, de maneira que sua autoridade discursiva alcança os mais diversos campos da atividade sociodiscursiva, seguindo a dialética da convenção e da invenção, conforme Wagner.

E porque nós “fazemos” convenção, temos de “ser” e sofrer as exigências da invenção, sua antítese dialética. A invenção é nossa surpresa, nosso mistério, nossa necessidade natural. É o reflexo, o “outro lado”, mas também a “causa” e a motivação de nossa ação consciente. Assim, o controle (e o mascaramento) da invenção é para nós um *dever moral*, algo que nós *devemos fazer* para poder viver e preservar nossos mistérios. É a moralidade do conhecimento, ou da ciência, e de um governo que sente a necessidade de construir a sociedade e de desenvolver e aperfeiçoar o quinhão da

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 139.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 18.

¹⁴⁷ Esse é o termo adequado para expressarmos o processo de mudança de valores por que estão passando os povos indígenas do Brasil. Nesse sentido, alguns valores são desprezados e outros fortalecidos e inventados. Quando se trata da antropologia de Wagner, é preciso olhar o nativo também como um antropólogo, mesmo que este não tenha um diploma em antropologia, mas ele também exerce o mesmo papel que o antropólogo de formação exerce: o de intérprete, o qual acaba inventando a cultura do outro e, por conseguinte, a sua própria. Além disso, Wagner (2012, p. 212) evoca o conceito de “transvaloração de todos os valores”, de Nietzsche, ao refletir sobre “A invenção do eu”, título que inicia o quarto capítulo de *A invenção da cultura*.

humanidade (2012, p. 190).

O conceito de controle e mascaramento utilizado por Wagner equivale à *illusio* bourdieusiana, isto é, um jogo, que é produto de uma relação de cumplicidade entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social¹⁴⁸. No âmbito dessa especificidade da cultura munduruku, que é o discurso dos ancestrais, essa dialética da convenção e invenção se projeta como uma característica própria da moral munduruku, cujo aperfeiçoamento se delinea pela criatividade de interpretar o outro e a si mesmo, daí que a invenção discursiva é um reflexo do “outro lado”. Sob um ponto de vista mais geral, podemos dizer que essa dialética está em todos os fenômenos interpretados pelo homem, e não é diferente para o cenário estratégico-discursivo dos munduruku do Amazonas: invenção derivada do jogo político e aperfeiçoada para fortalecer a voz étnica do povo munduruku.

Releva esclarecer que a invenção discursiva se manifesta tanto entre os munduruku quanto entre o discurso acadêmico, situado de maneira convencional e reorientado pelo fluxo inventivo. A título de exemplificação, interessa destacar a reunião que ocorreu nos dias 27 e 28 de setembro de 2016, na aldeia Kwatá, cujo assunto foi a revitalização da língua munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal. A reunião contou com a participação de lideranças, professores (indígenas e não indígenas), quatro funcionários da FUNAI e da linguista Gessiane Picanço, que ficou encarregada de explicar, de forma teórica e prática, os processos de perda e de revitalização linguística aos munduruku¹⁴⁹. Ao longo do seminário, as vozes de variados seguimentos (estudantes, professores, lideranças e os anciãos das aldeias) foram incitadas a opinarem sobre qual a importância (e se há importância) de se revitalizar a língua munduruku. Para os anciãos, professores e lideranças, não há questionamento quanto à importância de se aprender a falar a língua materna novamente, pois essa atitude linguística já é convencional há algum tempo. Em se tratando dos estudantes de ensino médio e fundamental, transpareceu que eles ainda estão descobrindo esse discurso de revitalização, estão tornando (invenção que se torna convenção) esse discurso convencional ao seu grupo. Isso foi observado tanto pela professora Gessiane Picanço quanto pela própria comunidade. Esse fenômeno pode ser demonstrado na pergunta de um professor indígena ao seu aluno – em meio à reunião, para todos

¹⁴⁸ Ver seção 3.1.

¹⁴⁹ Nós também participamos dessa reunião. Ficamos responsáveis pela documentação da reunião, em forma de áudio e vídeo.

ouvirem – cuja seguinte formulação foi: “... qual a tua preocupação? O que é que tu pensa? Por que é que eu quero falar a língua munduruku? Qual é a tua preocupação, o que vem na tua cabeça? Por que é que eu quero? Qual é minha preocupação? É nesse sentido...”. Em seguida, o estudante (que devia ter em média quinze anos) respondeu: “pra mim, eu acho que é um patrimônio, patrimônio que nós, munduruku, devemos ter, entendeu! Mas só que não temos, não temos por que nós não queremos, e sim por que não temos mesmo”. Um outro jovem¹⁵⁰(com uma média de 21 anos), que representa o grupo dos estudantes, respondeu categoricamente que “falar munduruku é ser respeitado”. A nosso ver, esse processo de obviação do discurso de revitalização entre os jovens munduruku se desdobra em uma metáfora do campo discursivo do povo munduruku, em geral, pois não deixa de ser uma extensão de sentido do discurso dos professores, das lideranças, enfim, dos anciãos. Exceto algumas particularidades que tornam o discurso dos jovens diferenciadores, é bem verdade que ele se torna convencional na medida em que se propõe a seguir o discurso de revitalização como uma medida de resistência ante um discurso historicamente estigmatizante lançado aos povos indígenas. Essa dialética da convenção e invenção é explicitada por Roy Wagner, quando reserva uma seção de *A invenção da cultura* para falar sobre a “invenção da linguagem”, a qual apresenta as etapas que caracterizam a dialética wagneriana.

Para as tradições tribais, camponesas e outras tradições não racionalistas, a linguagem se situa em meio aos contextos coletivos que são controlados e inventados, objetificados por meio dos controles alternativos do mundo experiencial. No primeiro caso, a linguagem confere ao mundo as características da ordem convencional, transformando-o em significado e em relações compreensíveis; no segundo caso, a linguagem toma do mundo características individuais e diferenciadoras e desse modo é transformada em significado. Em ambos os casos, porém, as ordens e distinções convencionais que constituem a linguagem estão envolvidas em uma *troca de*

¹⁵⁰ Não revelamos o nome por questões éticas. Mas esse jovem é filho do cacique e um representante de jovens na aldeia. Ele já concluiu o Ensino Médio e está se preparando para concorrer a uma vaga na universidade, por meio de vestibulares e ENEM. Também é neto de Ester Cardoso Munduruku, com quem está aprendendo a língua munduruku. Este jovem relatou ainda, que quando estudava, em uma escola de Nova Olinda do Norte, observou que os próprios estudantes indígenas tinham vergonha de se identificarem como munduruku, já que havia piadinhas preconceituosas que acabavam por inibir a autoidentificação indígena. No entanto, quando este jovem se identificou como indígena aos seus professores, logo as piadinhas pararam, justamente por conta do respeito adquirido e legitimado no ambiente escolar. Atualmente, em certas ocasiões, as escolas até convidam os munduruku para falarem sobre sua cultura, daí que surge um novo contexto, e voltamos novamente à invenção cultural e discursiva, seguindo a dialética da invenção e convenção. É claro que não estamos dizendo que esse discurso estigmatizante cessou, o que estamos dizendo é que está havendo um constante processo de ressignificação (invenção) no cenário cultural e discursivo dos munduruku, cuja estratégia discursiva constitui uma ferramenta de autodefesa. Também não queremos dizer que a voz desses dois jovens que citamos segue a propensão das vozes de todos os jovens (estudantes) das aldeias, apenas que as representam, havendo coincidência ou não entre as inclinações discursivas.

características com o conjunto de controles alternativos que constituem os temas do discurso (o “mundo”), pois os efeitos de longo prazo do controle são os de transformar contextos não convencionalizados em convencionalizados e vice-versa. Sob o impacto de incontáveis construções e eventos discursivos, as metáforas individuais e outras expressões análogas da fala corrente pouco a pouco se transformam em convenções da linguagem, as quais se tornam particularizadas e perdem seu status convencional (2012, p. 258, grifos do autor).

É nesse sentido que Wagner fala de uma fluida fronteira da linguagem¹⁵¹ e nós, por analogia, falamos de um discurso fluido, passível de mudança constante. Enquanto que Wagner destaca a mudança semântica ocorrida nos verbos “have” e “will” para expressar o futuro dos verbos em inglês, nós recorremos à palavra “índio” para demonstrar como novos contextos levaram esse termo, inserido no léxico brasileiro desde os primeiros contatos com a população nativa, a passar por um processo de diferenciação e, por conseguinte, de invenção. Exemplificando, atualmente, no ambiente acadêmico e entre os próprios povos indígenas é cada vez mais incomum ouvir a palavra “índio” sendo reproduzida¹⁵² quando se faz referência aos povos indígenas, isso por que essa palavra carrega um valor semântico bastante negativo, que remete à concepção de primitividade e de tutela, resultado do processo colonizador que imputava aos indígenas a característica de selvagens e incapazes, cabendo ao Estado, e não aos indígenas, a responsabilidade de protegê-los e representá-los, conforme destaca Gersem dos Santos Luciano (2006, p. 30, 35, 113, 114). Ao longo dessas últimas décadas, a palavra “indígena” vem ganhando espaço em detrimento de “índio” justamente por que o discurso indígena, de modo geral, e o acadêmico, estão em constante ressignificação, e esse processo de invenção discursiva, adumbrado como estratégia, procura desconstruir esse valor negativo para dar lugar a um sentido compatível à necessidade político-discursiva dos povos indígenas. E qual seria essa necessidade? Aquela que qualquer um tem, seja um indivíduo, um grupo social, uma nação, isto é: a necessidade de potencializar seu discurso.

Tal potencialização emerge como metáfora, como uma extensão do sentido anteriormente estabelecido e atualizado nesse novo contexto e nos campos da atividade discursiva, em que as políticas indígenas reivindicam autonomia e respeito. É a invenção se tornando convenção, cujo *habitus* constitui o princípio gerador das

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 262.

¹⁵² Na reunião para tratar da revitalização linguística dos munduruku também percebemos essa particularidade quando se trata da palavra índio. A preferência é para indígena. Nós também seguimos essa mesma preferência, já que entendemos o valor negativo que carrega esse termo.

propensões, evidenciado nas performances, na prática discursiva dos povos indígenas. Nesse sentido, destacamos a confluência que há entre a dialética wagneriana e o *habitus* bourdieusiano, uma vez que ambos concebem esses processos de diferenciação enquanto metáforas. Para Wagner,

As metaforizações do mundo são “ocultas” e precisam ser reveladas por meio de metáforas de modo a se transformarem nas convenções comumente compreensíveis e comunicáveis da linguagem. As metarorizações utilizadas com mais frequência irão conferir ao mundo uma aparência de estrutura e forma convencional, mas isso está sempre sujeito à revisão, na medida em que novas construções assumam proeminência ou tomem o lugar das mais antigas. (2012, p. 257).

Quanto a essa nova construção de que fala o antropólogo estadunidense, podemos concebê-la como esse “novo” contexto de políticas indígenas, a partir do qual emergem metáforas que procuram dar sentido às estruturas diferenciadas. Essas metáforas são geradas pelo *habitus* e inventadas e reinventadas por esse mesmo *habitus*, o qual pode ser definido, também, como um *sistema de diferenças*¹⁵³. Com efeito, conforme Bourdieu, “o *habitus* engendra continuamente metáforas práticas, isto é, em uma outra linguagem, transferências [...], ou, melhor, *transposições sistemáticas* impostas pelas condições particulares de sua aplicação prática”¹⁵⁴. É esse sistema de diferenças que procuramos apresentar e analisar no interior dos discursos dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, pois acreditamos que o poder material e simbólico daí emergente prefigura um conjunto de propensões, culturais e discursivos, situado no centro do embate político, cuja resistência discursiva implica a construção de estratégias desenvolvidas tendo como base o processo de metaforização da linguagem na rede dialógica do discurso.

¹⁵³ BOURDIEU, 2013, p. 164, grifos do autor.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 164-165, grifos do autor.

CAPÍTULO IV

OS ÚLTIMOS FALANTES DA LÍNGUA MUNDURUKU DO AMAZONAS: O QUE FALAR QUER DIZER

Tendo percorrido todo um conjunto de conceitos que estabelecem os parâmetros para o entendimento do discurso enquanto invenção estratégica, passamos, agora, a adentrar na substância que constitui o nosso objeto de investigação: o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Nesse sentido, analisaremos dez entrevistas (ou dez enunciados), realizadas com seis atores sociais, sendo dois caciques e quatro anciãos e anciãs, todos vivendo na Terra Indígena Kwatá-Laranjal. As entrevistas com os caciques foram necessárias na medida em que eles representam o centro de interlocução entre os diversos seguimentos do povo munduruku, tais como o seguimento dos professores, dos representantes de cada aldeia, dos representantes de eventos culturais, dos anciãos(ãs), enfim, das comunidades em geral.

Ainda a respeito do objeto de nossa reflexão, adotamos a concepção segundo a qual cada entrevista constitui um enunciado (ou enunciação)¹⁵⁵, este, por sua vez, definido, por Bakhtin, como a unidade da comunicação, conforme já destacamos. Daí que temos, portanto, dez enunciados inscritos dentro de um campo político, cada qual estabelecendo uma relação dialógica com os discursos projetados na história, tanto com os discursos de afirmação quanto com os discursos de negação, como outrora já explicitamos. Esse dialogismo poderá ser visualizado, sobretudo, por meio da ligação dos dêiticos com as condições de produção discursivas do enunciador e do destinatário. É em vista disso que retomamos as reflexões de William Hanks, a respeito da língua como prática social e discursiva, em cujas bases estão os conceitos de gêneros do discurso, *habitus*, campo, mercados linguísticos e capital simbólico (2008, p. 205), empreendimentos teóricos centrais na filosofia da linguagem de Bakhtin e na sociologia de Bourdieu.

Com efeito, o próprio complemento do título deste capítulo é uma clara referência à obra *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer* (1994), de Bourdieu, na qual o sociólogo francês estabelece um campo teórico, com base em estudiosos da linguagem, incluindo Bakhtin – citado duas vezes no decurso da obra –

¹⁵⁵ De acordo com Paulo Bezerra (BAKHTIN, 2003, p. 261), Bakhtin não faz distinção entre enunciado e enunciação. Portanto, seguimos essa mesma orientação.

sob o qual o mercado linguístico pode ser interpretado. Pretendemos, portanto, entender o que o discurso desses últimos falantes quer dizer, o que implica uma incursão na prática discursiva materializada nos enunciados dos anciãos. E um dos principais aspectos desses enunciados, sobre o qual nos debruçaremos, são os dêiticos, entendidos nos termos de Willian Hanks, o qual argumenta que:

Embora haja inúmeras definições do termo, dêixis, tal como usado aqui, designa expressões referenciais como “este”, “aquilo”, “aqui”, “lá”, “agora”, “então”, “eu”, “nós”, e “você”, combinadas, onde for apropriado, a posturas corporais, gestualidade e olhar. Tais expressões existem em todas as línguas humanas e possuem inúmeras características interessantes que as distinguem de outros recursos comunicativos, igualmente verbais e não verbais. (HANKS, 2008, p. 205).

Destarte, concentramo-nos nas configurações dos dêiticos e de sua relação com o contexto histórico e ideológico. São nessas estruturas que encontraremos as marcas da subjetividade, associadas ao capital de autoridade do discurso dos ancestrais munduruku. É a esse respeito que Hanks afirma que “a capacidade de produzir certos tipos de discurso pode ser uma forma de capital social e contribuir para o poder ou a autoridade, exatamente como o acesso a certas posições pode requerer o domínio dos tipos de discurso que estes campos demandam”¹⁵⁶. Lembremos que um dos principais campos de interesse de nossa reflexão é o campo político, entretanto, é claro que os discursos dos anciãos e anciãs interagem com outros campos, tais como os campos acadêmico, cultural e religioso¹⁵⁷. Enfatizamos o campo político por entendermos que todos os outros campos estão presentes nele, de maneira mais ou menos evidente, pois as ações discursivas, uma vez sendo ações humanas, são ações políticas, consoante o vislumbre de Aristóteles, há três séculos antes da era cristã, que afirmou que “o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade” (2008, p. 210).

Enveredando por um campo mais específico – e como esse trabalho já deixou transparecer – nossa reflexão está situada no centro de uma política linguístico-discursiva, sendo o objeto em torno do qual emergem as inclinações de resistência, a própria língua munduruku. Portanto, o circuito que inclui o sujeito enunciativo e o

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 209.

¹⁵⁷ Quanto ao campo religioso, é comum, sobretudo na aldeia Kwatá, algumas crianças catarem hinos na língua munduruku. Vale ressaltar que há, nessa aldeia, uma igreja Batista, cuja principal responsável é Ester Cardoso Munduruku, a qual estimula os jovens a falar e a cantarem louvores e hinos na língua munduruku, sob a orientação da fé cristã. Isto é, o discurso dos últimos falantes da língua munduruku é reivindicado no interior do campo religioso. E quando dizemos algumas crianças, fazemos referência especificamente àquelas que são integrantes da igreja Batista.

destinatário se completa com a inserção da língua enquanto objeto sobre o qual se manifesta o discurso, tanto o dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas quanto do restante dos agentes que se inscrevem nos mais variados campos da ação comunicativa.

4.1 Enunciador, enunciatário e a língua

Nesta seção identificaremos o enunciador, aquele que detém o capital de autoridade, o enunciatário, aquele a quem os enunciados se dirigem, e o objeto a respeito do qual se fala. Faremos isso por meio daquilo que Émile Benveniste (1976, p. 291) chamou de indicadores de subjetividade, isto é, os dêiticos. Tais indicadores estão inscrito no tecido da linguagem e são eles que emolduram o constante processo de interação entre as vozes do discurso e o objeto sobre o qual essas vozes se referem.

Assim, iniciaremos essa identificação destacando um excerto da **Entrevista 1**¹⁵⁸, cujo enunciado é de Ester Cardoso Munduruku. Essa entrevista foi realizada em 14 de janeiro de 2015, em Manaus (ocasião em que Ester veio com o propósito de realizar exames)¹⁵⁹. Era comum, em nossa trajetória de diálogos, começarmos a entrevista perguntando sobre a vida de Ester em seus tempos de criança e sobre a situação linguística de seus pais e avós, como segue no **Enunciado 1**¹⁶⁰.

ENUNCIADO 1 (E1):

Pesquisador: a senhora lembra o nome da sua avó? (**Turno 1**)

Ester: me lembro/Leopodina. (**Turno 2**)

Pesquisador: era por parte de pai ou era por parte de mãe? (**T3**)

Ester: parte de pai, parte do:./ marido dela, o nome dela era Leopodina, e do marido dela era Leopodino. (**T4**)

P: Leopodina, né?! (**T5**)

E: uhmhum. (**T6**)

P: éh:: e por parte de mãe? (**T7**)

E: de mãe? é: era+/ da mãe dele, né?! (**T8**)

P: uhmhum. (**T9**)

E: agora, a mãe dele eu não conheci não. (**T10**)

P: ahhh! (**T11**)

E: uhmhum. (**T12**)

P: como é que era o seu Leopodino? (**T13**)

E: ele era+/ era trabalhador, ele plantava guaraná, laranja, pupunha, tinha lá

¹⁵⁸ Não citaremos as entrevistas na íntegra, no corpo da dissertação, por serem relativamente extensas.

¹⁵⁹ Nesse período tínhamos acabado de passar na seleção do mestrado e ainda não tínhamos estabelecido a data da pesquisa de campo. Portanto, essa entrevista serviu como uma experiência para as outras.

¹⁶⁰ Para as transcrições, utilizamos o modelo de transcrição proposto por Antônio Marcuschi (2007). Dessa forma, o truncamento brusco será indicado por barra /; o alongamento será indicado por dois-pontos ::; a pausa será indicada pelo sinal de mais +, para cada 0,5 segundos; a sobreposição de vozes será indicada por um colchete simples abrindo [; o comentário será indicado por dois parênteses abrindo e fechando (...).

no/ aonde nós/ no nosso lugar, Santo Antônio. (T14)

P: uhmm. (T15)

E: lá que era nosso lugar, nós se criemo lá. (T16)

P: o Leopodino era o seu avô por parte de pai ou por parte de mãe? (T17)

E: parte de pai, minha vó era por parte de mãe. (T18)

P: eles falavam a língua naquela época? (T19)

E: falavam/ todo mundo falava naquele tempo, a linguagem+ munduruku. (T20).

P: uhmm/ a senhora tinha que idade mais ou menos? A senhora lembra que quando::/ é::/ os munduruku é::/ deixaram de falar (munduruku)? /português/ porque só falavam português né? (T21)

E: falavam só linguagem, eu me lembro/ quando eles se criaram eles não falavam português, só mesmo munduruku puro, aí capitão Vitor se reuniram com o povo dele pra irem atrás do professor pra ensinar as criança né, as crianças, gente assim, rapaz, moça, aí vieram pra cá pra Manaus, e encontraram professor, professora, o nome do marido dela era, era Turí. (T22)

P: o marido dessa professora? (T23)

E: éh, o dela era Amélia. (T24)

P: uhmm:, essa Amélia que a senhora diz, éh: ela passou quanto tempo na aldeia? (T25)

E: ela passou um ano, e ai ela queria que os menino falassem logo português né, e não sabiam, não sabiam falar. (T26)

P: e quem que foi buscar ela lá na cidade? (T27)

E: foi capitão Vitor. (T28)

P: esse capitão Vitor era pai de quem? (T29)

E: ele era irmão do pai do Nunito. (T30)

P: ahh! então ele era, ele era uma espécie de avô do vovô Nunito? (T31)

E: é, avô do Nunito. (T32)

P: éh:, o quê que eles foram aconselhado a fazer quando eles chegaram aqui, essa Amélia e o marido dela? (T33)

E: aí eles falaram com o diretor, né! e ai eles disseram que eles podiam ir, se fosse uma boa professora eles iam demorar pra lá, senão vinham de volta, assim que foi. (T34)

P: e ai quando ela chegou pra lá, o que aconteceu? (T35)

E: quando ela chegou pra lá a escola já tava pronto ((pronta)), capitão Vitor mandou fazer escola/ naquele tempo tudo era de palha, coberto de palha, cercado de palha, então ela quando chegou começou logo ++/a ensinar as criança, queriam que elas falassem português logo, mas não sabiam, como elas iam falar?! (T36)

P: e isso a senhora ainda era criança? (T37)

E: eu ainda era criança, iixi, ainda tava assim::/como::++ Poliana. (T38)

P: uhm, ou seja, a senhora tinha o que, dez, doze anos?! (T39)

E: dez ano, me lembro benzinho, e eu não estudei não, só quem estudou foi finado meu irmão, finado Luiz, Manoel Alves, tudo mundo estudaro ((estudaram)), ai o que a professora fez, os alunos não queriam falar/ queria não, não sabiam falar, ai com três mês ela começou a maltratar as criança, começou a dar na mão, começou ralhar/ pelar a cabeça dos jovens, das jovens, e ai capitão não achou mais bom, e tornou se reunir com o pessoal dele, o quê que eles achavam e falasse pra ela ir embora, não precisava discutir com ela não, nem com o marido, assim como eles foram atrás dela, ela tinha que voltar em paz, assim que foi. (T40)

P: mas ela era o quê? (T41)

E: quem? (T42)

P: a Amélia. (T43)

E: era professora. (T44)

P: pois é, ela era de alguma ordem religiosa, era pastora? (T45)

E: ela era católica. (T46)

P: ahh tá! (T47)

E: ela era católica. (T48)

P: a senhora lembra como ela falava com as crianças na época, a senhora lembra? (T49)

E: pra elas aprenderem? (T50)

P: éh! (T51)

E: ela fala pra ela/ pra eles, porque que eles não iam aprender, “você tenho que aprender falar português, você começam ta só falando a linguagem de você, eu vim pra ensinar você a falar português”, ela falava pros alunos dela. (T52)

P: uhm. (T53)

E: aluno dela, dele, os menino, criança, criança que ela puxava mesmo na orelha. (T54)

P: ela puxava mesmo na orelha?! (T55)

E: na orelha das criança. (T56)

P: quem que se reuniu na época do vovô Vitor né, pra tirar ela de lá? Quem foi, a senhora lembra das pessoas que se reuniu? (T57)

E: os pai das criança, os pai das criança, que ele reuniu e acharam de acordo que, que procurasse outra professora né, pra poder eles aprender, não é assim de pressa que a pessoa aprende né, e aí, eles se reuniram e fizeram reunião, pronto! (T58)

P: ela teve alguma coisa a ver com a SPI, foi o SPI que mandou ela pra lá?

