

A REINSCRIÇÃO DE UMA LÍNGUA DESTITUÍDA: O NHEENGATU NO BAIXO TAPAJÓS¹

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

Sâmela Ramos da Silva Meirelles²

Resumo

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

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

Abstract

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

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

¹ Tese defendida no Programa de Linguística da Universidade Estadual de Campinas em 2020, sob orientação do professor Wilmar da Rocha D'Angelis.

² Professora Adjunta na Universidade Federal do Amapá, Curso de Letras Libras/Português. Membro do Grupo de Trabalho Nacional da Década das Línguas Indígenas e da Rede de Pesquisadores de Línguas Ancestrais.

1. Primeiras palavras

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

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

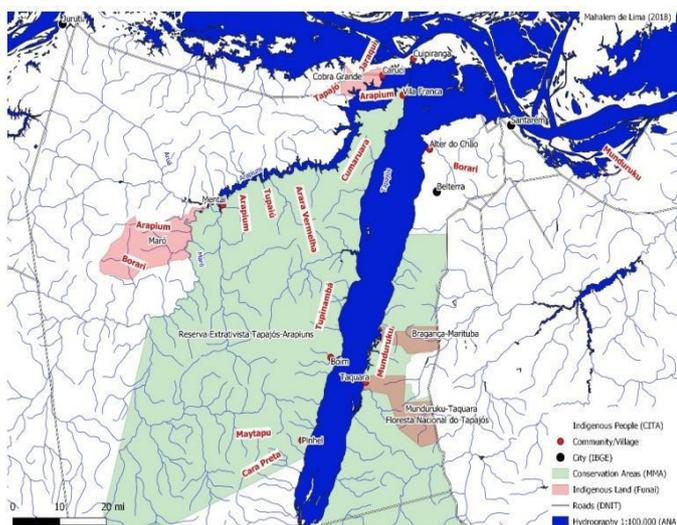
Desde o final da década de 90, a região do Baixo Tapajós tem sido palco de uma intensa mobilização étnica. Comunidades antes categorizadas como “ribeirinhas” ou “caboclas” passaram a se articular politicamente e reivindicar formalmente, junto à Funai, seu reconhecimento étnico e a demarcação de suas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

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

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

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

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



Fonte: Mahalem de Lima (2018).

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

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

2. Panorama sociohistórico no Baixo Tapajós: duas perspectivas

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

Consideramos fundamental contextualizar essa mobilização étnica, sua luta por seus direitos constitucionais à terra e ao seu reconhecimento legal como povos originários. Dessa maneira, a frase “eu existo, não neguem a nossa existência”³ tem sido a máxima no Movimento Indígena no Baixo Tapajós, dada a constante deslegitimação dos processos de retomadas indígenas articuladas pelos povos e suas organizações na região.

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

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

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

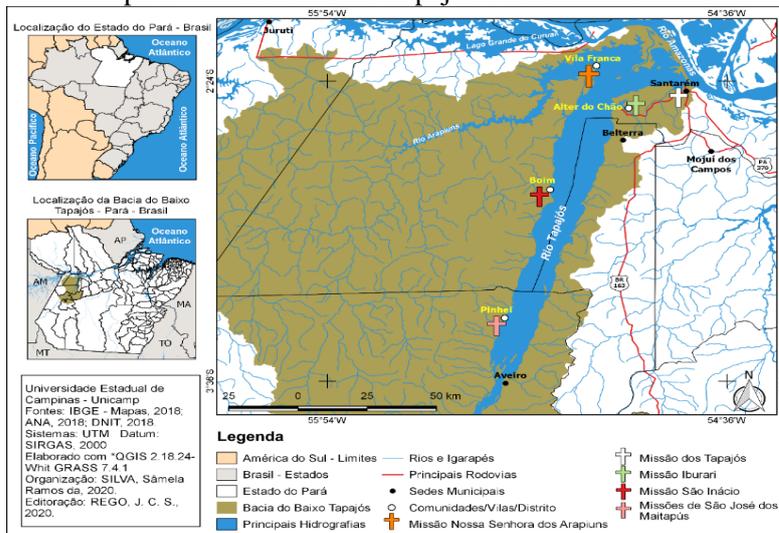
³ Essa frase é frequente nas manifestações políticas que reivindicam a legitimidade dos povos do Baixo Tapajós, sempre exposta em cartazes e nos discursos de lideranças indígenas.