E: é, naquele tempo é. (T59)

P: Espetoria (Inspetoria)? (T60)

E: pois é, Espetoria (Inspetoria) mesmo, ahh, depois que chegou outra professora eles aprenderam. (T61)

P: quem foi a professora que chegou lá, a senhora lembra o nome? (T62)

E: não sei o nome dela não++ chegou outra professora, aí eles aprenderam falar português porque ela tinha paciência, e ela (Amélia) não tinha. (T63)

P: quem foram as criança, naquela época, que aprenderam a escrever e a ler com os professores? (T64)

E: finado Luís, finado Manoel Alves, João++ que eu me lembro? (T65)

P: uhmuhm! (T66)

E: meus primo e a finada Maria, minha irmã, todo mundo, tinha muita gente lá++ estudando. (T67)

P: essa finada Maria, ela era sua irmã?! (T68)

E: minha irmã! (T69)

P: uhmm! (T70)

E: era mulher do finado Machico, irmão do Nunito. (T71)

P: a senhora lembra, mais ou menos, em que data ela faleceu? (T72)

E: isso aí não me lembro mais não. (T73)

P: mas ela era mais velha ou mais nova que a senhora? (T74)

E: eu sou mais criança de que ela. (T75)

P: ela falava na língua também?! (T76)

E: falava, todo mundo falava, é/ ++ pois é. (T77)

P: e aí depois que essa outra professora entrou aí já foram ensinando mais os indígenas a falarem a língua... (T78)

E: é: aí falaram português, todo mundo, não falavam bem, mas eles aprenderam/ depois que aprenderam, pronto, começaram a falar bem português. (T79)

P: a senhora estipula um tempo, mais ou menos, de quanto tempo passaram pra falar português? (T80)

E: é:: isso aí acho que uma porção de ano, porque os professor, quando ensinam, ensinam até entrar de férias né?! (T81)

P: a senhora chegou a participar de alguma aula naquela época? (T82)

E: não, nunca participei. (T83)

P: e: o pessoal então passou, né, a falar português/ desde aquela época já... (T84)

E: éh, desde aquela época começaram a falar português/ o nossos filho, no tempo do nossos avó, mãe do nossos pai, do Nunito, eles começaram falar português. (T85)

P: quer dizer, a geração dos pais dali do vovô Nunito que passaram a falar

português? (T86)

E: verdade. (T87)

P: antes dele era só munduruku? (T88)

E: só munduruku. Aí eles começaram a falar português/ e o Nunito, eu, não falava, nós se criemo falando linguagem, mas depois que nós aprendemo português, a gente tava deixando, eu quase deixava, mas depois chegou uns funcionário da América (Estados Unidos) foi lá comigo, conversar comigo, se eu só falava linguagem/ eu disse que eu falava, algumas palavras eu já tava esquecendo, “agora a senhora vai ensinar a gente”/ aí nós ensinemo ela com a finada velha Antônia né/ nome dela era Margarida, outra era Dilza/ uma era americana, uma era alemoa (alemã). (T89)

P: que a senhora se lembra, quem hoje, no Kwatá, assim, daquela geração, ainda fala a língua? Que a senhora lembra? (T90)

E: seu Manduca, a Luiza, Nazaré, da Fronteira (aldeia). (T91)

P: a Nazaré, ela já tá bem velhinha também? (T92)

E: também, nunca mais eu vi ela/ de primeiro ainda andava pra lá, passeando, agora não. (T93)

P: a senhora chegou a conversar com ela na língua? (T94)

E: eu converso com ela, quando ela vem, com a Luiza, seu Manduca, Pagão. (T95)

P: o vovô Naldá, ele falava a língua? (T96)

E: falava, ele falava. (T97)

P: a senhora conversava com ele? (T98)

E: conversava/ nós conversa/ quando seu Manduca vai lá em casa, a gente conversa na língua com ele. (T99)

P: os seus pais, né, ou a sua mãe, eles falavam pra senhora alguma coisa em relação à língua ou em relação à perda da língua. (T100)

E: tudo eles falavam, minha mãe, meu pai... (T101)

P: como era o nome da sua mãe? (T102)

E: Adelina Alves. (T103)

P: e do seu pai? (T104)

E: Antônio Caldeira. (T105)

P: o que eles falavam pra senhora a respeito da língua? (T106)

E: é:: pra nós, ninguém deixar/ quando a gente começar a falar português, não deixar de falar a linguagem/ assim que elas falavam pra gente. (T107)

P: seus pais, eles já falavam português e munduruku né? (T108)

E: já falavam português e munduruku! (T109)

P: os pais deles é que falavam munduruku? (T110)

E: pai dele que... a mãe, as tia, tinha era muita velha lá no Kwatá. (T111)

P: naquela época, que a senhora lembra, quem que sabia mais as histórias dos antigos mesmo, que é a história da crença munduruku? (T112)

E: a finada velha Antônia. (T113)

P: ela que sabia muito? (T114)

E: sabia mais de que eu. Tem muita história/ anta, anta que naquele tempo o pessoal não era batizado né, aí ela começava/ quando/ assim/ uma moça ficava menstruada a primeira vez, quando matavam anta, ela não ia espiar não, porque eles diziam que se ela espiasse a anta, ia tirar a sombra dela pra levar no meio da mata. Assim que era naquele tempo. (T15)

[...]

Em T4, T14, T16, T20 e T22 e assim por diante, de E1, quando a enunciativa utiliza os dêiticos “ela”, “ele¹⁶¹”, “lá”, “a linguagem munduruku”, “naquele tempo”,

¹⁶¹ Embora haja divergências quanto a considerar se o pronome “ele”, inscrito na análise da enunciação, é um dêitico, como já destacou Valdir no Nascimento Flores *et al.* (2011), adotaremos a concepção segundo a qual “ele” é um dêitico no sentido de um indicador referencial, conforme empreende Michel Lahud (1979) e conforme estabelece Hanks ao tratar do campo dêitico, muito embora o pronome “ele” permaneça sempre no estado de não pessoa.

“eu” etc., está, na verdade, introduzindo as três categorias do discurso: a categoria de pessoa, tempo e espaço, imprescindíveis para a construção da subjetividade na linguagem. Além disso, a partir do momento que temos um eu enunciador (uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas, detentora do capital de autoridade), temos também, por pressuposição, o enunciatário (ou o EU interpretante), inscrito em um determinado campo da atividade enunciativa, a quem o discurso se dirige, e o objeto a respeito do qual o discurso se refere. O principal enunciatário desse circuito de fala é o próprio pesquisador, cuja finalidade, ao longo de toda a entrevista, era lançar uma referência em que a enunciativa pudesse se apoiar para desenvolver seu discurso, tal referência consiste justamente na memória de seus antepassados e sua realidade etnolinguística. Um dos nossos objetivos, ao evocar na memória da enunciativa seus ancestrais, era introduzir na história fatos, pessoas, espaços, tempos e outros elementos até então não registrados na história oral ou escrita desse povo indígena. Quando a enunciativa se instaura como o “eu” que projeta sua voz, enunciando as pessoas do discurso e construindo narrativas que até então estavam no ostracismo da memória coletiva do povo, está, na verdade, estendendo sua memória à posteridade, a fim de que possam, por diversos meios de interpretação e sob variados campos da ação comunicativa, compreender a extensão ou extensões semânticas que essa memória pode apresentar. Ampliando essa concepção, podemos dizer que a narradora prepara aquilo que William Hanks chama de “campo dêitico” (2008, p. 209) para outros campos, como por exemplo, o campo pedagógico e o campo acadêmico. É claro que não deixamos de destacar a presença do enunciatário-pesquisador, entretanto, sua função se resume a estimular o engendramento do conjunto enunciativo dos principais atores do discurso que projetamos ao campo acadêmico e à própria História, uma vez que, conforme a circumspecta reflexão de José Fiorin, “colocar o homem na História é enunciar-lo” (2016, p. 13).

Um ponto interessante a ser destacado nesse processo de instalação das pessoas do discurso é a diferença entre o “Eu comunicante” e o “Eu enunciatário”. Nesse caso, nos valemos do esquema discursivo de Patrick Charaudeau (2014), para o qual o Eu comunicante é a pessoa que “está sempre no lugar e no espaço de *testemunha do real*¹⁶²” (p. 51), seria, portanto, o sujeito que presencia e que relata essa presença no espaço e no tempo dos acontecimentos. Já o Eu enunciatário “é responsável por um certo

¹⁶² Grifos do autor.

efeito de discurso produzido sobre o Interpretante. Porém, como esse efeito de discurso depende igualmente do que é o TUi¹⁶³, é o TUi que, em compensação, constrói (para si) uma certa imagem do EUE¹⁶⁴ (CHARAUDEAU, 2014, p. 51). Para além dessas três categorias dêiticas que se expressam pelas vozes de um EU e de um TU, temos o TU destinatário (TUd), sobre o qual atuam as vozes do EUC, do EUE, ou dos dois, caso coincida o papel do TUd às propensões do EUC e do EUE dentro do *contrato de comunicação* ou *contrato situacional*. Sobre a noção de contrato de comunicação, Charaudeau expõe a seguinte definição:

Denominamos *Contrato de comunicação* o ritual sociolinguageiro do qual depende o *Implícito codificado* e o definimos dizendo que ele é constituído pelo conjunto das restrições que codificam as práticas sociolinguageiras, lembrando que tais restrições resultam das condições de produção e de interpretação (*Circunstâncias de Discurso*) do ato de linguagem. O *Contrato de comunicação* fornece um estatuto sociolinguageiro aos diferentes sujeitos de linguagem. Assim, as estratégias discursivas mencionadas anteriormente devem ser estudadas em função desse Contrato (2014, p. 60, grifos do autor).

Charaudeau desenvolve essa reflexão sobre os sujeitos do discurso em um capítulo intitulado “O ato de linguagem como *encenação*”, do livro *Linguagem e discurso: modos de organização* (2014), cujo método de organização dos sujeitos do discurso se mostrou apropriado em nosso empreendimento quanto à especificação das vozes que um mesmo sujeito da ação comunicativa pode engendrar. Além disso, a noção de estratégia discursiva que ele apresenta se coaduna, sobremaneira, com a estratégia de resistência que vimos defendendo ao longo deste trabalho, à luz da sociologia de Bourdieu. Ocorre que enveredamos para o campo propriamente linguístico, em que os dêiticos acabam por orientar uma interpretação no campo da linguística, o que redireciona nossa atenção para a estratégia discursiva, a qual encerra uma particularidade de grande importância dentro da estratégia de resistência. A propósito da noção de estratégia discursiva, Charaudeau conclui que:

A noção de *estratégia* repousa na hipótese de que o sujeito comunicante (EUC) concebe, organiza e encena suas intenções de forma a produzir determinados *efeitos* – de persuasão ou de sedução – sobre o sujeito interpretante (TUi), para levá-lo a se identificar – de modo consciente ou não – com o sujeito destinatário ideal (TUd) construído por EUC. Para fazê-lo, o EUC poderá utilizar contratos de reconhecimento, como os que acabamos de definir, mas poderá também recorrer a outros procedimentos, que oscilam entre dois polos:

¹⁶³ TU interpretante, isto é, aquele que interpreta o enunciado a partir de um papel social pressuposto na circunstância do discurso.

¹⁶⁴ EU enunciador, isto é, aquele que cujo papel, no discurso, é construído pelo TU interpretante.

- a fabricação de uma imagem real como lugar de uma verdade exterior ao sujeito e que teria força de lei;
- a fabricação de uma imagem de ficção como lugar de identificação do sujeito com um outro, imagem esta que constitui um lugar de projeção do imaginário desse sujeito¹⁶⁵.

Nesses termos, levando em consideração que o discurso dos anciãos, a partir do momento em que passam a ser materializados em enunciados orais ou escritos – sendo, pela dialética da invenção e convenção, convertidos em *habitus* discursivo – dentro do ato de linguagem como encenação, nos atentaremos para esse segundo polo, explicitado por Charaudeau, que está inserido no interior da ação comunicativa. Isto é, nos concentraremos na projeção dos sujeitos do discurso: o enunciador (ou EUE) e o enunciatário (ou TUi).

Sendo assim, a título de exemplificação, se por um lado temos Ester Cardoso (agente de carne e osso ou EUC) como uma anciã, mãe, avó, bisavó, trisavó, religiosa etc, por outro temos a personagem Ester Cardoso (uma ficção¹⁶⁶), sábia, detentora de um capital linguístico-cultural considerado, autoridade discursiva projetada na história e em outros campos, sobretudo no campo etnolinguístico, como a enunciativa do discurso da ancestralidade, cuja intenção é seduzir e persuadir o seu enunciatário, o responsável por traduzir, codificar e decodificar os enunciados que a atora do discurso, uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas, projeta. E, conforme já ressaltou Charaudeau, esse processo pode ser realizado de maneira consciente ou não, da mesma maneira como ocorre com a intencionalidade do enunciador, ou do sujeito que age no discurso, pois “a *intencionalidade*¹⁶⁷ do sujeito que age não é necessariamente clara nem perfeitamente consciente. Pode até sê-lo, mas pode também estar ligada a um desejo que move o sujeito sem que este se dê conta disso”¹⁶⁸.

Empregaremos o termo “sujeitos da enunciação” quando estivermos nos referindo às duas principais instâncias sobre as quais nos debruçamos: o enunciador e o enunciatário (ou o EUC e o TUD, quando for o caso), por abranger e por estar em harmonia com estes polos do circuito de enunciação, ou, nos termos de Fiorin (2016, p.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 56.

¹⁶⁶ Podemos entender essa ficção nos mesmos termos que entende James Clifford, quando empreende o conceito de alegoria etnográfica, o qual, por sua vez, se assemelha ao conceito de invenção cultural de Roy Wagner, para o qual a metáfora constitui uma extensão do sentido de cultura (cultura humana, evidentemente), sendo a língua e o discurso traços fundamentais de sua constituição. Neste trabalho defendemos o discurso enquanto criação ou invenção, tendo como base a mesma percepção que Roy Wagner tem da cultura, cuja invenção converte-se convenção, esta, por sua vez, converte novamente em invenção, e assim por diante, seguindo a dialética wagneriana.

¹⁶⁷ Grifos do autor.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 168.

57), com essas posições actanciais. É importante salientar, ainda, a reversibilidade do EU e do TU, pois quando a enunciatória (anciã) reveste-se pela forma dêitica do EU, o enunciatário (pesquisador) passa a ser o TU, ao passo que quando o pesquisador torna-se o EU do discurso, a anciã passa ao estatuto dêitico do TU. Entretanto, como já afirmamos, a ênfase será dada aos dêiticos engendrados pelos anciãos e anciãs, os enunciatários do discurso da ancestralidade, personagens sobre os quais o contrato de comunicação funciona como princípio gerador de *habitus*.

Com efeito, voltando aos turnos de **E1**, podemos depreender que em **T97**, quando a enunciatória se refere a Naldá (ele), seu irmão¹⁶⁹, como um daqueles com quem conversava na língua materna, está projetando um cenário no qual a manifestação da língua munduruku ainda era comum entre seu povo indígena, pelo menos entre os mais velhos, de sua geração, na qual se incluem Manduca, Luiza¹⁷⁰ e Nazaré. Em seguida, em **T99**, Ester diz: “conversava/ nós conversa/ quando seu Manduca vai lá em casa, a gente conversa na língua com ele”. Nesse turno podemos observar a presença de dois verbos, um no pretérito imperfeito do modo indicativo e outro no presente do indicativo, remetendo, pois, a dois momentos no tempo dos acontecimentos: o passado e o presente – os quais, nesse caso, podem ser tomados no sentido do tempo histórico – isto é, a temporalidade. Nota-se que o dêitico “lá” também está presente, o que introduz, no turno, o princípio da espacialidade. Quando Ester diz “lá”, está se referindo à sua casa, localizada na aldeia Kwatá, onde, em certos momentos, são promovidos diálogos entre esses anciãos.

Em **T107**, de **E1**, Ester é levada a invocar as vozes de seus pais, os quais a orientavam a não deixar de falar a língua munduruku. Em **T109**, Ester confirma que seus pais já eram bilíngues em português e munduruku, a despeito disso, a língua predominante ainda era o munduruku. Esse é um registro realizado tanto pelo EU comunicante quanto pela enunciatória: Ester, cuja memória se projetou por meio de enunciados construídos e direcionados não somente para o enunciatário principal, que é o pesquisador, mas também para todos os possíveis enunciatários que esse discurso possa alcançar.

Em **T113**, ainda de **E1**, Ester traz à luz o nome de Antônia Munduruku, falecida em 2009. Como a própria Ester assume, Antônia possuía um grande capital linguístico-

¹⁶⁹ Falecido em 2007, portanto, muito antes da construção de **E1**.

¹⁷⁰ No período em que foi produzido esse enunciado (14/01/2015), por Ester Cardoso, Luiza ainda estava viva, vindo a falecer em dezembro de 2015.

-cultural, sendo uma das autoridades a quem os interessados em saber da história de seus ancestrais recorriam quando necessitavam de tal conhecimento. Antônia, inclusive, como já destacamos, na seção 2.3, foi uma das personagens históricas centrais que contribuiu para que a história do povo munduruku pudesse ser enunciada no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra*. Releva destacar que, em 28 de setembro de 2016, no último dia de reunião que tratava da revitalização linguística na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, o filho de Antônia, seu Agapito¹⁷¹, lembrou-se desse enunciado de sua mãe e ainda referenciou o livro no qual estava inscrito este breve registro do discurso de Antônia. Isto é, a posição de seu Agapito, diante do enunciado de Antônia, é o de enunciatário, e o nosso, enquanto pesquisadores, também é de enunciatário, já que exercemos o papel do TU interpretante diante do enunciado de Antônia e de Agapito.

É interessante visualizar a variedade de vozes que **E1** suscita, o que remete às noções de dialogismo e de polifonia empreendidas por Bakhtin. Se por um lado Ester dialoga tanto com as instâncias do passado, presente e futuro pressuposto, traçados no campo dêitico, por outro, o discurso da anciã se instaura como uma voz constitutiva de um grupo de outras vozes, as quais, apesar de suas particularidades, se ligam pelo princípio da unidade polifônica, cujo empreendimento reflexivo se encontra na seção 3.4.

Apresentaremos outra entrevista que realizamos com Ester Cardoso, dessa vez, em 20 de dezembro de 2015. O conteúdo versa sobre o processo de perda da língua munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, um dos aspectos históricos fundamentais para entendermos o discurso de resistência dos munduruku do Amazonas. Denominaremos a próxima entrevista (**Entrevista 2**) de **Enunciado 2 (E2)**.

ENUNCIADO 2 (E2):

Pesquisador: qual era o nome da sua mãe? A senhora lembra? (**T1**)

Ester: eu me lembro. (**T2**)

P: qual era o nome dela? (**T3**)

E: Adelina Arves ((Alves)). (**T4**)

P: Adelina Alves, né! (**T5**)

E: Uhm hum! (**T6**)

P: e do seu pai? (**T7**)

E: do meu pai é ((era)) Antônio Carneira ((Caldeira)). (**T8**)

P: uhmmm. (**T9**)

¹⁷¹ Agapito é um personagem que entrará para a história do discurso de resistência como um enunciatário que atende às exigências do discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Seu nome aparece explicitamente em *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra*, na página 38. No período de elaboração desse livro Agapito exercia um papel de liderança entre os munduruku.

P: a senhora, quando era criança, eu acho que a senhora deve lembrar, né, retomando aí, bem uma época distante, o quê que a senhora lembra? O que os seus pais lhe falavam? Eles falavam na língua ou no português já? (T10)

E: falavam na linguagem, na língua. (T11)

P: na língua né?! (T12)

E: uhm'hum ((o apóstrofe aqui marca um glotal, diferente de uhmhum, sem glotal)). (T13)

P: é::/ mas quando a senhora cresceu, a senhora cresceu falando munduruku ou português? (T14)

E: quando eu era cunhantanha eu falava munduruku, depois que chegou professora do Xadá que eu aprendi a falar português. (T15)

P: qual era o nome dessa professora que chegou? (T16)

E: professora Amélia. (T17)

P: Amélia? (T18)

E: uhm'hum! (T19)

P: como que era essa professora? (T20)

E: como era? (T21)

P: é:, como que ela dava aula pras crianças? [O quê que ela fazia? (T22)

E: [uhm::] (T23)

E: ela que/ ela dava/ Ela queria que as criança aprendessem logo falar português, mas eles não sabiam falar português. Ela queria por força que elas aprendessem falar português logo, mas como que elas iam aprender?/ que eles nunca falaram português. Ela tinha que ter paciência. Aí o finado capitão Vítor já tava com dois mês, me lembro benzinho/ que ela ensinava as criança/ começava bater as criança, mandava pelar ((raspar a cabeça)) assim o rapaz, jovem assim, moça mesmo, aí capitão Vítor não achou mais de acordo assim/ que ela tava maltratando muito as criança. Ela queria que elas aprendessem logo a falar português, aí ele falou com ela, que ela não ia demorar não, iam tirar/ reuniu o pessoal dele, o povo dele, e o povo acharo ((acharam)) de acordo/ que ela não tava mesmo certa. Como que as criança, os estudante iam aprender logo? Com dois mês ou três mês? (T24)

P: essa professora/ ela foi mandada/ a senhora lembra de onde ela foi mandada? ... Ela era da onde essa Amélia? (T25)

E: é: de Manaus. (T26)

P: aí ela foi primeiro pra onde quando ela veio de lá? (T27)

E: foi pra" lá mesmo/ primeira vez pro Xadá, aldeia Xadá. (T28)

P: [pro Xadá?!] (T29)

P: a senhora morava no Xadá? (T30)

E: não. Quando nós/ nós morava ali no Santo Antônio ((Ester fala apontando para a aldeia, no rumo de cima do rio Canumã)), lá que eu nasci, lá era lugar da minha vó, do meu pai, lá que nós crescemo. Ago/ ((agora)) nós fumo pra lá/ capitão Vítor chamava pra fazer farinha, na roça dele. Aquele povo ia pra lá fazer farinha pra ele, todo povo dele, e a gente ia fazer. Ele plantava muita roça, jurumum, melancia, milho, por isso que ele chamava o povo dele. E aí/ ele não achou bom foi por isso, por que ela queria que as criança, estudante, aprendesse logo falar português, mas como que eles iam aprender? Nunca estudaro". (T31)

P: quer dizer que ela forçava... (T32)

E: é:?, ela forçava os aluno, e aí o finado velho capitão Vítor... (T33)

P: isso aqui no Kwatá? (T34)

E: não, lá no Xadá. (T35)

P: ah: tá/ entendi. (T36)

E: [na aldeia Xadá. (T37)

E: e aí, ele reuniu o povo dele/ como que eles podiam fazer/ mandar professora de volta ou não, ai o povo apoiou/ que era bom mandar ela de volta/ trouxesse outra professora/ que tinha paciência com os alunos/ porque eles tavam sabendo que eles não sabiam falar português né/ era nó na linguagem, aí se reuniram, conversaram com ela e chamaram marido dela/ marido dela já tava/ nome do marido dela era Turi. (T38)

P: marido de quem? (T39)

E: da professora Amélia. (T40)

P: esse Turi também tinha o mesmo comportamento da Amélia? (T41)

E: não, ele não tinha, ele era um bom homi. Ele que falou pro capitão que/ se eles tavam achando de acordo mulher dele fazer isso com os aluno. Aí capitão Vitor disse que não, que ela tava maltratando. Aí ele disse que era verdade mesmo, aí finado capitão chamou povo dele/ pedir autorização pra fazer isso, aí os pai falaram que era bom (+) mudar outra professora, chamar o/ pra ela ir embora, sem ter confusão nenhum. (T42)

P: é mesmo?! (T43)

E: Assim como eles foi lá, foro lá/ pegar ela/ pra ela vim ensinar as criança/ ela veio (+), a mesma coisa eles fizeram de volta pra ela ir embora né. Ela foi embora pra Manaus. (T44)

Em **E2** temos alguns elementos do campo dêitico que nos insere na história da língua munduruku do Amazonas, sobre a qual paira uma certa dúvida quanto aos fatores que levaram à sua perda. Tal incerteza pode ser verificada nas poucas fontes históricas – especialmente no tocante à língua – que se têm sobre esse povo indígena, do começo do século passado, e nos próprios relatos orais, alguns tornados escritos, como é o caso dessas entrevistas que apresentamos como objeto de investigação. Tentaremos esboçar de maneira mais detalhada a natureza dessa dúvida e o que ela implica no cenário da história da língua munduruku. Entendemos que para termos uma visão mais cautelosa sobre as forças coercitivas que implicaram na perda linguística, devemos investigar com bastante acuidade os indícios histórico-discursivos que permeiam os discursos dos últimos falantes da língua munduruku.

Em **T24**, Ester se refere aos pronomes “ela”, “elas” e “ele”, referenciando três personagens distintas na história de perda da língua munduruku. O primeiro dêitico é um pronome que projeta a personagem conhecida como Amélia¹⁷², primeira professora a dar aulas de língua portuguesa aos munduruku. Segundo descrições da enunciativa Ester (que na época em que Amélia foi para a região, deveria ter de onze a treze anos) Amélia proibia as crianças de falarem sua língua materna, mas as crianças não sabiam falar português. As medidas de punição a quem desobedecesse a Amélia era a humilhação e estigmatização, reverberadas em violência material e simbólica, já que quem não cumprisse as ordens ora recebia palmadas¹⁷³, ora tinha a cabeça raspada. E essa violência, a nosso ver, certamente constituiu um dos fatores de estigmatização da língua munduruku e, por conseguinte, de sua perda. Um aspecto importante que deve ser observado é que não há referência a uma ordem religiosa representada na pessoa de Amélia, isto porque foi a necessidade dos próprios indígenas, no começo do século XX,

¹⁷² Já delineamos, na subseção 2.4.1, o contexto histórico e social dos munduruku no qual Amélia se inseria, quando refletimos sobre o cenário de perda linguística.

¹⁷³ Como se verificará na **Entrevista 3**.

que os levou a contratar essa professora, a qual era paga com recursos dos próprios indígenas. Portanto, provavelmente, a origem da perda da língua munduruku no Amazonas está mais relacionada com o processo coercitivo imputado por Amélia – e seu discurso – do que por alguma ordem religiosa. A propósito desta, não há dados contundentes que prove sua influência nessa região no início do século XX, ao contrário dos munduruku do Pará, os quais tiveram uma grande interlocução com a Ordem franciscana¹⁷⁴.

Quanto ao segundo dêitico: “elas”, a enunciadora nos insere no contexto histórico de sua infância, em que todos os munduruku falavam a língua de mesma denominação e estavam aprendendo a falar o português. Essa foi a geração que desenvolveu o bilinguismo de maneira mais significativa. A partir de então, a língua portuguesa só tenderia a se expandir entre esse povo, e não somente por coerções da professora, mas sim por todo um contexto histórico cujo discurso se construía e ainda está se construindo (embora com um discurso de resistência emergente), de maneira estigmatizante. O fato de ainda pairar no imaginário do povo brasileiro a noção segundo a qual “o indígena não produz”, ou que “há muita terra para pouco índio” já é uma força discursiva estigmatizante, e essa depreciação ante a identidade indígena se torna mais contundente quando se verifica a emergência de discursos que promovem a ideia de que “a cultura indígena é atrasada”.

Uma terceira pessoa a qual Ester faz referência é o “ele”, indicando, no tempo histórico da referência, o capitão Vítor. Foi este quem articulou a saída de Amélia da comunidade conhecida como Xadá, aldeia onde Amélia atuava. Em **T38**, de **E2**, aparece uma outra pessoa do discurso, o “ele” representando o marido de Amélia, conhecido como Turi. Ester afirma, em **T42**, de **E2**, a benevolência de Turi, com quem o diálogo parecia ser mais amistoso. Nesse sentido, percebendo a ameaça que representava Amélia para o povo, os munduruku, liderado pelo então cacique Vítor, solicitaram a saída dela da terra indígena, pois embora os munduruku quisessem aprender o português, não poderia ser de maneira violenta.

O campo dêitico anunciado na voz de Ester, portanto, esclarece certos momentos na história de perda linguística do início do século XX que até então não tinham ganhado destaque no cenário histórico do povo munduruku, em especial no que se

¹⁷⁴ Não adentraremos na história de contato dos munduruku do Pará com a Ordem franciscana, justamente por ser um assunto extremamente complexo e que necessitaria de um outro trabalho de mestrado ou doutorado. Talvez já tenha, talvez não. O que nos interessa é chamar a atenção para os tipos de discurso que se projetaram nessas regiões, no início do século XX.

refere à história da língua munduruku no Amazonas. O que se tem são breves referências a esses personagens, como pode ser observado no trabalho de Cássia Braga dos Santos (2013, p. 21, 41, 108)¹⁷⁵. Nesse sentido, vislumbramos, a partir desse campo dêitico e das circunstâncias discursivas a ele implicadas, que o processo de perda linguística não se deveu à influência do discurso religioso (pelo menos, não de maneira substantiva), já que, ao longo das narrativas de uma das anciãs mais antigas da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, foram os próprios munduruku que contrataram a professora Amélia. Isso nos leva a pensar que eles provavelmente já tinham tido consideráveis contatos com a língua portuguesa e queriam aprendê-la a fim de melhorar as relações entre as comunidades não indígenas, incluindo aí os municípios. Essa é a melhor conclusão que podemos chegar até o momento, uma vez que não há dados para que se prove o contrário, isto é, os próprios munduruku desejavam aprender a língua, entretanto, sem terem que passar por uma violência em sua forma de vida.

A entrevista a seguir é mais uma enunciação de Ester Cardoso Munduruku, entretanto com informações inéditas que até então não haviam sido invocadas pelos textos que vimos deslindando. Agora tentaremos adentrar, de forma mais profunda, na memória de Ester a fim de encontrarmos traços característicos da situação social e cultural dos munduruku do fim do século XIX e início do XX. Essa reconstrução histórica, por meio dos enunciados orais ancestrais – os quais, a partir de agora, passam a terem o status de enunciados escritos – tem se mostrado a ferramenta mais eficaz no tocante à montagem desse quebra-cabeça que é a história da língua munduruku do Amazonas.

ENUNCIADO 3 (E3):

P: a senhora não morou no Xadá? (T1)

E: não, nós fomos pra lá fazer farinha. Eu morava lá no Santo Antônio, lá que eu nasci, eu me criei, que era aldeia do finado meu avô, minha avó. (T2)

P: a senhora lembra o nome do seu avô? (T3)

E: nome dele era Lipodino. (T4)

P: Leupoldino? (T5)

E: é: Lipodino Cardoso. (T6)

P: e a sua avó? (T7)

E: minha vó era Lipodina, era nome/ nome do marido dela era Lipodino e dela era Lipodina. (T8)

¹⁷⁵ É claro que o aprofundamento na história desses personagens não era o objetivo do trabalho de Cássia Braga dos Santos. O que nos interessa é apontar que embora se tenha pouco registro a respeito desse processo de perda linguística ocorrido no início do século XX, os atores que exerceram influência nesse processo estão inscritos na história, e esse dado não pode ser ignorado quando se quer saber os motivos da perda linguística. O que estamos pretendendo fazer é investigar a extensão do poder discursivo desses personagens e até onde eles podem ter influenciado na perda linguística (no caso de Amélia).

P: eles, naquela época, ainda tinham na memória, o clã? (T9)

E: como? (T10)

P: o clã, qual o grupo pertence né. (T11)

E: ahã. (T12)

P: a senhora disse que tem dois né, que é irucat (([iru'fat`])) e ipakpakat (([ipak`pa'kat`])). (T13)

E: éh (T14)

E: tem iriricat (([iruru'tfat`]))¹⁷⁶, é como você com a (++)/ Sapatão é irmão do Lopo, do Muru, do Alexandre né, então esses, essas filha dele não pode casar contigo porque tu é primo irmão, tu é iriricat (([iriri'tfat`]))¹⁷⁷, e ipakpakat (([ipak`pa'kat`])) é assim fora a parte já/ que aí a menina podia casar com iriricat/ ipakpakat ela podia casar, com branco não, era parente, e o vermelho não era parente, podia casar (+) com ela. (T15)

P: a senhora lembra do clã do vovô Nunito, seu marido? (T16)

E: é: dele/ poisé, ele era ipakpakat (([ipakpa'kat`])), eu era iriricat (([iriri'tfat`])) (+) é:: (T17)

P:

(T18)

P: então todos os filhos, no caso, nesse sentido, são irucat (([iru'fat`]))? (T19)

E: é, iriricat. (([iriri'tfat`])) (T20)

P: iriricat!?! (([iriri'tfat`]))¹⁷⁸ (T21)

E: iriricat. (([iriri'tfat`])) (T22)

P: por que herda o clã do pai né? (T23)

E: uhmuhm. E eu sou ipakpakat (([ipakpa'kat`])). (T24)

P: ah:: (T25)

E: por isso que eu me casei com ele. (T26)

P: entendi. (T27)

[...]

P: hoje, quem são assim, que restou, que são/ que são os falantes ainda que/ da língua munduruku que a senhora tem conhecimento. (T28)

E: Tanajé! eu, a Luiza, seu Manduca e o Pagão, mas ele não pode mais, dizem né. Não enxerga mais também. (T29)

P: ah éh? (T30)

E: humhum. É só seu Manduca que ainda vem assim de bastão, as vez. Agora ali nas Fronteira, parece que a Nazaré que ainda fala bem. (T31)

P: éh né? (T32)

E: humhum, a velha Nazaré. Eu falei pra neta dela ontonte, quando ela veio, eu disse pra ela que Nazaré viesse pra cá ao meno dia de domingo pra nós conversar com ela. (T33)

P: ela fala? (T34)

E: fala". (T35)

P: a dona Nazaré? (T36)

¹⁷⁶ Transcreveremos, entre dois parênteses, a forma fonética da língua munduruku, realizada pelos últimos falantes, de maneira que fique registrada essa variação linguística e que sirva para outras reflexões, seja ela no campo da Linguística ou não. Para fins de transcrição ortográfica, utilizaremos o modelo ortográfico do Pará, o qual passou a ser adotado pelos munduruku do Amazonas. Nesse sentido, destacamos o trabalho de Gessiane Picanço (2012), no qual estão expostos os vinte e dois grafemas e seus vinte e dois fonemas equivalentes. Assim, temos o grafema maiúsculo, seu correspondente minúsculo separado por hífen e seu fonema equivalente posto entre barras: A-a /a/, B-b /b/, C-c /ɸ/, D-d /d/, E-e /e/, Ñ-ñ /ɲ/, H-h /h/, I-i /i/, J-j /dʒ/, K-k /k/, M-m /m/, N-n /n/, O-o /o/, P-p /p/, R-r /r/, T-t /t/, U-u /u/, W-w /w/, Y-y /j/, ?/?/. Para cada vogal oral há uma correspondente nasal (PICANÇO, 2012, p. 40).

¹⁷⁷ Vale destacar que na primeira vez que citamos a palavra “iriricat”, o fizemos com a realização fonética de uma vogal alta posterior [u], a qual também foi realizada na primeira pronúncia de Ester, certamente induzida por nossa pronúncia. No entanto, a partir da segunda pronúncia, já se observa a realização de uma vogal alta anterior [i], o que nos leva a crer que mesmo sendo condicionada por outra realização fonética, Ester retoma a pronúncia originária, assim permanecendo ao longo do enunciado.

¹⁷⁸ Aqui o pesquisador pronuncia, em tom de confirmação, a realização fonética que Ester manifesta.

E: ãh'ãh. Ela fala só munduruku. Fala português e munduruku. (T37)

P: ãh:: entendi. (T38)

E: uhm'uhm. Igual eu. Olha, eu falo português, eu falo munduruku. (T39)

P: agora, a senhora fale, na língua, a respeito da época em que a senhora não sabia falar português, quer dizer, a senhora aprendeu a falar já... (T40)

E: depois de grande. (T41)

P: mas a senhora fale na língua pra mim como é que era aquela época em que o pessoal, os munduruku falavam na língua. (T42)

E: itaybit ([itaj'bit']) ma ([ma]) pariwaya ([pariwaja]) um ([om']), eles não sabiam falar português, itaybit ([itaj'bit']) ma ([ma]) ip ([ip']) pariwaya ([pariwaja]) um ([om']), professora o ([o]) itaybin ([itajbin']) ip ([ip']) pariwaya ([pariwaja]) ia'um ([ja'ʔum]) imenju ([ime'dʒə]) o'itaybin ([o'ʔitajbin']) ip ([ip']), aí eles aprenderam, on ([õn']) wetaybit ([wetaj'bit']) ma ([ma]), on ([õn']) babi ([babi]) ma ([ma]) professora eju ([i'dʒə]), on ([õn']) wetaybit ([wetaj'bit']) on ([õn']) ya'om ([ya'ʔõm']) pariwaya ([pariwaja]) um ([õm]) português. Oxi ([ofɪ]) kawenwen ([kawēnwēn]) oya ([oja]) om ([õm]) munduruku webay ([wɛbaj]) werubu ([wɛrubə]) oxipit ([ofɪpit']). Orubu ([orobə]) é meu avô, oxipit ([ofɪpit']) é minha vó. Eles que falavam português, falavam português, só linguagem, só na linguagem (aqui Ester diz que seus avós falavam só na língua munduruku), algumas pessoa que falava português quando chegava assim gente de fora, o regatão queriam compra castanha/ o patrão deles chegavam “cadê seu marido”, ela dizia, “eu não sabia responder português”/ ela só fazia mostrar “buma ([bu'ma]) coxu ([koʃə]) odju ([odʒə]) we ([wɛ]) o'akam” [(rɔʔa'kaʔm)]”. Ela dizia que ele foi no mato quebrar castanha. (T43)

P: como que ela dizia? (T44)

E: “buma ([bu'ma]) koxu ([koʃə]) odju ([o'dʒə]) we ([wɛ]) o'akam” [(rɔʔa'kaʔm)]. “We ([wɛ]) o'akam [(rɔʔa'kaʔm)]”, quebrar castanha. Naquele tempo eles trabalhavam sem castanha, não iam muita castanha, aí eles iam quebrar, quando tivesse muito. Naquele tempo tinham/ usavam só paneiro. Eles quebravam dois paneiro de castanha/ iam embora pra, pra vender/ castanha naquele tempo. Naquele tempo não tinha negócio de motor, nem rabetá, nem lancha. A embarcação deles era só canoa a remo, iam pro trabalho só a remo, remando com o remo, aí, kapĩpĩg ([kapij'pij']) ip ([ip']) kuikui ([kujkuj]), vão remando, kuikui ([kujkuj]) é remando, kuikui'am ([kujkuj aʔm']), com remo. (T45)

P: naquela época, como que era a educação dos jovens? Quem que ensinava os jovens a praticar as coisas da aldeia? (T46)

E: naquele tempo... (T47)

P: tinha professor naquela época? (T48)

E: não. Eu falo na língua né?! (T49)

P: ãh'ãh! (T50)

E: cebay ([tʃɛbaj]) ãmã ([amã]) imutaybinḡbinb'ip ([imətajbiŋbiŋ ʔip']) pai deles que ensinavam eles, como bem tecer tipiti, tecer paneiro, tecer jamaxim, tudo eles ensinavam/ imutaybiḡbiḡ'ip ([imətajbiŋbiŋ ʔip']) icumaḡãḡãm ([iʃumaŋaŋ]), karasã'a ([karasã'a]) mãḡãḡãm ([maŋaŋ]), kuikuy ([kujkuj]) am ([aʔm]) maḡãḡãm ([maŋaŋ]), kobe ([kobɛ]) maḡãḡãm ([maŋaŋ])/ faziam tudo/ é: eles faziam paneiro, tipiti, peneira, remo e canoa. (T51)

P: isso desde a geração, que a senhora lembra, dos seu avós?! (T52)

E: desde que minha avó se criaram, era costume deles mesmo, era origem deles. (T53)

P: naquela época tinha alguma festa, os munduruku? (T54)

E: tinha. (T55)

P: qual era a festa que tinha naquela época, dos seus pais e seus avós? (T56)

E: naquele tempo eles festejavam/ eles ajuntavam farinha, tiravam goma, secavam no sol pra torrar no forno pra fazer biscoito, na festa deles né! E naquele tempo quem era festeira, quem era juíza, quem era mordoma. Eles enfeitavam a cabeça deles assim com fita, faziam aquela flor de, de fita aqui

((Ester fala indicando para a cabeça)) e amarravam a cabeça deles/ todo era mordomo era juiza, juiz. Assim que naquele tempo eles festejavam, faziam festa. Aí faziam mingau de manicuera, faziam tarubá, caçuma, tudo isso/ na nossa língua é caçuma, caxiri, tarubá é o mesmo caçuma, na linguagem é caxiri. Assim que era naquele tempo, moíam castanha/ até melancia, quando eles plantavam, convidavam os parente pra dia de sábado, domingo assim/ eles faziam aquela rodada de, de melancia partida assim, pra eles rasparem e botar na peneira pra fazer o suco de melancia, pra tomar com farinha. Naquele tempo usavam só cuia, cuia tudo assim ó ((Ester faz gestos indicando o formato da cuia)) só pra beber aquele suco com farinha. Assim que era naquele tempo. (T57)

P: e eles tinham alguma festa em homenagem a alguma... (T58)

E: tinha, eles faziam festa. (T59)

P: em homenagem a quê? (T60)

E: homenagem tudo quanto era fruta, melancia, é: tarubá, mingau de manicuera. (T61)

P: ele naquela época já existia, por exemplo, as festas em relação aos mitos? (T62)

E: uhm! (T63)

P: as crenças dos antigo? Karosakaibu, por exemplo? (T64)

E: Karosakaibu/ era só tupã'gã (+)/ ídolo. Deus também eles adoravam, Karosakaibu. Mas eles só rezavam/ naquele tempo não tinham, não tinha padre, eles não eram batizado, tudo era pagão, pagoa. (T65)

P: então quer dizer que depois que os padres chegaram... (T66)

E: aí que foram se batizar, foram batizar os filho (+) aí que houve comadre, compadre, porque batizaram o filho né/ apareceu quando o padre chegou. (T67)

Estimulada a relembrar das características culturais de seus antepassados, em **T15**, de **E3**, Ester traz à luz – com certo ofuscamento de uma memória abalada pelo tempo, é verdade – denominações de clãs, os quais, anteriormente, regulavam formas de reprodução familiar entre os munduruku. Atualmente, o sistema de clãs¹⁷⁹ entre os munduruku do Amazonas não passa de uma vaga lembrança na memória dos anciãos e de algumas lideranças que, por um mero processo de repasse de informações, ainda guardam em sua memória esses dois grandes grupos de clãs. Fica claro o esforço do pesquisador para remeter Ester ao contexto de manifestação da linhagem clânica. É importante destacar que há alguns anos a anciã não tinha problemas em lembrar-se desses dois grandes grupos: irurucat¹⁸⁰ (clã branco) e ipakpakat¹⁸¹ (clã vermelho). Também é possível salientar a contradição que há entre **T15** e **T17**. Enquanto naquele Ester afirma (implicitamente) que Nunito (seu marido) pertencia ao clã de iriricat, neste afirma que “ele era ipakpakat”. Talvez essa incongruência se deva ao fato de o pesquisador criar um contexto para o próprio ato da contradição, na tentativa de

¹⁷⁹ Ao contrário dos munduruku do Amazonas, os munduruku do Pará ainda preservam esses dois grandes grupos de clãs, tendo desdobramentos em variados outros subclãs, reverberando, inclusive, nos nomes próprios dos munduruku do Pará.

¹⁸⁰ Transcrição fonética: [iriri'ʃa].

¹⁸¹ Transcrição fonética: [ipakpak'at].

entender a força de convicção da memória projetada pela enunciativa. Isto é, em **T15**, depois de Ester ter afirmado que o clã dos filhos e filhas (Sapatão, Lopo, Muru e Alexandre) são herança do clã do pai (Nunito), pressupondo, portanto, que o clã de Nunito era de iriricat – já que obrigatoriamente os filhos e filhas herdaram o clã do pai e que tais filhos pertencem ao clã de iriricat –, e depois de Ester ter afirmado, em **T17**, que Nunito pertencia ao clã de ipakpakat, em **T19** o pesquisador pergunta se os filhos, então, são do clã de iricat, retomando o contexto enunciativo de **T15**. Ester apenas seguiu afirmando que sim, em **T20** e **T22**. Em **T23**, o pesquisador continua a criar um contexto de contradição, sugerindo uma proposição contrária à que Ester apresentara em **T17**. Em **T24**, diferente do que afirmara em **T17**, a enunciativa diz ser do clã de ipakpakat, e conclui, em **T26**, asseverando que foi por esse motivo que casou com Nunito, representado sob a configuração do dêitico “ele”. Podemos constatar que **T24** e **T26** voltam a corresponder às propensões de **T15**, negando, portanto, a afirmação de **T17**.

Para um melhor entendimento das relações clânicas enunciadas por Ester, vale destacar o berço onde essa manifestação se faz presente atualmente, ou seja, entre os munduruku do Pará. Em seu contexto cultural e cosmológico, os munduruku do Pará estão divididos em 38 clãs, os quais se dividem em dois grandes grupos exogâmicos: o grupo do clã branco e o grupo do clã vermelho (MELO; VILLANUEVA, 2008, p. 75). Entre esse povo, todos os clãs têm um nome, normalmente nomes de animais. No Pará, a denominação do clã é utilizada inclusive no nome próprio dos indígenas e refletidos nos mais variados gêneros do discurso, incluindo aqueles que compõem as redes sociais. Várias são as designações: Kaba, Waro, Tawe, Saw, Akay, Kirixi, Ikopi, Burum etc. Nossa intenção ao referenciar, resumidamente, essas características atuais dos munduruku do Pará, é estabelecermos uma relação de oposição entre a memória de Ester e os processos culturais dos munduruku que vivem às margens do rio Tapajós, de maneira que possamos encontrar algum ponto de convergência entre traços culturais dos munduruku do Amazonas e dos munduruku do Pará, já que, em algum momento na história, esses grupos constituíram um único povo indígena.