trinta anos depois, segundo os registros da época, quase mais nada teria restado dos Tapajós e nem dos Tupinambá (BETTENDORF, [1698] 1990).⁴

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

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

Mapa 2 – Missões no rio Tapajós e localidades atuais



Fonte: Silva e Rego, 2020.

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

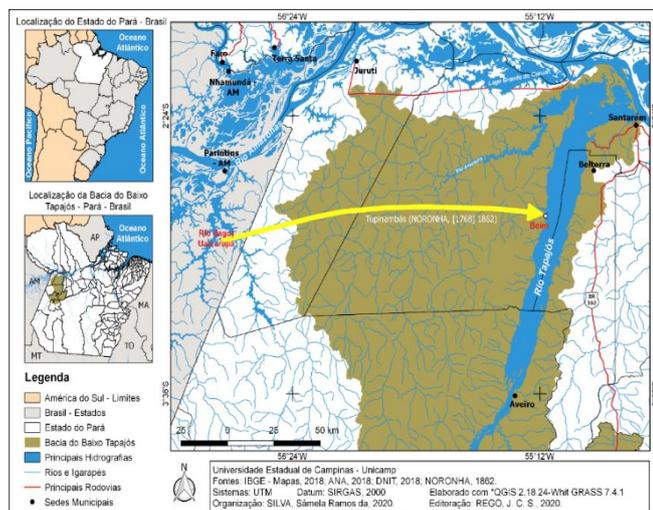
⁴ As edições em português, a partir da primeira, de 1910, nas páginas da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, simplificaram a grafia do sobrenome do famoso jesuíta alemão; seu nome completo e corretamente grafado na forma original era Johann Philipp Bettendorff.

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

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

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

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



Fonte: Silva e Rego, 2020.

Sobre os Tapayu ou Tapajó, os viajantes registraram o que chamaram de *desintegração* e *assimilação*, ao passo que apenas “poucos se recordavam ainda da sua primitiva fala”, e preferiam usar a “língua geral⁵” (NORONHA, [1768] 1862). Segundo Rodrigues (1875, p.

⁵ O termo *língua geral* é usado para se referir à Língua Geral da Amazônia (LGA), uma das línguas gerais do Brasil. A Língua Geral da Amazônia desenvolveu-se no Maranhão e no Pará a partir do Tupinambá e tornou-se a língua da colonização nos séculos XVII e XVIII, “veículo não só da catequese, mas também da ação social e política portuguesa e luso-brasileira até o século XIX”. Essa língua ainda é falada na Amazônia, principalmente

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

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

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

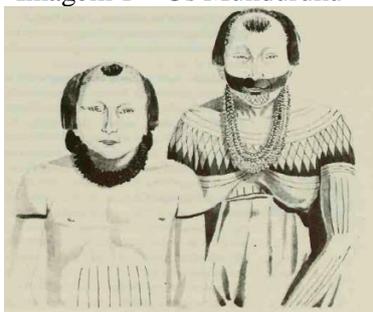
Esse quadro de *desaparecimento* dos Tapajó é reforçado nos registros do naturalista Henry Bates, que viajou pela Amazônia no século XIX, chegando ao Pará em 1848. O viajante afirmou que o nome da nação Tapajós não era mais conhecido na região, mas acreditava que alguns descendentes deles viviam nas margens do Baixo Tapajós. O naturalista registrou também os *índios* que moravam em Alter do Chão, denominados *Burari*. Ressalta que entre 1835-1836, os *Burari* se juntaram aos “revoltosos⁶ no ataque a Santarém”, e muitos morreram no massacre subsequente, restando alguns poucos homens mais jovens, mulheres e crianças. Bates (1852) registra uma situação de fome e penúria, na qual essas pessoas se encontravam: “quando chegamos ao porto nossa canoa foi cercada por gente seminua [...] que vieram mendigar um pedaço de pirarucu salgado [...]” (BATES, 1852, p. 161).