Após essa breve digressão, retornamos ao enunciado elaborado em **T15**, onde a enunciativa afirma que o clã “vermelho não era parente”. Ora, embora ocorram momentos de contradição nos turnos, Ester sabe exatamente a configuração exogâmica dos dois grandes grupos de clãs. Isto é, ela sabe que munduruku pertencente ao clã branco só pode se casar com munduruku do clã vermelho. A união só pode ser

efetivada, portanto, entre clãs diferentes, pois união de mesmo clã seria um desrespeito à cosmologia dos munduruku. Em outros termos, seria uma forma de incesto, inaceitável entre os munduruku, de forma geral. Além disso, a enunciadora exprime a forma e a substância de sua língua materna ao pronunciar, com todas as características morfossintáticas, os termos *iriricat* e *ipakpakat*, sendo que as partículas *-at* finais dos dois termos possuem a função de sufixo nominalizador de pessoa, conforme Marjorie Crofts (1985). Desse modo, podemos entender que ser *iriricat* ou *ipakpakat* seria, no caso dos munduruku do Amazonas, uma condição cultural inata e que regulava as formas de reprodução do povo indígenas dessa região. Essas terminologias não deixam de constituírem uma ponte entre o passado e o presente, num enquadramento que revela a passagem de um passado de negação a um presente de afirmação dos munduruku do Madeira – como outrora já afirmamos – entre o declínio de um rico sistema de produção cultural e um possível processo de atualização daquilo que pode, ainda, ser trazido à luz por um esforço conjunto de investigação da memória ancestral, sobretudo quando se refere à história da língua munduruku no Amazonas, objeto fundamental dessa reflexão.

A propósito da manifestação da língua materna dos munduruku do início do século XX, em **T43**, de **E3**, Ester é levada a desenvolver um turno de fala na sua própria língua materna: o munduruku. Embora haja poucas inscrições da língua munduruku do Amazonas nos mais variados gêneros do discurso, essa fala da enunciadora irá ampliar os registros históricos dessa língua de tronco tupi e, por conseguinte, expandir o horizonte das investigações sobre a língua e tudo o que ela possa representar para a história e para a identidade do povo munduruku do Amazonas.

A tradução da língua, em **T43**, é realizada de maneira justalinear, pela própria enunciadora. No final desse turno, Ester reproduz a voz de sua avó (“eu não sabia responder português” e “buma coxu odjur e’o’akam”). Essas vozes, contextualizadas em fins do século XIX e início do XX, introduzem outro personagem que merece atenção se quisermos entender com mais detalhes as circunstâncias do discurso que levaram os munduruku a quererem aprender o português, isto é, a figura do regatão, representado sob a face dêitica do “deles”, adscrito em **T43**. Quando a avó de Ester afirmava que não sabia falar português, o dizia em um momento em que a comunicação no cenário das relações econômicas era dificultada pela incompreensão tanto pelos falantes da língua portuguesa em relação ao munduruku, quanto pelos falantes do munduruku em relação aos falantes do português. Daí que ela, avó de Ester, utilizava os gestos para apontar a direção em que seu marido estava, uma vez que isso contribuía para o entendimento da

situação de comunicação. Continuando com esse mesmo assunto, em **T45** a enunciativa arremata falando sobre o trabalho no tempo de seus avós, ainda se expressando, no final de **T45**, em munduruku: “a embarcação deles era só canoa a remo, iam pro trabalho só a remo, remando com o remo, aí, kapĩgĩpĩgĩ ip kuikui, vão remando, kuikui é remando, kuikui’am, com remo”. De **T45** até **T56**, a enunciativa continua a contextualizar o momento histórico em que seus avós viviam.

Um último aspecto de **E3** que podemos explorar é quando o pesquisador invoca o nome de Karosakaybu, a fim de que Ester pudesse rememorar traços originários desse personagem que está na origem da mitologia munduruku. Entretanto, a referência que há na memória de Ester não é mais a do Deus que deu origem ao povo munduruku, aquele de que detinha poderes para transformar criaturas terrestres em qualquer animal que Ele quisesse, como aconteceu com o Rairú, o qual ousou desrespeitar Karosakaybu e, como castigo, o Deus munduruku o puniu com a pena de nunca mais retornar à forma humana. Verificamos e confirmamos – ao longo de outras conversas informais que tivemos na aldeia – que a referência de Karosakaybu que Ester traz em sua memória é a mesma referência do Deus cristão. Da mesma forma que Ester, os outros anciãos e o povo munduruku do Amazonas perderam a referência do Karosakaybu originário, também perderam a referência daqueles 38 clãs citados anteriormente, restando apenas uma vaga lembrança dos dois grandes grupos clânicos entre os quais esses 38 clãs se dividem. A anciã que mais sabia das narrativas envolvendo Karosakaybu era Antônia, conforme citada por Ester em **T113**, de **E1**, todavia, como já destacamos, ela faleceu em 2009. Um dos únicos registros escritos que restaram da voz de Antônia é aquele inscrito no livro *Kwatá-Karanjal: história e reconquista da terra* (2002, p. 38) e um pequeno vídeo¹⁸² sobre a demarcação da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, produzido por volta do ano de 2001, no qual Antônia aparece falando na língua munduruku. É bem verdade que **E3**¹⁸³ renderia mais algumas considerações interessantes sobre a história da língua munduruku, mas faremos isso em outro enunciado, também de Ester, produzido no mesmo dia em que foi realizado **E3**, porém, em **E4**, o conteúdo está pautado na própria autoridade discursiva de Ester, projetada no cenário das políticas de valorização, enquanto professora da língua e da história do povo munduruku.

¹⁸² O vídeo se encontra no YouTube, no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=cGMbnQe-tac>. Acesso em 09 nov. 2016. O tempo em que Antônia fala vai de 4min47s a 5min31s.

¹⁸³ Pretendemos ampliar essa reflexão em outras pesquisas posteriores, pois entendemos que esse trabalho de investigação não se esgota aqui, demandando uma hermenêutica dos sentidos mais ampliada.

ENUNCIADO 4 (E4)

Pesquisador: a senhora já foi professora né? (T1)

Ester: é: de ling/ (T2)

P: onde? (T3)

E: no Laranjal. Os professor que me levavam pra aprender falar linguagem/ pra mim falar e pra eles escrevendo no caderno né/ não sei, parece que bem uns quatro ano que eu fui pra lá acompanhar eles, ensinar eles. Mas até aqui não vejo eles falarem com a gente na linguagem. (T4)

P: a senhora ensinou o quê pra eles? (T5)

E: só negócio de/ é: nome de caça, pássaro, bicho do mato né, isso que ensinei pra eles. (T6)

P: como, por exemplo, que tipo de bicho? (T7)

E: veado, anta... (T8)

P: fale o nome do bicho e/ na língua. (T9)

E: rapcem (([rap'sem¹])) é veado, uawra (([uaw'ra])) é viadinho, raje xixi (([ra'dʒɛ ʃiʃi])) é queixada, rajecu (([radʒə'ʃu])) é porquinho, rajecu (([radʒə'ʃu])) (...) catitu é: rajecu (([radʒə'ʃu])) (...) (T10)

P: e o quê que a senhora aconselhava pra eles? Aí a senhora fale na língua. O quê que a senhora aconselhava pros professores? (T11)

E: eu falava pra eles... (T12)

P: a senhora fale na língua. (T13)

E: eyetaebin (([ɛjɛtæ'bĩn¹])), on (([õn¹])) ojot (([o'dʒot¹])) eymutaybing (([ɛjmutaj'bĩŋ])), eyju (([ɛj'dʒə])) mubadadadang (([mubarara'raŋ])), taperadup (([tapera'rəp¹])) mubadadadang (([mubarara'raŋ]))/ eu dizia/ vocês tão escrevendo pra vocês aprenderem ou não/ eu falava pra eles/ vocês conversam na linguagem português/ escreve embaixo português, linguagem (munduruku) em cima/ falava pra eles, assim como vocês estudam na linguagem português, vocês têm que aprender no munduruku. “Não é fácil não”, eu disse. “Vocês não estudam? Primeira vez que vocês estudaram no colégio/ escola/ pra aprender falar português, a mesma coisa é a nossa linguagem”, eu falava pra eles. Algumas palavras não é muito difícil, mas têm algumas palavras que é enrolado/ só quem sabe mesmo falar/ assim eu falava pra eles/ eles que escreveram, mas, se eles sabem mas não falam com ninguém na linguagem. Só kabia (([kabi'a])), oykat (([oj'kat¹])). A Cátia também só fala kabiog soat (([kabi'og¹ so'at¹]))/ mas o resto... (T14)

P: qual era o seu desejo? (T15)

E: ah? (T16)

P: qual seria seu desejo? (T17)

E: eu? (T18)

P: em relação à língua, é. (T19)

E: meu desejo é falarem com a gente, assim como tu chega da cidade, tu vem explicando né/ assim que eu queria que eles fossem/ eu também ia explicando o que eu sei, na minha, na minha linguagem/ mas até aqui/ não sei nem com quantos anos/ ainda vou perguntar pra Cátia com quantos ano que já/ eles já estudaram comigo lá pro Laranjal. Eles faziam. (T20)

P: eles que lhe chamaram pra ser professora deles? (T21)

E: éh. Eles que me chamaram (+). Aí pronto, escreveram linguagem, não sei se aprenderam ou não/ sempre professor Clóvis dizia/ ele já morreu professor Clóvis né! (T22)

P: já. (T23)

E: Ele falava pra mim, “olha dona Ester, a senhora tem muita sabedoria/ a senhora não sabe ler, mas a senhora tem, sabe por quê? Digo isso porque a senhora tem várias linguagens, que dá certo no português, por exemplo, corpo humano, na linguagem/ todo esse corpo humano tem, tem nome, como, por exemplo, joelho, calcanhar, pé, cabelo, olho, boca, língua”/ tudo isso (++) ele falava pra mim. “Será que eles vão aprender tudo isso”? Não sei professor. Até aqui nunca/ quem fala sempre mais bem é a Leomar, ela chega aí, ela passa comigo, ela toma benção/ “kabia, xipat¹ma en” (([kabi'a ʃi'pat¹ ma ẽn])). Ela diz “bom dia, a senhora tá bom?” Ela fala pra mim. Aí eu

mando ela entrar “en on xek abik/ ga txe kawen” (([ẽn õn ʃek’ abik’/ ɲa ʃẽ kawẽn’])) eu falo. “Vambora conversar”. Assim que eu falo pra ela. (T24)

A voz, em **E4**, é de Ester Cardoso, na condição daquela que um dia foi professora de história e de língua munduruku. As circunstâncias de produção de seu discurso delineiam um quadro em que a valorização de sua memória – enquanto capital linguístico-cultural – passou por um efeito de potencialização relevante no interior da política de afirmação etnolinguística de seu povo. Releva destacar que o objeto de referência mais visível no movimento de enunciação dos atores sociais, tanto do pesquisador quanto da anciã, é a língua, como podemos constatar em **E4**. Em **T4**, de **E4** (ou **T4E4**)¹⁸⁴, quando a enunciadora diz que “bem uns quatro ano que eu fui pra lá acompanhar eles, ensinar eles”, está se referindo ao momento em que o projeto Kabia’ra estava em andamento e o dêitico “eles”, que a enunciadora aciona, é a representação de uma categoria emergente entre os munduruku do início do século XXI: a categoria dos professores indígenas. Isto é, são vozes emergentes estabelecendo um contrato de comunicação estratégico com os anciãos, a fim ampliar o diálogo entre os conhecimentos ancestrais e as novas formas de produção e reprodução étnico-cultural, o que contribui, sobretudo, para o desenvolvimento da Educação Escolar Indígena nas comunidades. Nesse sentido, a potencialização do discurso de Ester continua em **T24E4**, quando Clóvis, que na época de referência temporal do enunciado era coordenador do projeto Kabia’ra, reconhece e afirma, retomando a terminologia de Pierre Bourdieu, a *competência legítima*¹⁸⁵ da anciã.

A enunciadora, no final de **T24E4**, arremata trazendo à luz a voz de uma outra personagem que compõe a rede dialógica e polifônica do discurso: Leomar, professora munduruku dedicada em aperfeiçoar os modos de educação indígena e educação escolar indígena de seu povo. Lembremos que da mesma forma que Ester é manifestada sob a forma de um dêitico: o EU enunciator, assim também o é Leomar, isto é, são personagens históricas que compõe o complexo da ação comunicativa. Quando Ester diz “kabiá, xipat’ma em”, está reproduzindo, em forma de discurso direto, a fala de Leomar, a qual, por sua vez, procura mostrar sua competência legítima diante de uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas. A expressão “vambora conversar” aponta para o momento em que os conhecimentos da língua munduruku precisam ser

¹⁸⁴ Doravante utilizaremos esse código para fazer referência aos turnos de fala. Organizado dessa maneira, fica melhor para fazermos referência a qualquer turno, de qualquer enunciado.

¹⁸⁵ Já tratamos do conceito de competência legítima na seção 3.2.

atualizados. São nessas situações que a língua indígena entra como o centro referencial da interlocução entre o enunciador e o enunciatário, assim como também é um dos principais objetos de reflexão deste trabalho. Logo, enunciador, enunciatário e o objeto a respeito do qual se fala: a língua, constituem o circuito de interação enunciativa, em torno do qual o *habitus* discursivo funciona como um princípio gerador e perpetuador de práticas linguísticas na rede dialógica dos discursos.

O discurso de Ester, pela sua força de persuasão, acaba por reivindicar uma ação responsiva por parte de seus próprios alunos, alguns dos quais, atualmente, estão estudando a língua munduruku. Sempre que tais alunos almejam aprender algo sobre sua língua étnica, eles recorrem a Ester, a qual não hesita em ensiná-los, já que sua vontade é que seus descendentes aprendam a falar o munduruku.

Após termos apresentado e analisado uma sequência de enunciados elaborados por Ester Cardoso, a mais ativa falante da língua munduruku do Amazonas, passaremos a deslindar enunciados de outros personagens, inclusive um deles citado em **T91E1**, ou seja, Manduca, cujo discurso será destacado em **E8**, mais adiante, pois agora nos debruçaremos sobre o enunciado do cacique geral da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Manoel Cardoso Munduruku, filho de Ester. Um dos motivos de incluirmos a fala deste agente no *corpus* da pesquisa se deve ao fato de ele ser o centro de interlocução entre os vários seguimentos do povo munduruku, como já salientamos no primeiro parágrafo desde capítulo. A entrevista com Manoel Cardoso (**E5**) foi realizada em 23 de novembro de 2015, na aldeia Kwatá.

ENUNCIADO 5 (E5)

Pesquisador: o senhor sabe que eu estou fazendo essa pesquisa né, de documentação de narrativas orais dos últimos falantes da língua munduruku né/ do Estado do Amazonas/ e o senhor vive diariamente com esses anciãos, que detém o conhecimento, que detém toda a história guardada na memória/ é:: na sua concepção, qual é a contribuição que esses velhos podem dar, ainda hoje, pra nós, pra juventude e pras próprias pesquisas que estão sendo feitas em relação a isso? (**T1**)

Cacique: na verdade os velhos hoje é::+ tem que contribuir com os nossos companheiros jovens né/ as nossas convivências da nossa união/ como é que se trabalhava né, antigamente né/ como é que o povo se unia pra fazer a defesa do que é seu né, do seu território né/ e eles sempre faziam isso com a gente, eles orientavam a gente nessa parte né/ então+ na época nós/ eles reagiam com a defesa do que era deles na taquara, na flecha né/ hoje, eles sempre diziam assim oh/ “vai chegar um momento/ uma época de vocês né, realizarem tudo que vocês quiserem com a chamada letra fria” né/ e eles dizia que essa letra fria era tinta+ no papel né, por isso/ nós chegamos a essa conclusão e nós esperamos né, que os nossos companheiros que hoje estão é/ são conhecedor da sociedade, não nossa mas sim do, do mundo fora né, e nós temos um outro mundo/ uma realidade diferente né, e nós aguardamos que essa turma, essa juventude eles aprendam né/ a ter conhecimento né, histórico dos nossos ancestrais também né/ que hoje não tá mais existindo quase os

velhos do passado, os que tenham/ a sua própria memória né/ histórico né, estão acabando e nós dessa geração de agora, soubemos do que nós começamos a entender né, e aprender com eles que eles ensinaram bastante como, a final de conta, a zelar o nosso território, a nossa cultura, a nossa língua que na verdade tá quase um pouco assim, não tá perdido porque a gente sabe que muita criança, muito jovem também ainda continua a falar, o que falta e dar continuidade/ só isso mesmo. (T2)

Neste enunciado temos apenas dois turnos, o do pesquisador e o do cacique. Isso porque o cacique possui uma eloquência favorável ao bom desenvolvimento de sua fala, não necessitando das intervenções constantes do pesquisador. Um fato que chamou nossa atenção no enunciado da liderança foi a citação do termo “letra fria”, retomada do discurso de seus ancestrais, o qual podemos considerar, por analogia, como “língua fria”. É muito pouco provável que o cacique, e muito menos seus ancestrais, tenham tido contato diretamente com a obra de Jean-Jacques Rousseau, intitulada *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* (2008), na qual o filósofo francês do século XVIII apresenta o conceito de língua fria¹⁸⁶, a propósito do surgimento da escrita entre os povos. Todavia, o enunciador de **T2E5** tem a mesma noção que Rousseau tinha há pouco mais de dois séculos. Uma possibilidade de compreendermos essa percepção do cacique e de seus antepassados seria justamente o dialogismo estabelecido com discursos ocidentais de meados do século XX, período em que as relações entre indígenas e não indígenas tornou-se mais intensa por conta da emergência das políticas de resistência sociocultural e linguística. Nesse momento, a escrita entre os munduruku do Amazonas ainda não havia se estabelecido nos mais variados gêneros do discurso, o único meio de comunicação entre o povo era a oralidade, uma vez que quase ninguém tinha sido alfabetizado na região. E nesse contexto a língua munduruku ainda era falada por uma parcela considerável da população, entretanto sem a manifestação de sua escrita, ou sequer de uma ortografia dessa língua de tronco tupi, referenciado, portanto, pela terminologia da “letra fria”, aditado por Manoel Cardoso, ou de “língua fria”, proposta por Rousseau.

Uma afirmação de **T2E5** é sobretudo reveladora das circunstâncias do discurso, pois aponta para a condição de centro da interlocução da liderança maior entre os munduruku do Amazonas. No discurso do enunciador, à luz de um enquadramento dialógico e polifônico, ecoam tanto inclinações discursivas do passado (“eles reagiam com a defesa do que era deles na taquara, na flecha né”) quanto inclinações do presente (“nós esperamos né, que os nossos companheiros que hoje estão”) e projeções para o

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 111.

futuro (“nós aguardamos que essa turma, essa juventude eles aprendam né/ a ter conhecimento né, histórico dos nossos ancestrais também né/ que hoje não tá mais existindo quase os velhos do passado”). Nessas afirmações o enunciador aciona, pelo menos, três vozes: a dos seus antepassados, a sua própria, na forma dêitica do “nós”, e a dos munduruku que atualmente estão envolvidos com as políticas de afirmação identitária, incluindo aí estudantes e professores.

Um dos personagens que podemos incluir entre os antepassados do cacique é um dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, agente central da próxima entrevista que apresentaremos: Manduca Rodrigues Munduruku. Essa entrevista foi gravada em 07 de janeiro de 2016, em uma região conhecida como Kaiawé, extensão da aldeia Kwatá, onde a principal liderança local é Dora, filha de Manduca, cuja voz pode ser visualizada ao longo das intervenções em **E6**.

ENUNCIADO 6 (E6)

Pesquisador: o senhor lembra ainda do seu pai? O senhor consegue lembrar do seu pai? (T1)

Manduca: me lembro... (T2)

P: como era o nome dele? (T3)

M: Vergíno João Rodrigues! (T4)

P: Vergíno João Rodrigues é? (T5)

M: é sim senhor! (T6)

P: ähhh! (T7)

P: ele falava a língua munduruku? (T8)

M: falava, todos eles falavam naquele tempo! (T9)

P: naquele tempo todos eles falavam né?! (T10)

M: todos, minha mãe, minha avó, todos falavam! (T11)

P: Uhhmm/ puxa vida! (T12)

M: depois largaram, largaram porque os brancos entraram por aqui né, diziam que era ruim falar a linguagem, largassem de falar a linguagem munduruku né, foram largando. (T13)

P: e o senhor? (T14)

M: eu falo pouquinho. (T15)

P: mas ainda lembra algumas palavras?! (T16)

M: algumas palavras só/ falo. (T17)

P: mas o senhor ainda conversa munduruku, na língua? (T18)

M: muito pouquinho, aqui/ isso aí é uanhum ((Manduca fala apontando para sua filha, que está próxima)). (T19)

P: uanhum? (T20)

M: é, uanhum quer dizer que é minha ermana. (T21)

P: Uhhmm/Uhhmm... (T22)

P: e pai, como que é na língua? (T23)

M: pai é+, eu até já me esqueci. (T24)

Dora: oebay (([oɛ'bay])) (T25)

P: oebay né! (T26)

M: oebay (([oɛ'bay])), é. (T27)

P: e mãe? (T28)

M: mãe é+ como que é Dora? (T29)

Dora: oxi (([o'ji])). (T30)

P: oxi?! (T31)

Dora: oxi, mãe. (T32)

P: Uhmmm, mas quando o senhor era jovem, o senhor chegou a conversar com seus pais na língua ou não? (T33)

M: chegava não, os brancos não deixavam nós falar. (T34)

P: é mesmo? (T35)

M: é! (T36)

P: o que eles faziam? (T37)

M: era pra nós largar de falar a linguagem munduruku, porque+ não iam entender mais nós, né. (T38)

P: humhum. (T39)

Dora: os primeiros professores também que entraram/ ai falavam a linguagem/ ai quando era outro dia a professora davam de palmatória nele. (T40)

P: é mesmo? (T41)

Dora: botava de castigo, porque não era pra falar mais a linguagem. (T42)

M: aqui veio Alfredo Silva, trouxe um professor, de Manaus né, ele não gostava que nós falasse também, larguemos. (T43)

P: mas o quê que ele fazia, quando falavam munduruku? (T44)

M: ele dizia que não prestava, que o branco não entendia nossa linguagem né, mas antes/ deixasse isso, deixar de falar, fomo deixando também/ o tempo que eles foram embora. (T45)

P: e o seu pai lhe contava algumas histórias da época dele, de guerra, quando eles lutaram pela demarcação da terra, na época que os portugueses queriam tomar? (T46)

M: meu pai contava pra mim/ que entrou o Galdino Mendes, na viagem/ entrou até la no tal de+ Jacundá, lá eles pararam, pararam/ai eles começaram+ botar aquela coisa na demarcação né, eles marcaram a terra, enganando os índios né/ enganaram mesmo/ ai foi o tempo que eles ficaram meio+ ruim/ já tava demarcada e a terra, enganaram os pobre dos índios brabo né, ainda era bem brabo mesmo, ai eles se revoltaram de novo/ mataram o homem, lá na boca do tal de+/ ali no coisa/ no tal de+/ como que é o nome daquele rio minha filha? (T47)

Dora: Mapiá?! (T48)

M: Mapiá, lá mataram, mataram o velho, mataram o filho. (T49)

P: o Galdino?! (T50)

M: o Galdino, foram embora todos. (T51)

P: o seu pai é daquela época, né? (T52)

M: meu pai::, antes daquela época ele já existia. (T53)

P: ähhh! (T54)

M: já existia. (T55)

P: o senhor era da idade de quem mais ou menos naquela época? (T56)

M: senhor? (T57)

P: o senhor era da idade de quem mais ou menos naquela época, o senhor lembra? (T58)

M: naquela época/ tava me lembrando, eu podia tá com bem uns++ não sei nem quantos/ uns 30 anos por ai. (T59)

P: ähhh/ ta certo, Uhmmm. (T60)

M: eles entraram aqui demarcaram a terra, enganando, né. (T61)

P: os portugueses?! (T62)

M: os português/ que eles iam demarcar a terra, que o branco vinha entrar pra tomar nossa terra, né. (T63)

P: humhum. (T64)

M: ai, mandaram demarcar até lá no jacundá ((Manduca faz gestos com as mãos, apontando para o lugar demarcado)), depois eles não queriam que tirassem mais castanha, né. (T65)

P: humhum. (T66)

M: não queriam mais tirar castanha porque+ já tá demarcado/ eles não pagaram o engenheiro né, quem pagou foi eles/ abandonaram, pronto, abandonaram, ai foi o tempo que fizeram essa revolução, + acabaram com/ coisa, com+ a demarcação de novo, continua/ vieram como está agora, né, aqui era, era ruim seu menino, ixi, era muito ruim, pra nós era ruim/ aqui

ninguém podia levar um ouriço de castanha, meus pai que dizia, né. (T67)

P: humhum. (T68)

M: que levasse “deixa que é do Galdino Mendes, deixa”/ o Galdino Mendes era do alto madeira, “deixa isso que é dele”, eles deixavam, deixavam+ porque era dele né, e depois abandonaram, abandonaram porque fizeram essa revolução com ele. (T69)

P: humhum. (T70)

M: pronto, abandonaram. (T71)

P: Uhhmm. (T72)

M: ficou assim, resolveu tudo em paz, né. (T73)

P: ahh, entendi. (T74)

M: mas primeiro era meio+ ruim, ruim mesmo. (T75)

Dora: aí melhorou mais quando a Funai + assumiu, né. (T76)

P: quando a Funai assumiu, né! (T77)

Dora: é assumiu, aí melhorou mais, mas antes disso sempre continuava se perseguição. (T78)

P: Uhhmm. (T79)

Dora: perseguição, era Zé Rui, era João Gualberto, era o Candido. (T80)

P: a vovó relata mesmo. (T81)

Dora: é:: (T82)

P: naquele livro que tem. (T83)

Dora: todos eles o Zé Rui, todos esses/ tinham esses é::/ dividia a terra, dentro do Mapiá era do Zé Rui e do Cândido, é::/ aqui do Parawá, esse pedaço aí era do tal de + Dilmar, aí ele/ dessa época ainda, o Dilma mandou carta que era a demarcação dela ia até o Parawá, até esse pedaço tudinho/ se prepararam com a taquara/ saíram de madrugada, foram lá da onde ela morava, dentro do Parawá, aí quando ela olhou a canoa cheia de...((aqui a entrevista termina por motivos técnicos)). (T84)

Com Manduca, desenvolvemos a mesma metodologia que utilizamos com Ester Cardoso, contando sempre com a ajuda de Dora, pois o ancião, com mais de 96 anos, apresentava dificuldades para lembrar e falar dos eventos que marcaram a história dos munduruku da primeira metade do século XX.

Em T9E6, o enunciador corrobora as assertivas adscritas em T20E1 e T22E1, isso porque ele fez parte da mesma circunstância de enunciação que Ester Cardoso, no período de juventude. Em T38E6 Manduca traz à memória o tempo em que os munduruku eram pressionados a deixar de falarem o munduruku em favor da língua portuguesa. Observando seu pai desenvolver o enunciado, Dora intervém no turno T40E6, arrematando com a assertiva segundo a qual os munduruku eram punidos com palmatória caso continuassem a falar sua língua indígena. A filha de Manduca diz que os primeiros professores “botava de castigo, porque não era pra falar mais a linguagem” (T42E6). Certamente Dora introduz seu enunciado a partir de informações advindas da memória de seu pai ou de outros ancestrais seus, já que a situação em que os professores, ou professora, castigava os alunos com palmatória remonta ao caso da professora Amélia, ocorrido no início do século XX, a qual se utilizava dos mesmos meios persuasivos para proibir os alunos indígenas a falarem a língua munduruku.

Também observamos Manduca citar um personagem conhecido como Alfredo Silva (T43E6), o qual teria trazido um professor para a região dos munduruku, cuja visão era contrária à manifestação língua indígena. Possivelmente esse evento ocorreu posteriormente ao incidente com a professora Amélia. As informações sobre a atuação desse professor à Terra Indígena Kwatá-Laranjal são extremamente escassas, mas o que releva destacar é o fato de o discurso de estigmatização estar se ampliando no imaginário tanto do povo indígena como não indígena.

A grande maioria dos turnos expõe os conflitos que havia na região, sobretudo por conta da terra e de seus produtos naturais. E esses conflitos influenciaram, direta ou indiretamente, no enfraquecimento da língua munduruku, pois quanto mais intenso se tornava o contato com um povo de língua majoritária: o português, mais propensos a falarem essa língua os munduruku se tornavam e, por conseguinte, a língua munduruku ia perdendo sua força. Manduca narra esses acontecimentos em T67E6, por ocasião do comércio de castanha. Segundo ele, “era muito ruim, pra nós era ruim/ aqui ninguém podia levar um ouriço de castanha, meus pai que dizia, né”. Vimos que o ancião menciona a voz de seus pais, situando-a na rede dialógica do discurso e trazendo-a para dentro da arena política da ação comunicativa, uma vez que esses antepassados de Manduca constituem vozes de autoridade, cuja função é legitimar o processo enunciativo do pai de Dora.

Em outra entrevista, o pesquisador conduz Manduca a deixar uma mensagem para a posteridade. Apesar de breve, é uma voz originariamente oral que ficará gravada no registro da história escrita. Esse registro não deixa de constituir uma fonte de informações para o próprio povo indígena e para futuras pesquisas, daí tal enunciado ser caracterizado como capital cultural e histórico. Discutiremos mais adiante como essas vozes convertem-se, pela dialética da invenção e convenção, em *habitus* discursivo e em capital cultural, dentro daquilo que chamamos de mercado discursivo, em analogia ao mercado linguístico, de Pierre Bourdieu (1996).

O sétimo enunciado é resultado de mais uma entrevista realizada com Manduca, no mesmo dia em que realizamos a entrevista seis, na comunidade do Kaiawé. Para que pudéssemos gravar, o ancião foi conduzido até a casa do forno, localizada próximo à casa de sua filha Dora.

ENUNCIADO 7 (E7)

Pesquisador: o senhor sabe que recentemente a gente perdeu a vovó Luiza, né! (T1)

Manduca: como? (T2)

P: a gente perdeu a vovó/ ele sabe? ((O pesquisador pergunta a Dora, filha de Manduca, se o ancião sabe do falecimento de Luiza)). (T3)

Dora: ele sabe! (T4)

P: o senhor sabe que a gente perdeu a vovó Luiza, né/ ela faleceu né/ eu queria que o senhor/ e por que a gente também tem muitos jovens aqui no Kwatá, né, nessa região toda aqui, é:: o quê que o senhor deseja para esses jovens? Qual o seu recado pra esses jovens? O quê que o senhor deseja pra eles nesse momento? (T5)

M: eu desejo que melhora muitas coisa pra eles souber também, como bem a linguagem e outras coisas mais/ a velha++ ((a velha a que Manduca se refere é a dona Luiza Munduruku, uma das últimas falantes da língua munduruku, que falecera em dezembro de 2015)) se acabou/ morreu pronto/ acabou com tudo++, mas é muita + coisa boa/ pra nós foi bom porque ela contava história do passado aqui, como que nós vivia antigamente né/ aqui nós vivia antigamente privado pelos branco, privado mesmo, os branco demarcaram a terra enganando eles, que ia demarcar a terra que o branco vinha entrar/ tomar a terra deles, eles, coitado, não sabiam demarcar, mandaram demarcar, com uns três ano não podia mais tirar castanha não, o ouriço de castanha já era do seu Antônio Mateus/ pronto, não podia levar+/ e por ali foi/ esse Antônio Mateus, não sei nem da onde era/ de Manaus parece, aí do alto madeira, não sei, aí ficou++ até que se aborreceram/ fizeram outra revolução com ele, fizeram revolução de novo, aí mataram ele, de flecha. (T6)

P: quem? Como era o nome dele, desse que mataram? (T7)

M: Guardino Mendes (Galdino Mendes). (T8)

P: ah tá. (T9)

M: é, Guardino Mendes, aí mataram ele de flecha, pronto/ aí acabou a revolução que/ eles ficaram na santa paz, graças a Deus, nós vivemo bem+ na nossa terra de lá pra cá/ vivemo bem mesmo, que acabou com+ valentia dos branco com os munduruku né, acabou/ vivia bem+++/ muito bem+ eu vivia. (T10)

P: ah, então tá, pois é, é:: é mais ou menos essa/ eu queria ouvir sua voz mesmo né, que ficasse registrado na nossa história né, e eu to aqui fazendo essa/ fazendo algumas perguntas pro senhor né/ assim que tiver pronto o trabalho eu venho mostrar aí pro povo, como ficou. (T11)

M: tá. (T12)

P: tabom. (T13)

Nesse enunciado de Manduca temos apenas treze turnos, sendo **T6** o maior deles e o que merece mais atenção. Dessa forma, em **E7** o ancião narra o estado de privação no qual se encontravam no tempo em que os “brancos” queriam o monopólio das terras, tradicionalmente ocupada pelos munduruku, daí que o conteúdo principal de **E7** se desenvolve em torno da disputa por território. Manduca faz referência à castanha, produto que era comercializado, tanto pelos munduruku quanto pelos comerciantes dos municípios e comunidades não indígenas, por volta de meados do século XX. Essa narrativa também se encontra no livro *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra*, incluindo aí a morte de Galdino Mendes, citado em **T8E7**. No capítulo 16, intitulado “Os castanhais”, do referido livro, uma voz não identificada destaca esses mesmos eventos elencados por Manduca, corroborando o processo de subjugação em que os munduruku viviam antes da demarcação de suas terras, como podemos visualizar:

Antes de a terra ser demarcada, os índios já trabalhavam nas colocações de castanhas e eram muito maltratados pelos invasores brancos. Eles entravam para dentro das colocações de castanhas que ainda existem até os dias de hoje.

Essas eram as atividades que os índios praticavam antigamente e que geraram muitos conflitos entre eles e os brancos. Os índios Munduruku sofreram muitas conseqüências por causa das colocações de castanhas. O homem branco queria se tornar patrão e dono de tudo que existia na terra de origem dos índios. O homem branco sempre chegou bonzinho para conquistar. Mas quando aproveitava bem a mão-de-obra dos índios, logo começava a maltratá-los. (autor desconhecido *apud* BELEZA *et al.*, 2002).

A história que destacamos acima é o reflexo de uma das vozes dos anciãos que ajudaram a elaborar o único livro produzido pelos próprios munduruku do Amazonas. Consideramos relevante evocá-la por ser uma voz legítima e fonte de informações escritas, a qual se junta, doravante, à voz de Manduca. Certamente o estado de privação a que se referiu o ancião deve ter influenciado, também, na perda da língua munduruku. Entretanto, as investigações que até agora foram feitas não dão conta de explicar de forma detalhada a coerção linguística na época que Galdino Mendes, citado, por Manduca, primeiramente, em **T43E6** e, seguindo a sequência, em **T51E6**, **T69E6** e **T8E7**. Embora o foco neste enunciado não seja a língua, seu conteúdo histórico não deixa de estar relacionado com as condições do mercado linguístico nos rios Canumã e Mari-Mari.

Em se tratando desses dois rios de abrangência dos munduruku, os sete enunciados trabalhados até aqui tiveram, como enunciadore, personagens que habitam as margens do rio Canumã. Doravante, incluiremos mais três enunciados, todos tendo como protagonistas agentes indígenas que habitam as margens do rio Mari-Mari, sendo a primeira delas, dona Cecília, cujas pesquisas acadêmicas que até agora foram feitas não a tinham incluído como uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas. A despeito dessa não inclusão no campo acadêmico, as lideranças afirmam e confirmam que Cecília é uma das últimas falantes da língua munduruku do rio Mari-Mari. Ao longo de nossa entrevista com a anciã, também pudemos confirmar sua autoridade linguística, já que ela própria afirma estar nessa condição, mostrando, por meio da prática linguística, sua *competência legítima*, a qual pode funcionar “como capital linguístico produzindo um *lucro de distinção* por ocasião de cada troca social” (BOURDIEU, 1996, p. 42, grifos do autor).

O enunciado de Cecília apresenta um grande volume de turnos, muitos dos quais não há necessidade de serem transcritos aqui por se tratar de construções sem valor

semântico relevante, tais como: interjeições por parte do pesquisador, afirmações e confirmações. Vale destacar que a conversa entre Cecília e pesquisador foi sobremodo dificultada pelas condições de saúde da anciã, entretanto a enunciativa forneceu dados valiosos para entendermos a relação entre *habitus*, dialogismo e a invenção do discurso entre os munduruku do Amazonas.

ENUNCIADO 8 (E8)

Pesquisador: quando a senhora era criança, a senhora falava munduruku? (T1)

Cecília: falava! (T2)

P: com quem que a senhora falava? Me conte essa história. (T2)

C: nome de comida, puybit (([pəj'bitˀ])), aximan (([aʃi'mã])), de caça, bio (([bjo])), rapsen (([rap'sênˀ])) ++ mori (([məri])), ai (([aj])), e aí é:, jaboti é poy (([pəj])), cachorro é akirice (([akəri'tʃɛ]), galinha é sapokaj (([sapokaj]))+, que mais?! (T3)

P: quem que lhe ensinou? (T4)

P: quem que lhe ensinou a falar? (T5)

C: ãh? (T6)

P: quem que lhe ensinou a falar? (T7)

C: meu pai falava, minha mãe, minha avó falavam, era só o que falavam. (T8)

P: ahhh. (T9)

C: éh:. (T10)

P: naquela época, quando a senhora era criança, eles falavam tudo munduruku com a senhora? (T11)

C: tudo! só era uma falança só. Era menina, era rapaz. (T12)

P: ahhh! Então quer dizer que a senhora nasceu... ãh? (T13)

C: to dizendo que foi mês de janeiro que minha mãe teve o dia de domingo, aí foi mês de janeiro, e aí o menino tamanho desses aí ((Cecília aponta para um grupo de crianças que estavam a cerca de dois metros de distância observando a entrevista)) aprenderam falar, tamanho daquele filho da Débora¹⁸⁷ já sabia falar, falavam/ xentarun (([ʃɛta'rũnˀ])) é farinha, é+, puybit (([pəj'bitˀ])) é comida. (T14)

P: a senhora lembra de alguma história que os seus pais lhe contavam quando a senhora era criança? (T15)

C: eu escutava, mas eu não aprendi, algumas palavras que eu aprendi. (T16)

P: ãhhh! (T17)

C: mas esse negócio de gíria, de, de, essas coisa assim eu não me rasco ((arrisco)) pra falar. (T18)

P: unhhhh! A senhora lembra quando o pessoal começou a perder a língua munduruku? Como é que foi esse processo de perda da língua? Por quê que eles perderam a língua munduruku? (T19)

C: e aí:++... (T20)

P: quando a senhora era jovem, como é que foi esse processo? Eles não queriam mais falar a língua munduruku, foi por isso que perderam a língua? (T21)

C: Kuyamukuku (([kəjamukuku])). ((Cecília, devido o problema de audição, não deve ter entendido nossa pergunta)). (T22)

P: ahhh! (T23)

C: éhh! Kuyumuku (([kəjamukuku])) é mulher novinha, moça. (T24)

P: desde sempre a senhora morou aqui no Laranjal? (T25)

C: foi muitos tempo, nosso lugar era ali na Colônia, aonde a filha do

¹⁸⁷ Débora é uma das netas de Cecília. A filha de Débora a qual Cecília se refere deveria ter por volta de seis a oito anos de idade. No momento das gravações, a bisneta de Cecília ficava observando o pesquisador gravar com sua bisavó, daí a Anciã fazer referência à filha de Débora, no momento de fala.

Pergentino mora agora, lá que eu queria mandar fazer minha casa, mas não quiseram fazer. E aí:, fiquei morando aqui. Agora meu marido morreu/ estou aqui, daqui não si pra onde vão me levar. Poisé! (T26)

P: ahhh! (T27)

C: tudo que eles falavam eu, eu, eu sabia falar e sei, agora não falo porque/ com quem que eu vou conversar? Esses novo são cheio de pavulage, não, não aprendem. O Pergenteino, que era meu cunhado, fala a gíria, a mãe dele falava, meu pai falava, o cunhado dele era só o que falava +++++. (T28)

P: unhhh! (T29)

P: a senhora ainda chegou a conversar com mais alguém aqui da aldeia, na língua? (T30)

C: einhh? (T31)

P: a senhora sabe se tem mais alguém aqui aldeia que fala a língua? (T32)

C: pra língua é? (T33)

P: a senhora sabe, a senhora conhece mais alguém aqui na aldeia que fale a língua? (T34)

C: +++++ ((Cecília parece não escutar a pergunta)). (T35)

P: aqui na aldeia Laranjal, a senhora sabe se tem mais alguém que fala a língua? (T36)

C: quem? (T37)

P: é! (T38)

C: o Jorge ((cacique da aldeia)) não sei se ainda fala, ali o +++ Manduca não sei se ainda fala/ agora, eu falo. (T39)

P: o Manduca, a senhora ta se referindo do Manduca lá do Kwata? (T40)

C: não, o daqui do, do Laranjal. (T41)

P: ahhh, daqui mesmo?! (T42)

C: éh:: (T43)

P: ahhh! (T44)

C: eh++++ (T45)

P: alguém vem aqui na sua casa lhe perguntar sobre língua? (T46)

C: ãh?! (T47)

P: alguém vem aqui na sua casa lhe perguntar sobre a língua munduruku? A senhora já contou sobre a língua munduruku pra alguém, aqui na aldeia? A senhora acha que eles têm interesse de aprender a língua munduruku? (T48)

C: que tem interesse é? (T49)

P: éh! (T50)

C: eu não achei/ ainda não achei, por causa que/ só os primeiro era o chefe do, do, do lugar+++/depois que morreram no/ não teve mais, esses novo não quere saber mais de aprender falar gíria++/ já são branco, meus pai dizia “já são papariwat” ([[papari'wat]]) +++. (T51)

P: e o que é “pariwat”? (T52)

C: é branco. (T53)

P: e por quê que eles são “pariwat”? (T54)

C: porque são branco/ e os munduruku são caboco, só falam gíria/ iberem ([[ibe'rên]])/ bekicat ([[beki'fat]]) eġēnbāaden ([[eŋġbāāreŋ]]) / bekicat ([[beki'fat]]) teku ([[tekə]]) ire ([[i'rē]]). (T55)

P: o quê que é bekicat iré? (T56)

C: é criança ta com fome, ire ([[i'rē]]) teku ([[tekə]]) bekicat ([[beki'fat]]). (T57)

P: iré teku bekicat, quê que é? (T58)

C: é fome, exet ([[e'fat]]) pin ([[pîn]]) teku ([[tekə]]) é com sono, ta com sono, que dormir+++ , e lá como que falam lá? (T59)

P: lá quando eu tô com fome é un iré/ un oré, a vovó Ester me ensinou/ un oré, eu tô com fome ou un cekai pāybit. (T60)

C: porque ela vieram daquela vez aqui+/ vieram ensinar esses meninos daqui, aqui também já tinha, mas eles vieram de lá pra ensinar esses estudantes, mas só que no/ algum aprendeu porque que/ tinha professor de língua, tinha+/ era meu cunhado Pergentino. (T61)

P: me conte um pouquinho sobre esse/ me conte um pouquinho sobre o Pergentino, quem que ele era? (T62)

- C: einhh? (T63)
 P: quem que era Pergentino? (T64)
 C: Pergentino?! (T65)
 P: eh! me conte um pouco da historia dele. (T66)
 C: era/ Pergentino, era filho da dona Graciana, o pai dele era Amelho Lopes. (T67)
 P: ele falava a língua munduruku? (T68)
 C: falavam, meu pai falava gíria, minha mãe, minha avó, e assim tudo é só numa língua só. (T69)
 P: mas eles aprenderam a falar português, depois? (T70)
 C: ãhã, depois que aprenderam mais um pouco falar português, mas não era todas palavra que eles sabiam. (T71)
 P: mas quando a senhora era criança eles só no munduruku falavam/ só falam munduruku quando a senhora era criança? (T72)
 C: pois é, ai/criança como assim, ele dizia “vão fazer comida dos filhos de vocês” e+++ e/ ele dizia “vão fazer comida pras criança/ ire ([[irɛ]]) teku ([[tekə]]) bekicat ([[bɛki'ʃat]])”. (T73)
 P: como é que é? (T74)
 C: ire ([[irɛ]]) teku ([[tekə]]) bekicat ([[bɛki'ʃat]]), kaperi ([[kape'ri]]) tekun ([[tekũn]]) minkau ([[minkaw]]) en ([[ɛn]]) nhenhen ([[nɛ̃nɛ̃n]]). (T75)¹⁸⁸
 P: e hoje o pessoal aqui não falam munduruku? (T76)
 C: quem? (T77)
 P: o pessoal aqui/ a senhora, não falam mais? (T78)
 C: não, deixaram, mas eu não deixo. (T79)
 P: uhmhum. (T80)
 C: o meu marido era/ falava muito. (T81)
 P: como era o nome do seu marido? (T82)
 C: agora, o primeiro era Alcides. (T83)
 P: Alcides?! (T84)
 C: pai desse Ferdinando¹⁸⁹. (T85)
 P: Ferdinando, né?! (T86)
 C: e agora +/esse que vivia comigo era o Armindo Silva. (T87)
 P: hummm. (T88)
 C: era da família Silva. (T89)
- [...]
- P: como é que eu digo tá muito quente em munduruku. (T90)
 C: ãh? (T91)
 P: tá muito quente em munduruku, como é que eu digo? (T92)
 C: como é que é? (T93)
 P: eu quero dizer ta muito quente, quente em munduruku? (T94)
 C: é:/ +++++ (T95)
 P: é taxip?! (T96)
 C: itaxip ([[ita'ʃip]]), ayun ([[ajũn]]) teku ([[tekə]]). (T97)
 P: uhn:, entendi. O quê que... (T98)
 C: o sol/ itaxip ([[ita'ʃip]]), eu falei/ procurar/ vamo procurar sombra/ é, sol quente/ quem não aguenta mais sol, éh! (T99)

Fica evidente na fala de Cecília, nos treze primeiros turnos de **E8**, que ela nasceu num ambiente em que se falava predominantemente o munduruku. A respeito disso, a anciã diz que “era só o que falavam” (**T8E8**). Tal narrativa, situada no contexto do rio Mari-Mari, deixa transparecer uma circunstância social e discursiva análoga à do rio Canumã do início do século passado. Embora possa se pensar na proximidade desses

¹⁸⁸ Na fala da Dona Cecília, traduz-se: bekicat (criança), kaperi (café), tekun (beber/bebendo), minkau (mingau).