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

⁶ Os revoltosos se referem aos cabanos, como eram conhecidos aqueles que lutaram na Cabanagem entre 1835-1840.

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

Imagem 1 – Os Munduruku



Fonte: Florence (2007).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

folclórica a influência dos *índios* é citada na cidade de Santarém, seja no dia do folclore ou nas festas juninas nas escolas da cidade, e até mesmo no Festival do Sairé⁷. Os livros mais usados pelos estudantes em Santarém e municípios vizinhos registram a extinção dos povos indígenas e os apresentam como parte apenas de um longínquo passado (FONSECA, 2015; SANTOS, 1974).

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

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

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

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

⁷ A Festa do Sairé é realizada anualmente no distrito de Santarém denominado de Alter do Chão, localizado a 40 km de Santarém. Reúne elementos religiosos e profanos, e é resultado de práticas indígenas pré-coloniais recriadas no contexto da catequese jesuítica e do que era possível manifestar como práticas religiosas. A festa é repleta de simbolismo, com detalhes que mostram a influência do período de colonização, como é o caso do símbolo maior, o arco do Sairé, que lembra um escudo português, e que louva o Divino Espírito Santo. Segundo Stradelli ([1929] 2014, p. 477), “Sairé, como geralmente se assevera, representa o mistério da SS. Trindade e seria uma piedosa invenção dos jesuítas. [...] O sairé tem cantos e rezas especiais em língua geral, mas dos que tenho tido ocasião de ver me parece poder afirmar que são de origem e procedência diversa, e que o que se canta no rio Negro é diverso do que se canta no Solimões, no Baixo Amazonas, e no Pará”.

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

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

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

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

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

Para Mahalem de Lima (2015), o relato de Curt Nimuendajú⁸, em 1924, marca uma nova mudança classificatória. A expedição de Curt Nimuendajú tinha como objetivos

⁸ Segundo Mahalen de Lima (2015), a expedição começa quando “Nimuendaju partiu de Alter do Chão (aldeia Borari) e atravessou o Tapajós até chegar à Vila Franca (aldeia arapiuns). De lá, navegou por doze dias até chegar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A primeira entidade fundada nesse contexto foi o Grupo de Consciência Indígena (GCI) em 1997, que teve como principal idealizador Florêncio Vaz Filho junto com jovens advindos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) e outros ligados ao movimento pela criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns⁹. Antes mesmo do Grupo de Consciência Indígena (GCI) ser criado, militantes sociais de Santarém se organizavam no Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), um grupo criado, nacionalmente, em 1993 no âmbito da Igreja católica (VAZ FILHO, 2010).

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

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

⁹ A Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (Resex) é uma unidade de conservação federal do Brasil categorizada como reserva extrativista e criada por Decreto Presidencial, em 06 de novembro de 1998, numa área de 647.610 hectares, no estado do Pará. A Resex abrange 74 comunidades localizadas nos municípios de Santarém e Aveiro, criada a partir da articulação dos moradores do rio Arapiuns e Tapajós que tinham suas áreas exploradas de forma predatória, principalmente pela atividade madeireira. Nessa conjuntura, ONGs, Associações Comunitárias e entidades de base da Igreja Católica se uniram em defesa das terras e contra o avanço do grande capital na região.

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

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

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



Fonte: Vaz Filho (2010).