¹⁸⁹ Ferdinando é o filho que cuida de Cecília.

rios por pertencerem à mesma demarcação, as aldeias possuem distâncias consideráveis umas em relação às outras. Em outros termos, estamos dizendo que mesmo sendo distantes as aldeias, as relações sociais e linguísticas apresentavam o mesmo quadro de coerção linguística. Corroborando a legitimidade enunciativa da anciã, ela mesma dá amostras de sua autoridade linguística em **T3E8**, **T14E8**, **T24E8**, **T55E8**, **T57E8** e **T75E8**, quando é levada a falar sua língua materna. Cecília afirma, em **T81E8**, que seu marido, já falecido, também falava a língua indígena. Isto é, mais uma voz que ecoa nas narrativas dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, indicando, por conseguinte, a rede dialógica adumbrada no *habitus* discursivo.

A propósito dessa rede dialógica, o termo “gíria” merece atenção, dentro da discussão de dialogismo e *hábitus* discursivo, pelo menos por três motivos.

O primeiro deles se deve ao fato de o termo “gíria” ser citado cinco vezes pela enunciadora, em **T18E8**, **T28E8**, **T51E8**, **T55E8** e **T69E8**, sugerindo que o processo de dominação ficou marcado até no *habitus* discursivo da anciã, porquanto o substantivo “gíria”, como já afirmamos, na seção 1.3.4, carrega um sentido bastante negativo no tocante ao reconhecimento da língua munduruku enquanto língua, e não enquanto dialeto. O correto seria dizer que a língua munduruku do Amazonas é um dialeto do munduruku do Pará, mas sabemos que o termo “gíria” empregado por Cecília se refere à língua munduruku como um todo, e não especificamente ao dialeto falado no Amazonas.

O segundo motivo está, justamente, no fato dessa terminologia engendrar um conjunto polifônico, cujas vozes nele implicadas suscitam sentidos tanto divergentes quanto convergentes. As vozes divergentes são aquelas que não se enquadram no contrato de comunicação do campo social, cultural e linguística dos munduruku, aqui se inclui os discursos da professora Amélia, citada por Ester (**T24E1**, **T17E2** e **T40E2**), e de Galdino Mendes, citado por Manduca (**T47E6**, **T51E6**, **T69E6**, **T8E7** e **T10E7**). As vozes convergentes são aquelas que estabelecem uma relação contratual na rede dialógica arquitetada no interior do campo discursivo projetado pelos munduruku, aqui se amalgamam as vozes dos anciãos munduruku, dos ancestrais desses anciãos, dos caciques, dos professores, do campo educacional, do campo acadêmico, entre outras.

O terceiro motivo reside no valor negativo que o termo reverbera, e que está inscrito na memória da anciã, talvez com um valor menos negativo por conta de sua convencionalização – em um determinado período histórico de subjugação – na terra tradicionalmente ocupada pelos munduruku. Embora o pesquisador, em nenhum

momento da entrevista tenha se referido à língua como *gíria*, Cecília, em cinco turnos, utiliza essa expressão. Nesse caso, por uma perspectiva dialógica, concebemos que essa expressão é uma evidência de um passado estigmatizante, materializado no *habitus* discursivo de uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas. É bem verdade que os sentidos atribuídos ao termo “*gíria*” não se esgotam, da mesma forma que as vozes da enunciação não permitem uma conclusão a respeito deles próprios, das circunstâncias de comunicação e o embate de vozes travado no interior do campo político e discursivo.

Entre os turnos **T90E8** e **T99E8**, o pesquisador tenta propiciar um contexto de fala para que Cecília possa desenvolver mais a língua munduruku, entretanto encontra dificuldades por conta do delicado problema auditivo da anciã, daí que o pesquisador, já tendo certo conhecimento sobre a língua munduruku, tentou, em **T96E8**, estimular a memória da enunciativa trazendo à luz o vocábulo “*taxip*”, que em munduruku expressa a ideia de calor, isso porque, no momento da gravação, já estávamos nos aproximando do meio-dia. Reiteramos que, embora o pesquisador exerça tanto o papel de enunciatário como o de enunciatário, a atenção está voltada para a voz dos anciãos e anciãs, representantes legítimos do discurso de autoridade ancestral, cujo papel é enunciar as bases históricas e linguísticas para que possamos entender, de maneira mais detalhada, a potência¹⁹⁰ de autoridade discursiva que atua no campo político.

Para concluir a sequência dos dez enunciados que constituem o objeto de nossas reflexões, apresentaremos os dois últimos enunciados de forma sequencial, pois são breves e seus enunciadores são personagens de uma geração posterior à geração de Ester, Manduca e Cecília, os quais não vivenciaram as relações de subjugação ocorridas no início do século XX. Apesar disso, suas vozes exercem certa potência de autoridade discursiva na medida em que elas são legitimadas pelas próprias comunidades, inclinação que o pesquisador não pôde deixar de considerar, já que constituem vozes que fazem parte do contrato de comunicação e que potencializam a força política das vozes dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

O enunciado **E9**, realizado em 14 de abril de 2016, é de seu José Timóteo dos Santos Munduruku, ancião nascido em 1935 e morador da aldeia Mucajá, localizada no rio Mari-Mari. Foram os próprios moradores que o indicaram como um dos últimos

¹⁹⁰ Paulo Bezerra, no prefácio de *Problemas da Poética de Dostoiévski*, de Mikhail Bakhtin, utiliza o termo “potência de sentido” para remeter à inconclusibilidade do discurso dialógico. De maneira análoga, julgamos conveniente a expressão “potência de autoridade discursiva”, mais adequada para o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

falantes da língua munduruku, entretanto ele não faz parte daquela geração que nasceu em um ambiente onde só se falava munduruku, como Ester, Cecília e Manduca. O enunciado **E10** é de Jorge Japeca Munduruku, cacique geral da região que abrange o rio Mari-Mari e residente na aldeia Laranjal. Consideramos seu enunciado por representar um discurso de autoridade que exerce uma relação de interlocução entre os campos da ação comunicativa e entre seus agentes, assim como ocorre com o discurso de Manoel Cardoso Munduruku, cacique geral por parte do rio Canumã.

ENUNCIADO 9 (E9)

Pesquisador: seu José? (T1)

José: senhor? (T2)

P: o senhor lembra o nome da sua mãe? (T3)

J: lembro. (T4)

P: como era o nome dela? (T5)

J: Venância. (T6)

P: Venância?! (T7)

J: isso. (T8)

P: ela falava língua munduruku? (T9)

J: ela falava, mas é como eu tô lhe dizendo, eu não tenho uma lembrança assim/ quando ela faleceu, eu era muito pequeno, mas eu tenho aquela lembrança, mas eles falavam nossa língua. (T10)

P: ahh, e o seu pai, como era o nome dele? (T11)

J: era Brazilino. (T12)

P: Brazilino?! (T13)

J: uhmhum. (T14)

P: ele fala também, assim? (T15)

José: falava. (T16)

P: e o seus avós o senhor lembra? (T17)

J: de quê? (T18)

P: do seus avós. (T19)

J: meus avós, não, não me lembro não. (T20)

P: de nenhum, nem por parte de mãe, nem por parte de pai? (T21)

J: não me lembro não. (T22)

P: ah tá. (T23)

J: não tô lembrado não. (T24)

P: quando o senhor era criança, o senhor ouvia os velhos conversando na língua munduruku? (T25)

J: é, a gente escutava, no jeito/assim, como/ conversava, como nós temo agora né, coversando a língua+/ por exemplo, chegava assim/ porque eles falava na língua né, de/ pois se chegar agora né, ele cumprimentava os outros assim na língua né, tudo isso eles tinham, falavam né, é, agora quando eu era criança, eu não prestei atenção né, eu não prestava atenção de+/ de falar assim, de a gente pronunciar aquelas as palavras que eles falavam né, mas eu falo assim, por exemplo, boa tarde, boa noite. (T26)

P: ah, como eu dou boa tarde na língua? (T27)

J: é wuykat (([wojkat])). (T28)

P: wuykat?! (T29)

J: uhmhum. (T30)

[...]

P: o senhor lembra é::, como o senhor aprendeu essas palavras? A língua munduruku? (T31)

J: é porque eu sempre a gente prestava atenção, quando/ depois de eu tá entendido né. (T32)

P: uhmuhm. (T33)

J: eu/ assim, porque a gente tem que, um dia sair por ai/ ele diz assim, “eu quero ser munduruku”, ele dizia/ muitas vez diz assim, eu tenho vergonha de falar né, aí os branco né, ele dizia “eu só acredito se você falar, meno umas pedaço ai na sua língua”, na língua né, ai ele acreditava, agora se você num falar, num, num disser/ num sei, pronto, então você não é, não é índio não, não tem nenhuma pra provar que você fala aquela língua né, pois é, então é isso, pois é. (T34)

P: entendi. (T35)

J: agora eu/ assim, como nós antigo, nós/ chegava aqueles velho, nós temo conversando, só na língua né, eu não sei conversar assim, porque eu não prestei atenção né. (T36)

P: uhmuhm. (T37)

J: é. (T38)

P: mas aqui no mucajá, só o senhor que assim, ainda domina mais um/ a língua munduruku? (T39)

J: só, era eu e o pai desse menino que veio ai. (T40)

P: como era o nome dele? (T41)

J: o Manuel, chamam pra ele seu Larido, o pai do come é/ disse que foi dali comprar gasolina pra vocês. (T42)

P: ahhh! (T43)

J: Manuel o nome dele, agora tem outras ai, mas esses ai num, num, num falam nada, não, não tocam nada não. (T44)

P: mas então que dizer que o senhor chegou a ver os velhos antigos falando língua munduruku, só língua. (T45)

J: só língua mesmo, cheguei a ver. (T46)

P: que era no caso da geração dos seus o que /avós? (T47)

J: é, eram meus parentes, aqueles que eram meus parentes né, meu pai falava, minha mãe, minha mãe sim, mais ou menos meu pai falava. (T48)

P: ahhh, na sua geração que também já foi perdendo?! (T49)

J: foi, uhmuhm. (T50)

P: por quê, o senhor sabe porque mais ou menos foram perdendo a língua? (T51)

J: é porque agente/ não presta atenção né, vai esquecendo aquilo da nossa língua, que, que nós temo que usar né. (T52)

P: uhmuhm. (T53)

J: é, pois é/ então é isso. (T54)

Em **E9** o pesquisador procedeu de forma semelhante às outras entrevistas, sempre procurando invocar os antepassados dos enunciadorees e tudo que eles possam implicar dentro do movimento de ampliação da memória do enunciadoree. Também se percebe um esforço para que José possa falar na língua munduruku, a fim que o pesquisadoree pudesse constatar a fluência do ancião. Em **T26E9**, José afirma não ter prestado atenção, na sua juventude, quando seus pais falavam na língua étnica, o que remete ao fato de ele não ter aprendido o munduruku, vindo a aprender algumas palavras depois de certa idade. O que seu José sabe são palavras bastante conhecidas do povo em geral: “kabia” (Bom dia!), “woykat” (Boa tarde!), “xipat?” (Tudo bem?), “ixi” (mãe), etc., como ele próprio expressou após termos parado de gravar. A importância de termos a voz de José neste trabalho reside no fato de ele ser a evidência da primeira geração que nasceu falando somente o português, sendo a geração anterior, bilíngue em

munduruku e português. Em **T34E9** seu José traz à luz um tecido heteroglótico sobremodo interessante. Isto é, ele diz que tem vergonha de dizer que é munduruku pelo fato de não saber falar munduruku, e ele sente vergonha em relação à voz estereotípica que diz que a condição para ser indígena é saber falar a língua étnica. Se antes os munduruku tinham vergonha de se identificarem como indígenas por conta do estigma do ser “primitivo”, do “atrasado”, do “preguiçoso” etc, agora eles têm vergonha de se identificarem como indígenas por não saberem a língua, com o risco de serem chamados de “falsos índios”. Ora, o termo “falso índio” já é uma realidade terminológica inserida dentro do próprio campo do discurso indígena, podendo comportar vários sentidos. Não adentraremos em uma análise semântica do termo, apenas chamamos a atenção para essa realidade terminológica dentro do discurso indígena. Essa voz que prescreve a característica do ser indígena pela utilização da língua étnica acaba por fortalecer o preconceito de que índio é aquele que sabe falar sua língua indígena, entendimento esse que não pode ser perpetuado, tendo em vista o grande número de indígenas monolíngues em português. Apesar disso, não deixam de ser indígenas.

Agora passemos ao último enunciado, de Jorge Japeca, produzido no dia 14 de abril de 2016, na ocasião em que ocorria o Fórum de Educação Escoar Indígena, na aldeia Laranjal.

ENUNCIADO 10 (E10)

Pesquisador: seu Jorge, eu estou fazendo aqui uma documentação a respeito dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, e ai eu estou aqui na aldeia Laranjal, eu já entrevistei alguns anciãos, e ai eu queria a sua posição em relação a esses anciãos, qual a sua visão sobre esses anciãos? E o que eles podem contribuir ainda hoje pra nossa história munduruku? **(T1)**

Jorge: na verdade boa tarde, sou tuxaua geral aqui do rio Mari-Mari, faz mais de vinte anos né, e a gente tem essa grande vitória que nós tivemos né, há vinte anos, então esses que já tiveram, já passaram por essa época, que lutaram por esse território né, esses já morreram, e perdemos várias pessoas, antigos que, de cem a cento e quatro anos, cento e três anos né, e cento e oito anos né. Esse mês passado, desde junho, nós vem perdendo os nossos parentes né, os velhos que fundaram essa comunidade, essa luta, travaram essa luta né/ então hoje nós temo perdendo, e hoje a gente está aqui preocupado com movimento, que esse movimento, que esse povo da juventude, hoje, eles não sabem valorizar muitas das vezes, a cultura que nós temos, o valor que nós temos aqui nesse povo, como povo indígena, como povo munduruku, como povo de outros e outros Estados, como estão aqui hoje presente, lutando pelo mesmo objetivo/ então isso pra nós aqui/ eu acho que vai melhorar muito daqui pra frente né, melhora bastante que nós temos mais o nosso conhecimento, o conhecimento que os nossos velhos antepassados deixaram pra nós. Hoje nós estamos, um pouco, esquecendo, a juventude está esquecendo esse povo, e se essa juventude não trabalhar com sinceridade pra ir buscar os conhecimento dos velhos antepassados, meu amigo, eles não vão saber daqui pra frente, como foi fundado aqui esse território, como nós ganhamos esse território, os nossos velho que chegaram aqui, plantaram e criaram, que nos botou nesse mundo, com os poderes de deus, já morreram. Então hoje, o que nós estamos preservando, o que eles

deixaram pra nós, isso ninguém quer que acabe mais, nós queremos mais hoje é preservar nossa floresta né, o nosso rio, os nosso peixe, a nossas caça, as nossa madeira, pra deixa pros nossos netos, pro nossos filho, e de nós, pra nós mesmo durante nós termos vivo, nós temos, também, comendo, bebendo, aqui/ por isso que a minha luta com meu povo aqui/ nós somos onze aldeia/ então todas as lideranças que estão aqui, eles tem que ter o conhecimento da realidade né, isso que é pra mim, sempre eu digo pra eles, pra nós buscar o nosso conhecimento, aprofundar o nosso conhecimento, do nosso direito como indígena né, o povo indígena, o povo indígena ele é um povo, da floresta, ele não é um povo da cidade, ele não se acostuma na cidade/ o índio, eles tem que tá na aldeia, tem que tá na aldeia, valorizando o que a terra foi demarcado pro índio trabalhar, não pro branco né, o branco quer muito explorar a gente né, então é isso que a gente quer né, é isso que nós queremos falar publicamente, talvez pro governo, pro ministro, é nós ter respeito né, é nós ter respeito, ter o nosso direito, é por isso que o nosso direito é serem conquistado como indígena né/ então é isso que eu quero dizer pra você, e uma boa tarde e um bom trabalho, certo, obrigado! (T2)

P: muito obrigado. (T3)

O enunciado **E10** possui apenas três turnos, sendo o principal, evidentemente, **T2**. Tanto em **E9** quanto em **E10** as propensões discursivas obedecem ao contrato comunicativo estabelecido no interior da política linguístico-discursiva delineada pelos munduruku do Amazonas. A recorrência dêitica (eu, tu (implícito), nós, a gente, ela, ele, eles, aqui, hoje, nossa língua etc.) aponta para tessitura polifônica arquitetadas no processo de enunciação, cujos elementos dêiticos constituem dispositivos imprescindíveis para a compreensão da potência discursiva e dialógica que se projeta no discurso de autoridade das lideranças do povo munduruku.

Em **T2E10** o enunciador reconhece a importância dos conhecimentos ancestrais, afirmando que “hoje, o que nós estamos preservando, o que eles deixaram pra nós, isso ninguém quer que acabe mais”. Aqui podemos observar o valor distintivo atribuído à memória dos anciãos, pois como já postulou o enunciador Jorge Japeca, “esse mês passado, desde junho, nós vem perdendo os nossos parentes né, os velhos que fundaram essa comunidade”. O “mês passado” a que o enunciador se refere é o mês de março de 2016, em que falecerem dois anciãos, todos com mais de cem anos de idade, que falavam a língua munduruku. Essas perdas impulsionam as próprias lideranças a refletirem sobre o futuro do povo munduruku: o que o povo munduruku sabe sobre sua história, sobre sua língua, sobre sua cultura? Qual a herança cultural e histórica que será deixada para a juventude? Que mecanismos serão utilizados na política de valorização identitária? De que forma o povo munduruku, de modo geral, entende a importância da memória dos seus antepassados? Esses questionamentos não surgem apenas entre os munduruku, mas também no âmbito educacional e acadêmico, pois a voz reivindicatória desses indígenas alcança esses campos, estabelecendo o contrato de

comunicação entre eles. Essas vozes dialógicas (todo enunciado provém originariamente de outro enunciado), ou essas vozes polifônicas (vozes equipolentes dentro de um campo de ação discursiva), não só alcançam esses campos como são potencializados no interior deles. Tal potencialização é o que defendemos como a invenção do discurso. Uma invenção que passa para o plano da convenção e que, novamente, passa à invenção, a depender da força de potencialização aplicada sobre o discurso de autoridade etnolinguística e discursiva dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

4.2 O capital discursivo e simbólico

A invenção do discurso implica, com efeito, a inevitabilidade da emergência de sentidos, cuja força constitui um elemento definidor do capital discursivo e do poder simbólico de que se reveste o discurso dessas autoridades e dos sentidos enunciativos engendrados a partir desse discurso. É a relação entre a política linguística e a invenção do discurso – relação materializada no *habitus* discursivo de cada campo – que movimenta o mercado linguístico. Dessa maneira, o capital discursivo e simbólico funciona como a moeda de troca dentro do mercado. Ora, mas qual seria o bem recebido em troca dessa moeda? O reconhecimento. E é sobre isso que refletiremos nesta seção.

Bourdieu argumenta com muita lucidez sobre a força sugestiva de uma ação para a manifestação de um *habitus*. Tal força sugestiva é impulsionada pelo seu reconhecimento e pelo seu poder de influência dentro do contrato de comunicação dos campos discursivos. Conforme Bourdieu (1994, p. 38-39), “o poder de sugestão exercido através das coisas e das pessoas é a condição de eficácia de todas as espécies de poder simbólico capazes de se exercerem em seguida sobre um *habitus* predisposto a senti-las”. Esse entendimento é compatível com a força discursiva engendrada pelas vozes dos dez anunciados que apresentamos anteriormente. O valor dessas vozes acaba por definir sua condição no mercado, a condição de capital discursivo e simbólico. Até pouco tempo atrás (entre duas ou três décadas) esse capital não era percebido, pelo menos não de maneira evidente como o é percebido atualmente, pois seu valor no mercado era obnubilado pelo processo de subjogação dos valores culturais e linguísticos dos povos indígenas. Com a ascensão das políticas afirmativas, por volta de 1960¹⁹¹, houve a valorização – e também a consciência da necessidade dessa valorização – do

¹⁹¹ Ver seção 2.3.

discurso histórico, cultural e linguístico que caracteriza a identidade de cada povo indígena, sobretudo do discurso de autoridade dos ancestrais, dos sábios mais antigos das aldeias, cuja memória, materializada no discurso dialógico, constitui um verdadeiro centro de acúmulo de capital, o qual pode e está sendo investido no *mercado escolar*¹⁹², conforme terminologia bourdieusiana.

Uma das narrativas que expressa o valor do capital discursivo está adscrito em **T40E1**, quando Ester descreve com detalhes o início da história de perda da língua munduruku entre os munduruku do Amazonas. Não obstante os munduruku terem se dado conta do processo de coerção linguística conduzido por Amélia – o que motivou sua retirada da região – é bem provável que essa coerção tenha sido continuada, dessa vez pelo efeito do constrangimento sofrido ao perceberem que sua cultura, sua língua e seu *habitus* social podiam ser motivo de escárnio em outros ambientes que não a própria terra indígena, pois a imagem do índio, nesse período, carregava um sentido muito mais negativo do que nos dias de hoje. Basta voltarmos ao enunciado **E8**, onde, em **T51E8**, Cecília diz: “esses novo não quer saber mais de aprender falar gíria”. Ora, como já observamos, o termo “gíria” aponta para um cenário etnolinguístico em que o valor do capital discursivo, mais especificamente dos anciãos, estava sendo desvalorizado por discursos infensos às vontades dos munduruku, os quais queriam sim aprender a falar português, mas não de forma violenta.

Com a ascensão da política identitária e com o aprimoramento da educação escolar indígena, o capital discursivo dos anciãos emerge com alto valor no mercado etnolinguístico. O próprio povo precisa desse capital para continuar a investir na atualização da memória munduruku nos diversos meios da ação comunicativa. O lucro obtido com esse investimento é o reconhecimento identitário, reverberado, inclusive, na autoestima desse povo. Além do próprio povo, o campo acadêmico – onde se incluem pesquisadores indígenas, ainda que o contingente seja módico – também tem investido no mercado, utilizando-se desse capital. Nesse caso, o lucro seria o reconhecimento acadêmico, cujo diploma constitui o objeto de consagração para o estabelecimento da autoridade acadêmica. Não podemos deixar de notar que outra espécie de lucro chega até os indígenas: o trabalho realizado por esses pesquisadores, seja em forma de artigos, monografias, dissertações, teses e livros, seja em forma de documentários, de projetos de amparo cultural e linguístico, ou até mesmo de recursos financeiros para o

¹⁹² *Ibidem.*, p. 39.

desenvolvimento de movimentos culturais, como é o caso do Festival Cultural Munduruku e Sateré-Mawé, apresentado na seção 2.2.1. Existem, portanto, possibilidades de lucros dentro do mercado, e esses lucros podem ser ora de natureza material (trabalhos acadêmicos, projetos, recursos financeiros etc.), ora de natureza simbólica (o reconhecimento). Sobre a relação do capital com o mercado, Bourdieu esclarece:

Sendo uma relação de comunicação entre um emissor e um receptor, fundada no ciframento e no deciframento, e portanto na operação de um código ou de uma competência geradora, a troca lingüística é também uma troca econômica que se estabelece em meio a uma determinada relação de força simbólica entre um produtor, provido de um dado capital lingüístico, e um consumidor (ou um mercado), capaz de propiciar um certo lucro material ou simbólico. Em outros termos, os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) *signos* destinados a serem compreendidos, decifrados; são também *signos de riqueza* a serem avaliados, apreciados, e *signos de autoridade*¹⁹³ a serem acreditados e obedecidos.¹⁹⁴

Bourdieu se vale dos termos *signos de riqueza* e *signos de autoridade* para se referir ao capital lingüístico dos detentores da competência lingüística. Compreendemos que quando Bourdieu fala em capital lingüístico, seu termo correlato é o que defendemos como capital discursivo, isso porque, a nosso ver, o sociólogo francês não tem em mente um capital lingüístico baseado na língua enquanto um sistema de combinação sintática, ou o signo lingüístico saussureano, mas sim ele entende o signo como esquema de percepção e de compreensão incorporado, isto é, como *habitus* discursivo, manifestado por cada agente da comunicação, de maneira mais ou menos inconsciente. A língua, no sentido saussureano, pode ou não ser o centro do *habitus* discursivo. No caso desse trabalho, ela está, pois estamos analisando o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, uma língua que possuiu toda uma estrutura fonética, fonológica, morfológica e sintática e que está na iminência de ser completamente perdida entre os munduruku deste Estado. Assim, o *habitus* discursivo é um fenômeno cuja língua constitui uma de suas ferramentas de perpetuação no mercado. É interessante salientar que, até as primeiras décadas do século XX, a língua de perpetuação do *habitus* discursivo entre os indígenas era o munduruku, no entanto, a partir de meados desse mesmo século, passou a ser o português. Atualmente, apesar de os munduruku do Amazonas falarem somente o português, o valor da língua munduruku está em alta no mercado, sobretudo no mercado acadêmico e no mercado escolar, em

¹⁹³ Grifos do autor.

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 53.

especial por conta da necessidade da valorização identitária. O que falta são metodologias eficazes para que ela seja revitalizada, ou mesmo orientada por uma disciplina que preze pelo ensino da língua ou de uma história da língua.

O painel do mercado discursivo entre os munduruku pode ser visualizado no Projeto Político Pedagógico¹⁹⁵ da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku, apresentada na seção 2.2.1. O Projeto está em análise e ainda sujeito à atualização. O discurso contido nele é constituído de um conjunto de vozes, dentre as quais as vozes dos professores indígenas ganham destaque. Esse Projeto constitui um importante documento de consagração discursiva, cujo rito de instituição se vale da tessitura polifônica e dialógica, materializado no *habitus* enunciativo, para potencializar o valor do capital discursivo. Na sua seção 2.7, intitulada “A situação linguística antes e depois do contato”, é evidente a inclinação das autoridades educacionais, representadas pelo dêitico “nós”, à valorização desse capital, quando eles dizem que:

Atualmente a população das aldeias Munduruku se comunica na Língua Portuguesa, embora existam ainda alguns falantes da Língua Materna. Nós munduruku deixamos de falar a língua materna devido à influência do contato com as pessoas não indígenas, segundo nossos avós afirmam que nós fomos obrigados a deixarmos de falar a língua Munduruku para facilitar a comunicação com a sociedade envolvente, por isso a Língua Portuguesa predominou com frequência ao povo Munduruku do município de Borba. Hoje temos propostas pedagógicas para a revitalização da língua materna nas escolas indígenas do município de Borba buscando a recuperar a identidade étnica desse povo que por muito tempo ficou esquecido. (Projeto Político Pedagógico da Escola Ester Cardoso Munduruku, 2015, p. 9).

Nesse enunciado dos munduruku fica claro que eles entendem que a língua materna é o munduruku, isso porque a percepção sobre a língua se emoldura de maneira histórica. À luz de tal percepção, se se perguntar a um munduruku, seja liderança, professor ou estudantes, qual sua língua materna, é bem provável que ele responda que é o munduruku. Interessa notar que esse enunciado, advindo do campo educacional, recorre à voz da autoridade ancestral para legitimar sua autoridade no interior do mercado escolar. Aqui voltamos ao Eu enunciador e ao Eu enunciatário, pertencentes a campos discursivos diferentes, mas que fazem parte do mesmo contrato de comunicação. A voz que ecoa no Projeto é uma resposta àquelas vozes reivindicatórias que apresentamos ao longo dos dez enunciados que compõem o objeto de nossa

¹⁹⁵ De forma condescendente, a gestora da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku nos disponibilizou o Projeto Político Pedagógico, na ocasião da reunião para tratar da revitalização linguística na Terra Indígena Kwatá-Laranjal. O projeto é fundamental para entendermos a relação entre o mercado escolar e o valor da capital discursivo dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

pesquisa. A potencialização do discurso dos últimos falantes da língua munduruku fica mais clara, no mercado escolar, quando o Projeto considera que “hoje temos propostas pedagógicas para a revitalização da língua materna nas escolas indígenas do município de Borba buscando a recuperar a identidade étnica desse povo que por muito tempo ficou esquecido”. Os termos “propostas pedagógicas”, “revitalização”, “escolas indígenas”, “recuperar a identidade”, são relativamente recentes, e emergem num contexto onde os mercados dos bens discursivos, materiais e simbólicos, dentre os quais o mercado escolar, tem manifestado interesse pela competência linguística e discursiva dos anciãos e anciãs, detentores e detentoras do capital cultural, histórico, linguístico e discursivo. O valor, ou preço, atribuído a esses bens é proporcional à sua aceitação e à sua capacidade de retribuição. Isto é, se por um lado o pesquisador, na base de sua motivação, quer se tornar autoridade sobre aquilo que pesquisa, por outro, o povo indígena quer ser ouvido, acreditado, reconhecido, assim como o pesquisador também almeja o reconhecimento.

Em se tratando do vínculo entre capital, mercado e preços, afigurado no *habitus* discursivo, tanto o enunciador quanto o enunciatário aspiram um lucro: o reconhecimento, que pode vir acompanhado de outros tipos de capital, inclusive o capital econômico. O valor desse *habitus* discursivo e do reconhecimento é definido pela dinâmica do mercado. Nesse sentido, conforme Bourdieu,

Os discursos alcançam seu valor (e seu sentido) apenas através da relação com um *mercado*, caracterizado por uma lei especial de formação particular dos preços: o valor do discurso depende da relação de forças que se estabelece concretamente entre as competências linguísticas dos locutores, entendidas ao mesmo tempo como capacidade de que dispõem os diferentes agentes envolvidos na troca para impor os critérios de apreciação mais favoráveis a seus produtos (BOURDIEU, 1994, p. 54).

A relação de forças de que fala Bourdieu reside, com efeito, na capacidade não só dos enunciadores e enunciatários, mas também dos campos discursivos de desenvolverem estratégias de potencialização discursiva entre si, orientadas pelo contrato de comunicação. Em outros termos, entendemos que a estratégia de potencialização discursiva é uma operação que se encerra na dialética da invenção e convenção. A invenção, por conseguinte, é a própria estratégia adotada para que o capital discursivo se valorize no mercado. E como já argumentamos na seção 3.5, a invenção é um ato extensão do sentido. Tal extensão pode ser explicitada na atitude responsiva dos enunciatários ao manifestarem suas compreensões dos enunciados dos

últimos falantes da língua munduruku. Quando a voz do Projeto Político Pedagógico propõe “recuperar a identidade étnica desse povo”, é evidente que não está sugerindo que os munduruku retornem à configuração sociocultural dos primeiros contatos, está propondo, na verdade, uma reflexão mais detalhada sobre a origem e sobre a história do povo munduruku, dentro do novo contexto de produção e reprodução cultural, educacional e sociodiscursivo. É nesse âmbito que o discurso dos anciãos exerce a eficácia simbólica, pois acaba por incitar a criatividade do enunciatário perante aquilo que Bourdieu chama de *signos de autoridade*. As extensões de sentidos que daí derivam é que constituem invenções estratégicas que legitimam as políticas de valorização discursiva e identitária. E elas exercem sua influência, sobretudo, no âmbito do mercado escolar, e, mais especificamente, no mercado da Educação Escolar Indígena.

4.3 A história da língua munduruku na escola

A ideia da instituição de uma história da língua munduruku no currículo escolar surgiu ao longo de nossas reflexões a respeito do ensino de língua munduruku nas escolas. As dificuldades encontradas para tal empreitada são diversas: falta de falantes da língua indígena, carência de material didático-pedagógico, falta de especialização para os professores que se formaram e que estão se formando. A especialização é uma reivindicação dos próprios professores, os quais veem a necessidade de se atualizar constantemente as práticas educacionais em sala de aula. Esses são apenas três dos variados problemas enfrentados pelos professores e por todo o sistema que administra a educação escolar indígena, tanto a nível regional quanto a nível nacional.

Observando que o ensino da língua munduruku nas escolas não tem logrado êxito, por vários fatores, um dos quais é a falta de falantes da língua, vislumbramos uma alternativa para a atualização de seu ensino em sala de aula. Em vez de o estudo sobre a língua ficar concentrado somente em sua estrutura interna, em sua gramática e em suas nomenclaturas, propomos uma ampliação desse ensino por meio da história da língua munduruku – abrangendo seu contexto etnolinguístico, cultural e político – e não somente de sua língua. Não estamos querendo dizer que a história da língua munduruku substituiria o ensino de Língua Munduruku enquanto disciplina, pelo contrário, seria um conteúdo administrado por esta disciplina, que já existe no currículo da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku. Também pode constituir um conteúdo interessante na disciplina de História, na qual poderá ser discutido o valor do capital cultural e histórico

dos munduruku.

Para uma proposta do ensino de história da língua munduruku na escola, utilizamos como base de sustentação o Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (RCNEI) e o Projeto Político Pedagógico (PPP) da Escolar Estadual Ester Cardoso Munduruku, para os quais convergem as vozes dos atores sociais que reivindicam para si o reconhecimento identitário e discursivo. Interessa explicitar que essas duas referências do campo educacional são resultados da dialética da invenção e convenção, legitimadas pelo consenso, como deixa evidente a seção 4, da introdução do RCNEI, intitulada “Em busca do consenso”. O conjunto polifônico que emerge nesse documento, cujas vozes compõem o mesmo contrato de comunicação, é reconhecido e perpetuado pelo *habitus* discursivo, princípio gerador das práticas sociais e comunicativas. O PPP da Escola Estadual Ester Cardoso também comporta outro conjunto polifônico, cujas vozes respondem às vozes do RCNEI, como consta no enunciado que tem por enunciador – podemos afirmar, com base no contrato de comunicação – o próprio povo munduruku, sendo seus representantes, no campo educacional, os professores indígenas.

Nós professores indígenas, reunidos na Terra Indígena Kwatá/Laranjal, reivindicamos da Secretaria Estadual de Educação do Estado-AM, de acordo com o que determina o RCNEI o direito de organizarmos o calendário escolar que queremos para nossa escola, um calendário específico e diferenciado voltado para a realidade Munduruku, considerando e fazendo respeitar seus costumes e tradições. Calendário diferenciado é respeitar a cultura: os rituais, construção de casas, período de caça, pesca, planejamento das atividades comunitárias, funeral, plantio, etc. (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DA ESCOLA ESTADUAL ESTER CARDOSO MUNDURUKU, 2015, p. 28).

A voz dos munduruku não reivindica apenas um calendário específico, esta é uma inclinação desse excerto enunciativo que destacamos, entretanto o PPP que analisamos é constituído de quarenta e cinco páginas. Para complementar o entendimento dessa propensão, citamos outro enunciado esclarecedor das vozes reivindicatórias dos munduruku, prescritas nos objetivos da Escola.

Através dos objetivos de nossa escola, nós professores indígenas Munduruku, pretendemos desenvolver uma educação que garanta e assegure os nossos direitos como cidadãos, fazendo de nossas escolas um local de reflexão sobre a vida e o trabalho do povo, de respeito, *reconhecimento* e valorização de nossa cultura e costumes, sobretudo, de recuperação dos valores que vem se perdendo ao longo dos tempos: costumes, crenças, línguas, histórias, lendas, ritos e tradições. (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DA ESCOLA

ESTADUAL ESTER CARDOSO MUNDURUKU, 2015, p. 14, grifo nosso).

Aqui o Projeto confirma nosso próprio posicionamento, manifestado na seção anterior, quando dissemos que o bem recebido em troca do capital discursivo é o reconhecimento, o qual pode ser manifestado em forma de retribuição material. Um exemplo bastante significativo de retribuição foi a construção da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku, que, além de receber o nome de uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas, foi o local escolhido para a realização da primeira reunião do projeto que trata da revitalização linguística, tendo como convidados especiais os últimos falantes da língua munduruku dessa região, com destaque para Ester Cardoso Munduruku. Nessa reunião, ocorrida nos dias 26, 27 e 28 de setembro e mediada pela professora Gessiane Picanço, alunos, professores, lideranças e os anciãos tiveram espaço para falar. Os primeiros a iniciarem o discurso sobre a história da língua e de sua perda foram os anciãos, os quais, mesmo sentindo as dificuldades advindas da idade, conseguiram desenvolver suas falas¹⁹⁶ perante seus enunciatários: alunos, lideranças, professores e pesquisadores.

Figura 11: reunião para discutir a revitalização da língua¹⁹⁷.



Fonte: Ytanajé Cardoso.

¹⁹⁶ Fomos convidados para essa reunião uma semana antes de sua realização, por esse motivo não houve tempo nem espaço para incluirmos os enunciados elaborados nesse âmbito. Outro motivo para não incluirmos esses dados no *corpus* de nossa pesquisa é que já tínhamos concluído o processamento dos dez enunciados que vai de **E1** até **E10**. Certamente os dados coletados no âmbito dessa reunião servirão para trabalhos futuros, sejam eles acadêmicos ou não.

¹⁹⁷ À esquerda podemos observar Ester Cardoso Munduruku, de óculos escuros, enquanto que à direita temos uma paisagem mais abrangente dos participantes da reunião (28/09/2016).

As vozes contidas no Projeto Político Pedagógico estabelecem, portanto, uma relação dialógica com as vozes dos anciãos – uma das quais é Ester Cardoso, visível na figura 11 – desencadeando inúmeras possibilidades de interpretação, uma das quais é a invenção discursiva enquanto estratégia de resistência política e etnolinguística. Essas possibilidades interpretativas é que caracterizam o dialogismo inscrito no discurso dos anciãos, uma vez que aponta para sua inconclusibilidade, princípio fundamental do dialogismo, já delineado na seção 3.4 desta dissertação. É tendo em vista essa ponderação sobre a natureza dialógica do discurso que defendemos a importância da história da língua munduruku na escola, pois implicaria, a nosso ver, na potencialização das políticas de afirmação identitária, interesse que se coaduna com as propensões enunciativas dos anciãos, dos professores e do próprio povo indígena, de modo geral. Tal tendência ao fortalecimento das políticas de afirmação identitária repercute ao longo de todo o Projeto Político Pedagógico da Escola Ester Cardoso Munduruku, principalmente em seu objetivo geral, onde consta que a escola deve ser um “local de reflexão sobre a vida e o trabalho do povo, ao mesmo tempo que contribua para a recuperação da memória histórica, fortalecimento da cultura [...]” (2015, p. 19).

Ao propormos a história da língua enquanto conteúdo disciplinar, indicamos, ainda, as fontes de informação para o aprimoramento da construção de materiais didáticos: os anciãos e as pesquisas que derivam de seu capital cultural e etnolinguístico, dentre as quais nosso trabalho de mestrado se inclui. Uma opção interessante e inovadora para a promoção desse capital seria o desenvolvimento do conteúdo de história da língua munduruku pela via da mediação tecnológica. Sob esse ponto de vista, um gênero bastante interessante seria o documentário de natureza audiovisual, recurso que vem ganhando a atenção dos povos indígenas, sobretudo pela sua força de persuasão discursiva. Recentemente, uma experiência positiva a respeito da exposição de documentários em comunidade indígena foi obtida, no contexto do final da reunião para tratar da revitalização linguística na Terra Indígena Kwatá-Laranjal. Na ocasião, um dos coordenadores da reunião, funcionário da FUNAI e que possui vínculo substantivo com os munduruku do Pará, apresentou dois vídeos curtos, um de sua própria autoria, sem trabalho de edição – foi apenas uma amostra da realidade cultural dos munduruku que habitam as margens do rio Tapajós – e outro produzido pelos próprios munduruku do Pará, intitulado *Tapajós: a luta pelo rio da vida*, o qual pode ser

visualizado na plataforma do YouTube¹⁹⁸. Os munduruku do Amazonas, com ênfase aos professores, consideraram (e consideram) esse método sobremodo eficaz em se tratando de atrair a atenção do público. Foi pensando nesse interesse por novas tecnologias aplicadas à educação que resolvemos elaborar um documentário, cujo tema central é a história da língua munduruku e cujos principais atores são os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. É bem verdade que já vimos manifestando esse interesse desde muito antes dessa reunião, o que elencamos foi apenas uma experiência recente.

4.3.1 A história da língua munduruku em documentário

A proposta de produzirmos um documentário se deve a, pelo menos, três motivos. O primeiro deles é atender à recomendação do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes, da Universidade do Estado do Amazonas, que propõe ao pesquisador, além da elaboração da dissertação, a construção de um produto, cuja finalidade é fomentar, neste caso, políticas de amparo sociocultural. O segundo motivo é atender à necessidade de se desenvolver materiais didáticos e paradidáticos, intencionando aprimorar o processo de Educação Escolar Indígena entre os munduruku. O terceiro motivo consiste em tornar acessível, pelo menos de maneira parcial, a realidade sociocultural e linguística dos munduruku que habitam as margens do rio Madeira, isso por que o documentário deverá ser de domínio público.

O documentário, cujo título é *Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: os profetas da ancestralidade*¹⁹⁹, conta com a participação de diversas vozes: anciãos, lideranças, professores, pesquisadores, inclusive de alguns anciãos que já faleceram. Felizmente, fazendo uma busca na internet, conseguimos encontrar alguns registros audiovisuais circulando no YouTube²⁰⁰, como é o caso de uma produção realizada em 2001, por ocasião das etapas finais de demarcação da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, nome que intitula o vídeo de quinze minutos. Nessa produção aparece Antônia Munduruku, citada em **T89E1** e **T113E1**, na voz de Ester Cardoso. Também aparece Maximino Munduruku, considerado, em vida, importante autoridade linguística e discursiva entre seu povo. Os dois anciãos, Antônia e Maximino são os únicos que

¹⁹⁸ Endereço do vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=qPO65HMxILM&t=83s>. Acessado em 21 de novembro de 2016.

¹⁹⁹ Este documentário tem cinquenta minutos de duração e as imagens possuem resolução Full HD. O programa que utilizamos na edição dos vídeos foi o Sony Vegas PRO 11, bastante eficiente, a nosso ver, para a elaboração do documentário, sobretudo no tocante à redução dos gastos com produtoras especializadas, uma vez que não dispomos de recursos específicos para esse tipo de projeto.

²⁰⁰ Endereço do vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=cGMbnQe-tac&t=345s>. Acessado em 21 de novembro de 2016.

aparecem, nesse vídeo de quinze minutos, falando a língua munduruku.

Nesse sentido, é interessante relatar que em 5 de agosto de 2016, por ocasião de uma aula que demos na condição de professor colaborador, apresentamos um breve esboço desse documentário aos finalistas do *Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas Munduruku* (UFAM). A experiência obtida com essa metodologia foi significativa, na medida em que os professores em formação puderam refletir sobre sua própria história. Em consequência disso, uma das professoras²⁰¹ em formação nos procurou para que pudéssemos ajudá-la com seu Trabalho de Conclusão de Curso, o qual deveria ter como produto final, além do artigo, uma breve produção audiovisual de um cântico na língua munduruku, interpretada pelas crianças da aldeia Kwatá, estudantes de Ensino Fundamental. Essas estudantes eram alunas da professora. Curiosamente, acabamos gravando esse cântico no âmbito da reunião ocorrida no final do mês de setembro de 2016, isso sem que tivéssemos acertado anteriormente a data dessa filmagem.

Partindo dessa experiência, acreditamos que o documentário constitui uma possibilidade de invenção discursiva eficaz no processo de atualização das dinâmicas que se apresentam na prática da sala de aula, cujos materiais didático-pedagógicos carecem de fontes mais compatíveis com a realidade sociocultural e discursiva dos munduruku. A propósito dessas fontes que constituem ou que podem constituir subsídios que atendam às necessidades da Educação Escolar Indígena, Luís Donisete Grupioni, após deliberar sobre as insuficiências dos materiais didáticos, destaca inúmeras fontes de informação a respeito da temática indígena, dentre as quais se incluem quarenta vídeos – produzidos tanto por indígenas quanto por não indígenas – da realidade dos mais variados povos do Brasil (GRUPIONI, 2004, p. 512-518). Como Grupioni aponta, esses vídeos podem constituir um “importante material para uso nas salas de aulas”²⁰². Com efeito, o documentário intitulado *Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: os profetas da ancestralidade*, doravante, será incluído entre os materiais didáticos das escolas tanto indígenas como não indígenas, uma vez que as escolas não indígenas também necessitam de materiais que retratem a realidade dos povos indígenas na atualidade.

A história da língua munduruku do Amazonas retratada no documentário, de nossa autoria, é uma possibilidade de amplificação das vozes dos últimos falantes da língua que um dia predominou nas margens do rio Madeira. Essas vozes constituem

²⁰¹ A professora que fazemos referência é Leomar, citada em **T24E4**, pela voz de Ester Cardoso.

²⁰² *Ibidem.*, p. 513.

uma herança cultural e histórica fundamental para o projeto de valorização identitária do povo munduruku, e agora elas serão invocadas por meio das novas tecnologias que cada vez mais estão permeando a realidade dos povos indígenas. Não podemos deixar de observar que a mola de propulsão dessa inclinação às novas tecnologias e às novas metodologias é a invenção cultural e discursiva, invenção traduzida em *habitus* e perpetuada na rede dialógica do discurso.

Durante muito tempo os munduruku vêm desenvolvendo estratégias para ressignificar suas práticas culturais e combater preconceitos advindos de uma percepção sistematicamente estigmatizante, no entanto, por falta de conhecimento sobre a cultura do não indígena, o alcance dos discursos indígenas era limitado demais. Atualmente, com o desenvolvimento constante das ferramentas digitais e da velocidade de transmissão, e, ainda, com a apropriação de tais recursos pelos indígenas, esse discurso pode alcançar os quatro cantos do planeta em questão de minutos. Basta um “clique” para acessarmos um vídeo que retrata a realidade dos povos indígenas localizados do outro lado do Oceano Atlântico, como é o caso do povo indígena Hamar²⁰³, da Etiópia (África), ou para acessar um vídeo que expõe a realidade linguística do povo munduruku do Amazonas. Essa relação entre povo munduruku e novas tecnologias vai render um extenso trabalho a futuras pesquisas, essa é mais uma proposta de reflexão intelectual futura. O que estamos fazendo aqui é abrir caminho para essa possibilidade.

²⁰³ O vídeo sobre os Hamar pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=mFNE5GMgtxU>. Acessado em 21 de novembro de 2016.

CONCLUSÃO

O processo de ressignificação por que vêm passando os povos indígenas do Brasil nessas últimas duas décadas tem provocado uma mobilização intelectual bastante significativa tanto entre indígenas quanto entre não indígenas, sobretudo tendo em vista a necessidade de compreendermos quais os mecanismos utilizados por esses povos para salvar uma parte de seu bem mais precioso: o capital cultural, cuja língua constitui um de seus traços importantes. Embora essa mobilização já tenha impulsionado a produção de farta bibliografia sobre a questão indígena no Brasil, é bem verdade que ainda não alcançou sua meta desejável, que é a produção de materiais didáticos e acadêmicos adequados à realidade de cada povo indígena e a formação de professores indígenas que possam utilizar essas ferramentas em favor de suas próprias comunidades. Mas, com efeito, antes de desenvolvermos esses materiais e fomentar políticas de formação de professores dentro de cada particularidade étnica, é necessário ouvir as várias vozes que ecoam de dentro das aldeias, porquanto esse é o melhor caminho para construirmos políticas afirmativas compatíveis com a realidade desses povos.