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

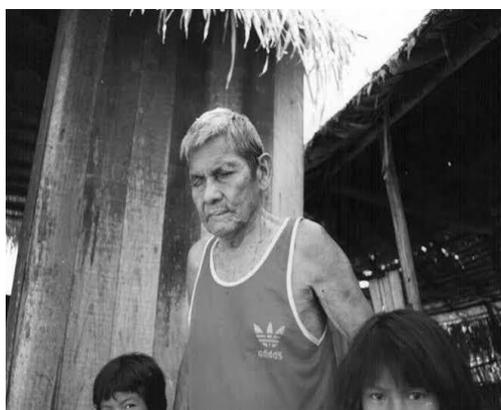
Durante os anos 1998 e 2004, os ativistas do GCI contribuíram significativamente com assessoria às comunidades na organização de cursos sobre direitos indígenas e formação inicial de lideranças, além disso, estabeleceram intercâmbio com outras organizações políticas indígenas como o Conselho Indígena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

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

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

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

Imagem 3 – Pajé Laurelino Cruz



Fonte: Vaz Filho (2010).

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

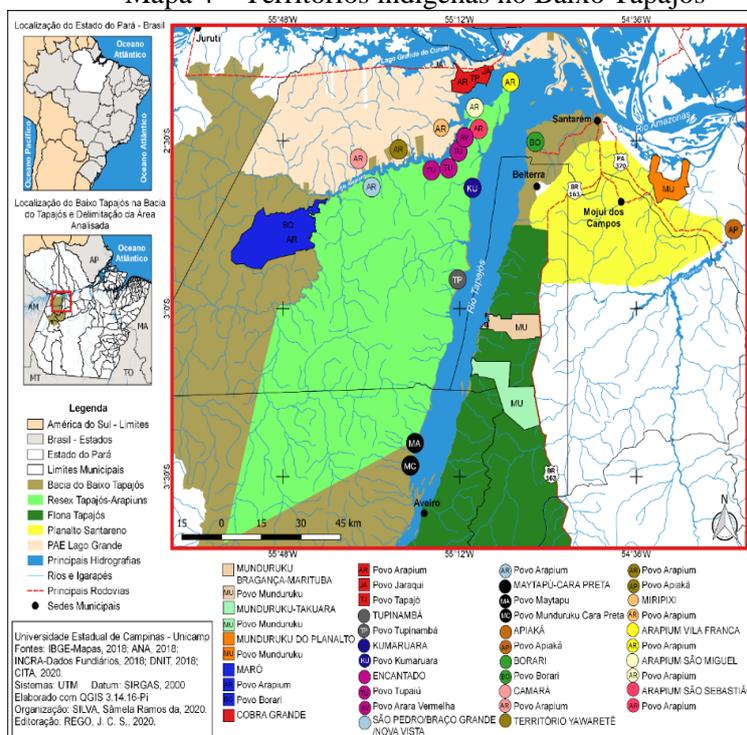
Taquara, Bragança e Marituba foram as três primeiras comunidades a declararem publicamente sua autoidentificação étnica Munduruku. Em seguida, Muratuba e Vila Franca,

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

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

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

Mapa 4 – Territórios indígenas no Baixo Tapajós



Fonte: Silva; Rego, 2020.

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

3. O ensino de Nheengatu como estratégia política de retomada

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

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

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

A primeira oficina de Nheengatu foi realizada em janeiro de 1999, em Santarém, na Faculdade Integrada do Tapajós (FIT) sob a organização do GCI. A realização da oficina foi noticiada pelos jornais locais¹⁰. Essa primeira oficina teve a assessoria de Celina Baré, da região do rio Negro (AM), e tinha o objetivo de *resgatar a língua indígena*, o que passou a constituir os objetivos das primeiras lideranças indígenas. O desafio de retomar o Nheengatu como língua étnica ficou ainda mais urgente depois da “Marcha Indígena dos 500 Anos”. Esse evento reforçou a necessidade de estratégias em torno da retomada do Nheengatu, o que desencadeou a discussão de que precisavam “resgatar” sua língua por meio das referências e memórias que tinham dela.