Nesse sentido, esta pesquisa teve como principal objetivo documentar as vozes dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Tal documentação se mostrou imprescindível para o desenvolvimento dos três objetivos específicos propostos nesta reflexão: evidenciar o dialogismo inscrito no discurso dos anciãos e anciãs por meio do *habitus*; demonstrar como o discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas acaba por ser constituído em capital histórico e simbólico no campo político; delinear a invenção cultural no campo discursivo enquanto estratégia de resistência dos munduruku no cenário etnolinguístico. Quanto ao primeiro objetivo específico, tivemos que nos debruçar sobre a empresa teórica de Mikhail Bakhtin e de Pierre Bourdieu, pois a relação entre a filosofia da linguagem daquele e a sociologia deste tem se mostrado uma alternativa promissora para os estudos do discurso. O segundo objetivo específico também foi fundamentado nesses dois teóricos quando tratamos dos conceitos de capital e campo. Já o terceiro objetivo específico valeu-se da contribuição antropológica de Roy Wagner – em consonância com a *estratégia* bourdieusiana – cuja proposta de invenção cultural serviu de modelo para o desenvolvimento do que vimos chamando de a invenção do discurso, em analogia à terminologia wagneriana. Nossa intenção foi,

exatamente, dialogar com as várias áreas do conhecimento, pois uma análise etnolinguística dos fatos discursivos exige o entendimento cuidadoso dos aspectos culturais, sociais e linguísticos dos agentes produtores do capital discursivo.

A conclusão a que chegamos, diante das evidências dos dez enunciados analisados nesta dissertação, dispõe que a invenção cultural e discursiva é uma estratégia, que está inserida na rede dialógica da ação comunicativa, construída histórica e dialeticamente e manifestada em enunciados inscritos nos mais diversos gêneros do discurso e nos mais diversos campos da atividade social, cultural, política e etnolinguística, perpetuada pelo *habitus*, conjunto de disposições incorporado. O mercado dos bens discursivos, no interior do qual o capital histórico-discursivo converte-se em moeda, exige a constante atualização das estratégias, traduzidas na potencialização do discurso e no seu reconhecimento e legitimação dentro do campo político. Os detentores desse capital são os anciãos, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas, aqueles que chegaram a presenciar o início do processo de perda de sua língua étnica e, por conseguinte, a perda da língua de todo o povo munduruku estabelecido às margens do rio Madeira. Que fique claro que não estamos reivindicando a originalidade de uma abordagem da invenção discursiva no campo discursivo, mas sim que esta reflexão é a primeira que aborda a potência discursiva dos últimos falantes da língua étnica do povo munduruku do Amazonas.

Com efeito, para além dos objetivos que já elencamos, uma de nossas intenções foi refletir sobre a potência investida no discurso dos anciãos, pois nenhum trabalho, até agora, foi desenvolvido no intuito de elucubrar a força de que se revestem essas vozes ancestrais – e aqui não estamos nos referindo às pesquisas estritamente linguísticas, as quais contribuíram sobremodo às nossas reflexões. O que insurgia no cenário discursivo da comunidade eram apenas comentários orais por parte das lideranças e dos professores indígenas e não indígenas, os quais tinham e têm consciência da riqueza cultural que representam os últimos falantes: Ester, Manduca, Cecília, José.²⁰⁴ A professora Gessiane Picanço, estudiosa respeitada da língua e da cultura munduruku e a responsável por mediar o acordo ortográfico dos munduruku, iniciado em 2011

²⁰⁴ Aqui releva destacar um caso bastante interessante: o aparecimento de mais uma falante da língua munduruku, Tereza Munduruku, incitada a discursar no âmbito da primeira reunião para tratar da revitalização linguística na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, no final do mês de setembro de 2016, quando tivemos contato pela primeira vez com ela. Esta anciã habita as margens do Rio Mari-Mari e foi levada, pela FUNAI/Nova Olinda do Norte, até a aldeia Kwatá apenas para participar da reunião e para conversar com Ester Cardoso. Doravante, certamente, o discurso desta anciã deverá fazer parte do banco de dados que estamos construindo, já que nossa política linguística não termina com esta dissertação. Trabalhos posteriores deverão incluir a voz de Tereza Munduruku.

(PICANÇO, 2012 e 2012a), foi testemunha, em setembro de 2016, do poder de persuasão discursiva que emerge das vozes desses ancestrais e da vontade do povo em querer atualizar sua cultura e revitalizar sua língua, o que, como já salientamos, caracteriza uma estratégia de valorização de sua identidade.

O discurso dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas foi o objeto principal desta dissertação. Sua natureza dialógica provoca uma série de indagações quanto ao complexo polifônico que constitui o discurso identitário do povo munduruku, de modo geral. O que falar quer dizer? Foi essa a pergunta central que fizemos a nós mesmos e a partir da qual procuramos encontrar respostas compatíveis com as propensões enunciativas dos munduruku. O que os anciãos dizem vai além de um conjunto de informações a respeito da história de seu povo indígena, eles projetam a esperança de que sua língua étnica seja revitalizada e sua cultura seja valorizada. Seguindo essa inclinação, procuramos situar essas vozes de maneira que elas ganhem uma posição estratégica dentro das práticas sociopolíticas dos munduruku, sobretudo no âmbito da educação indígena e da educação escolar indígena, sendo esta última uma realidade recente nas aldeias.

O que resta, doravante, é aprimorar as técnicas de atualização desse discurso no âmbito das ações didático-pedagógicas e acadêmicas, cujo engajamento político seja uma constante entre os herdeiros do discurso da ancestralidade: os alunos, os professores e as lideranças indígenas, entre outros. Nesse sentido, lançamos a proposta de inserir o conteúdo de história da língua munduruku dentro da disciplina de Língua Munduruku, a qual tem um lugar reservado no currículo da Escola Estadual Ester Cardoso Munduruku, emancipada, como escola indígena, no início de 2016. Antes ela era apenas um anexo da Escola Estadual Cônego Bento José de Souza, não indígena e situada no município de Borba. O processo de emancipação da educação escolar dos munduruku é um reflexo das exigências do discurso da ancestralidade. Daí que não é sem razão que a única escola estadual indígena da Terra Indígena Kwatá-Laranjal leva o nome de uma das últimas falantes da língua munduruku do Amazonas.

Essa força enunciativa que emerge do discurso dos anciãos está amparada, inclusive, pela nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC), atualizada em abril de 2016, a qual apresenta oito modalidades de educação, uma das quais é a modalidade da Educação Escolar Indígena. Consideramos que a inscrição da Educação Escolar Indígena na Base Nacional Comum Curricular exigirá, mais do que nunca, um profundo diálogo entre as vozes dos vários seguimentos das comunidades indígenas,

principalmente as vozes dos mais velhos, dos sábios que, inseridos na rede dialógica do discurso, construíram um verdadeiro acervo histórico no plano da memória, manifestada, na maioria das vezes, pela oralidade. No caso dos enunciadores deste trabalho, tal oralidade converte-se em escrita, a qual deverá servir a interesses diversos, inclusive como ferramentas para a produção de materiais didáticos.

Por acreditarmos no poder da invenção discursiva é que investimos na documentação das narrativas orais, traduzida em escrita, dos anciãos. Concebemos, portanto, que inventar é criar novas possibilidades de potencialização enunciativa, falar é uma forma de perpetuar o *habitus* discursivo dentro do campo político de maneira a efetivar o ritual de consagração da autoridade ancestral e, na medida em que os enunciadores se fazem entender, a contrapartida dos enunciatários é a adesão, manifestada de diferentes maneiras, ao contrato de comunicação. Esse foi o nosso caso, já que não deixamos de dar testemunho de nossa própria ação responsiva, materializada neste trabalho de investigação e evidenciada na compreensão segundo a qual as pesquisas, sobretudo com populações vulneráveis, devem ter uma utilidade prática para o povo pesquisado, pois o que seria da ciência se não fosse para melhorar a sociedade. Nesse sentido, tendo em vista a invenção discursiva enquanto estratégia e a proposta de contribuir com algum material que possa servir de subsídio pedagógico ao povo munduruku, desenvolvemos um documentário sobre a realidade linguística dos munduruku do Amazonas, cujo título é *Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: os profetas da ancestralidade*. O vídeo tem cinquenta minutos e apresenta as vozes de vários personagens. Os protagonistas são, evidentemente, os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Salientamos que nossa proposta inicial era a construção de uma biblioteca na aldeia Kwatá, entretanto, por falta de recursos, isso não foi possível, mas a proposta persiste.

O documentário deverá ficar arquivado na Escola Estadual Ester Cardoso, na aldeia Kwatá, e disponibilizado para todas as escolas da demarcação e também das escolas não indígenas, já que a proposta de abordagem do conteúdo indígena nas escolas é uma exigência do currículo escolar nacional, tanto indígena como não indígena, em consonância com a Lei nº 9.394, de 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), alterada pela Lei nº 11.645/2008, a qual torna obrigatória, nos estabelecimentos de ensino fundamental e ensino médio, públicos ou privados, o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. A tendência, com o desenvolvimento das políticas afirmativas – previstas em lei – e com o advento de novas tecnologias: energia elétrica

permanente, celulares, computadores, projetores, dispositivos de gravação etc., é que a educação escolar indígena munduruku, com suas atualizações e aprimoramentos pedagógicos, promova sua memória histórica, projetada pelas autoridades ancestrais, dentro do ambiente escolar, inventando e reinventando o discurso dos anciãos, de maneira que sua memória, materializada no discurso, seja amplificada e potencializada na rede dialógica da ação comunicativa, cuja força de persuasão alcance a adesão e o engajamento dos estudantes e dos professores no processo de ressignificação sociocultural e etnolinguístico, dentro do campo político: é a invenção discursiva enquanto estratégia. Vale destacar que por se utilizarem dessas tecnologias, o povo munduruku não vai deixar de ser mais indígena ou menos indígena, ele vai sim, fortalecer sua identidade por meio de tais ferramentas tecnológicas, utilizando-as a seu favor.

O que nos chamou a atenção no campo da política do discurso foi a capacidade criativa tanto do enunciador quanto do enunciatário. Essa competência, de caráter universal, mas cuja materialidade se manifesta individualmente, situa os enunciatários em um constante devir criativo, pois são os enunciatários os responsáveis pela decodificação, incorporação e perpetuação do *habitus* discursivo, tonando-o consagrado no mercado das trocas discursivas e simbólicas. Em consonância com essa perspectiva, Bourdieu afirma que o *habitus* é um “princípio de invenção” e que “é constituído por um conjunto sistemático de princípios simples e parcialmente substituíveis, a partir dos quais podem ser inventadas uma infinidade de soluções” (2003, p. 141). Os enunciadores, os últimos falantes, são as referências materiais e simbólicas para o engendramento desse princípio de invenção, sem os quais a história da língua dos munduruku do Amazonas não poderia ser construída, já que a principal fonte histórica desse povo indígena são os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas.

Esforçaremos-nos para que esta reflexão possa alcançar o universo das práticas discursivas dos munduruku, sobretudo dos professores e estudantes, os quais – como observamos na reunião para tratar da revitalização linguística – têm se debruçado sobre a questão indígena, mas, por falta de materiais adequados e de pesquisadores na área, encontram dificuldades para dinamizar o diálogo entre o seu discurso, o discurso dos anciãos e o discurso dos diversos campos a ação comunicativa: campo acadêmico, educacional, tecnológico. À medida que o diálogo for se ampliando tanto mais a inclinação enunciativa dos anciãos será correspondida.

REFERÊNCIAS

AFONSO DA SILVA, José. Dos índios. In: SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 34^o ed. São Paulo: Malheiros editores, 2011.

AHMADPOUR FURTADO, Bahiyyeh. **Resolutividade dos serviços de saúde na comunidade indígena Kwatá**: percepção do indígena e da equipe de saúde. (Dissertação de mestrado). Manaus: UFAM, 2015.

AMORIM, Francisco Gomes de. **Os selvagens**. 2 ed. Manaus: Valer, 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nassetti. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

BAKTHIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato**. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza da edição americana *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas press, 1993. (Tradução destinada exclusivamente para uso didático e acadêmico).

_____. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. 5 ed. Trad. Aurora Fornoni Bernardini *et alii*. São Paulo: UNESP Editora e Hucitec, 2002.

_____. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4^o ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5 ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

BANTON, Michael. **A ideia de raça**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

BARTOLOMÉ, Miguel. Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002. Acesso em: 18 maio 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1976.

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

BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAIT, Beth (Org.) **Bakhtin**: conceitos-chave. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BORELLA, Cristina de Cássia; Santos, Eneida Alice. Língua Mundurukú na Terra Indígena Kwatá-Laranjal: A Espera do Outro. In: **Anais do III CIELLA**, v. 1, 2011, p. 217-221. Congresso Internacional de Estudos Linguísticos e Literários na Amazônia, Belém. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/local--files/artigo:borella-santos-2011/borella_santos_2011_espera.pdf. Acesso em: 24 maio 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996a.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 9 ed. Campinas, SP: Papyrus, 1996b.

_____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Sociedade Unipessoal, 2003.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A miséria do mundo**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **A Distinção**: crítica social do julgamento. 2 ed. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BRAGA DOS SANTOS, Cássia Alessandra. **Aspectos da fonologia do Munduruku do Madeira**. (Dissertação de mestrado). Brasília: UnB, 2013.

BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. **Bakhtin e o Círculo**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **Bakhtin, dialogismo e polifonia**. São Paulo: Contexto, 2009a.

_____. **Bakhtin**: conceitos-chave. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. Perspectiva dialógica. In: BRAIT, Beth; SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília (Orgs.). **Texto ou discurso?** São Paulo: Contexto: 2012a.

BRANDIST, Craig. **Repensando o Círculo de Bakhtin**: novas perspectivas na história intelectual. São Paulo: Contexto: 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. 35 ed. Brasília: Câmara dos Deputados: Edições Câmara, 2012.

_____. Ministério da Educação. **Referencial Curricular Nacional para a Educação Escolar Indígena**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional:** lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 5 ed. Brasília: Câmara dos Deputados: Edições Câmara, 2010.

BRONCKART, Jean-Paul; BOTA, Cristian. **Bakhtin desmascarado:** história de um mentiroso, de uma fraude, de um delírio coletivo. São Paulo: Parábola, 2012.

CABRAL, Romy Guimarães. **Modos de educar:** vida Munduruku e relação gente e natureza na Aldeia Kwata. 2005, 150 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação.

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

CARDOSO, Ytanajé Coelho; MARTINS, Silvana Andrade. A proposta de unificação da ortografia munduruku: uma ação para o fortalecimento do ensino nas escolas indígenas. In: CAVALHEIRO, Juciane; JESUS, Carlos Renato R. de; JUSTINIANO, Jeiviane (Orgs.). **Abralin em cena Amazonas:** Anais. Manaus: UEA Edições, 2014a.

_____. **Formação de Professores Munduruku:** o discurso de revitalização linguística na Terra Indígena Kwatá-Lajanjal. Trabalho de Conclusão de Curso do Curso de Letras: Universidade do Estado do Amazonas, 2014b.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso:** modos de organização. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

CHOMSKY, Noam. **Estruturas sintáticas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. **Carta do folclore brasileiro.** Salvador: Bahia, 1995.

COMODO, Cristina Helena Rohwedder. **Concordância em mundurukú.** Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 1981, 59 f.

COSERIU, Eugenio; LAMAS, Óscar Loureda. **Linguagem e discurso.** Curitiba: UFPR, 2010.

COSERIU, Eugenio. Fundamentos e tarefas da sócio- e etnolinguística. In: MELLO, Linalda de Arruda (Org.). **Sociedade, língua e cultura:** ensaios de sócio e etnolinguística. João Pessoa: Shorin, 1990.

COUTINHO, Afrânio. A ficção naturalista. In: **A literatura no Brasil.** 7 ed. São Paulo: Global, 2004.

CROFTS, Marjorie. **Gramática Munduruku.** Brasília: SIL, 1973.

_____. **Aspectos da língua Munduruku**. Brasília: SIL, 1985.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2014.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008.

_____. **As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

FLORES, Valdir no Nascimento *et al.* **Dicionário de Linguística da Enunciação**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **Enunciação e gramática**. 2. ed. São Paulo: Contexto: 2011.

FRANCÊS JÚNIOR, Celso. **Atitude linguística e a revitalização da língua mundurukú: observações preliminares**. Pará: UFPA, 2014. (Dissertação de mestrado).

FURTADO, Lucas Antunes. **A prática pedagógica intercultural do/a professor/a munduruku**. (Dissertação de mestrado). Manaus: UFAM, 2015.

GOLDMAN, Marcio. O fim da Antropologia. **Novos Estudos – CEBRAP**. nº 89, 2011, p. 195-211. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100012. Acesso em: 21 set. 2016.

GOMES, Dionei Moreira. **Estudo morfológico e sintático da língua Mundurukú (Tupí)**. Tese de doutorado. Departamento de Linguística. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

GOMES RAMOS, José Ademir (Org.). **Educação indígena**. Manaus: UEA Edições, 2007.

GRILO, Sheila Vieira de Camargo. A noção de campo nas obras de Bourdieu e do Círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso. **Revista da ANPOLL**. São Paulo, v. 19, 2005, p. 151-184. Disponível em: <http://www.anpoll.org.br/revista/index.php/revista/article/view/461/470>. Acesso em: 06 jun. 2015.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 4. ed. São Paulo: Global: Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 2004.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC e Unesco, 2006.

HANKS, William F. **Língua como prática social**: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. São Paulo: Cortez, 2008.

HOBSBAWM, Eric. Dentro e fora da história. In: HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Instituto Socioambiental. 2012. Verbete 'Munduruku'. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku>. Acesso em: 06 jun. 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. 5 ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KRAUSS, Michael. **The world's languages in crisis**. *Language*, v.68, n.1, p.4-10, 1992.

LAHUD, Michel. **A propósito da noção de dêixis**. São Paulo: Ática, 1979.

LACERDA, Luiz Carlos. **Como fazer documentários**: conceito, linguagem e prática de produção. São Paulo: Summus, 2012.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia cultural**. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

LEOPOLDI, José. Sávio. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. **Avá (Posadas)**, v. 11, p. 169-189, 2007. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942007000200007. Acesso em: 01 abr. 2016.

LUCIANO, Gersen dos Santos. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. LACED/Museu Nacional, Brasília, 2006.

MAHER, Terezinha Machado. A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasil: MEC, 2006.

MAIA, Marcus Antonio Rezende. **Manuel de linguística**: subsídios para a formação de professores indígenas na área da linguagem. LACED/Museu Nacional, Brasília, 2006a.

_____. **Revitalização de línguas indígenas e seu desafio para a educação intercultural bilíngüe**. *Tellus* (Campo Grande), v. 11, p. 61-76, 2006b. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/105/127>. Acesso

em: 29 maio. 2016.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa:** planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados. 3º ed. São Paulo: Atlas, 1996.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Análise da conversação.** 6 ed. São Paulo: Ática, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral:** como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzana L. Salgado Ribeiro. **Guia prático de história oral:** para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2011.

MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa (Orgs). **Levantamento Etnológico Mundurku:** Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI/PPTAL, 2008.

MENDES, M. B.; GUSMÃO, J. L.; FARO, A. C. M. E.; LEITE, R. C. B. O. A situação social do idoso no Brasil: uma breve consideração. **Acta Paulista de Enfermagem**, São Paulo, v. 18, n.4, 2005, p. 422-426. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ape/v18n4/a11v18n4.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2015.

MOORE, Denny. Línguas Indígenas: situação atual, levantamento e registro. In: **Revista Eletrônica do IPHAN**, 2006. Disponível em: www.revista.iphan.gov.br. Acessado em: 05 nov. 2014.

MONTE, Nietta Lindenberg. E agora, cara pálida? Educação e povos indígenas, 500 anos depois. In: FÁVERO, Osmar; IRELAND, Timothy Denis (Orgs.). **Educação como exercício de diversidade.** Brasília: UNESCO, MEC, ANPEd, 2007.

MORAES DE OLIVEIRA, Luciene. **Munduruku:** uma história de luta. Universidade Católica de Goiás. Curso de Especialização em Etnologia Indígena Brasileira (monografia), 1991.

MUNDURUKU, Francisco Cardoso. **Livro de leitura Munduruku (Ka'wën Tapera r+barak'rak).** Brasília: FUNAI, 1992.

NASCIMENTO, Ronélia do. **Ser criança na comunidade munduruku.** (Dissertação de mestrado). Mato Grosso: UNEMAT, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BELEZA, Adalberto Rodrigues *et al.* **Kwata-Laranjal, história e reconquista da terra.** Manaus: SEDUC-AM, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Língua e conhecimento linguístico:** para uma história das ideias no Brasil. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2013.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PEREIRA GOMES, Mércio. **Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura**. São Paulo: Contexto, 2008.

PICANÇO, Gessiane. **Introdução ao Mundurukú: fonética, fonologia e ortografia**. 1. ed. Goiânia: Cadernos de Etnolinguística, Série Monografias, 2012. v. 1. 62p .

_____. **Language Planning for “Mundurukú do Amazonas”**. In: Revista Brasileira de Linguística Aplicada, vol. 12, n. 2, Belo Horizonte, 2012a, pp. 405-423. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-63982012000200009. Acesso em 05 abr. 2015.

PONZIO, Augusto. **A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2008.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO MUNDURUKU. Organização dos/as Professores/as Munduruku do Amazonas. Borba: Aldeia Kwatá, 2015.

RAMOS, André Raimundo Ferreira. Munduruku. In: **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku/794>. Acesso em 01 abr. 2016.

REIS, Arthur César Ferreira. **Lobo d’Almada: um estadista colonial**. 3º ed. Manaus: Academia Amazonense de Letras: Valer, 2006.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Tarefas da lingüística no Brasil. In: **Estudos Lingüísticos** (Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada), vol. 1, n. 1, 1966, pp. 4-15. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1966-tarefas>. Acesso em 06 jun. 2016.

_____. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. In: **Ciência e Cultura**, vol. 57, n. 2, 2005, pp 35-38. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000200018&lng=en. Acesso em 06 jun. 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. O “resgate cultural” como valor: reflexões antropológicas sobre a formação de professores indígenas. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC e Unesco, 2006.

SANTOS, Francisco Jorge dos (Org.). Dossiê Munduruku: uma contribuição para a história indígena da Amazônia Colonial. **Boletim Informativo do Museu Amazônico**, v. 5, p. 1-103, 1995.

_____. **Além da conquista: guerras e rebeliões na Amazônia pombalina**. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SAPIR, Edward. **A linguagem**: introdução ao estudo da fala. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Escritos de Linguística Geral**. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. In: FÁVERO, Osmar; IRELAND, Timothy Denis (Orgs.). **Educação como exercício de diversidade**. Brasília: UNESCO, MEC, ANPEd, 2007.

SCOPEL, Daniel. **Uma Etnografia sobre a Pluralidade de Modelos de Atenção à Saúde entre os Índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas**: Práticas de Autoatenção, Xamanismo e Biomedicina. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2013.

SOBRAL, Adail. O Ato “responsável”, ou Ato Ético, em Bakhtin, e a Centralidade do agente. In: **Signum**: Estud. Ling., Londrina, v. 11, p. 219-235, jul.2008.

SOUZA, Adria Duarte de. **Identidade, Educação Escolar Indígena e Bilingüismo na Aldeia Munduruku**. 2004, 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação.

SOUSA, Herculano Inglês de. **O missionário**. São Paulo: Escala, 1998.

VENTURA SANTOS, Ricardo *et al.* **Identidades emergentes, genética e saúde**: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não-verbal. 54.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.