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

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

A relação com essa primeira professora de Nheengatu também proporcionou um intercâmbio de vivências. Nesse contexto, no qual seus vizinhos nutriam ainda desconfianças sobre a sua *indianidade*, a presença dela conferia reconhecimento e legitimidade aos indígenas do Baixo Tapajós, como argumentam os militantes do GCI (VAZ FILHO, 2010). Outro aspecto importante dessas percepções e acionamento de memória também afetou a professora Celina Baré. Em 2016, no Encontro dos 20 anos do Movimento Indígena do Baixo Tapajós¹¹, para o qual a professora Celina Baré foi convidada, seu relato enfatizou a potência daquele processo que ela presenciou, pôde reconhecer como não se reduzia a uma “aprendizagem”, era a retomada de uma língua adormecida, a identificação e valorização de práticas ancestrais.

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

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

¹¹ Esse encontro ocorreu nos dias 30 e 31 de dezembro de 2016 e 01 de janeiro de 2017, na comunidade Aningalzinho, no rio Arapiuns. Os objetivos do encontro eram celebrar os 20 anos de movimento indígena na região, celebrar a memória das lutas e conquistas, refletir sobre a importância desse movimento e da articulação política dos povos do Baixo Tapajós, incentivar os mais jovens mostrando o percurso das lutas desde seu início, homenagear os primeiros guerreiros da mobilização étnica na região, planejar ações futuras como forma de fortalecer o Movimento Indígena. A dinâmica do encontro foi formada por reuniões de discussão política, atividades de espiritualidade e festas de confraternização.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

professor/pesquisador Antônio Fernandes Góes Neto¹², estudante de mestrado que pesquisava o Nheengatu no rio Negro. Nessa primeira fase o curso foi dividido em dois módulos – Nheengatu Básico e Nheengatu Avançado – cada um com 180 horas. As metodologias envolviam aulas de aspectos gramaticais da língua, também com ênfase na dimensão sócio-histórica e aulas práticas, que envolviam as práticas de conversação, compreensão de textos e escrita. O curso foi frequentado por professores/as indígenas e não indígenas e por outras pessoas que não eram professores/as.

Em 2016 e 2017 começou outra etapa do Curso de Nheengatu¹³ com os outros professores. Dessa vez o professor Miguel Piloto e a professora Maria Bidoca, da etnia Baniwa ministraram o curso junto com a professora/pesquisadora Patrícia Veiga, estudante de doutorado no programa de Antropologia da Unicamp, e que estudava a língua Nheengatu e educação escolar indígena na região do rio Içana, da qual vinham Miguel Piloto e Maria Bidoca. Ao final desses dois períodos, 2014-2015 e 2016-2017, mais de 100 alunos/as conseguiram concluir o curso.

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

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

¹² A sua dissertação teve o título “O novo Testamento em Nheengatu: um capítulo da História da Traduções Bíblica para línguas indígenas”, defendida em 2015, no Mestrado em Estudos da Tradução na Universidade de São Paulo (USP).

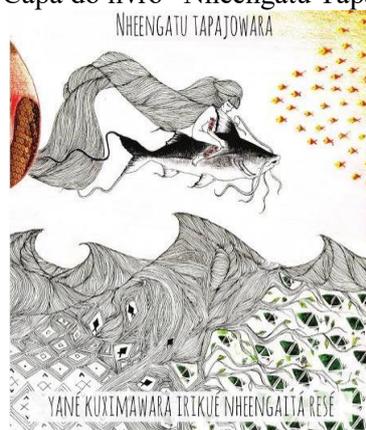
¹³ Frequentamos o curso, etapa de 2016-2017, pelo interesse em aprender o Nheengatu e pelo interesse na pesquisa sobre as políticas de retomada implementadas no Baixo Tapajós, das quais o curso é uma parte significativa. Sendo assim, nesta seção e nesta tese enfatizamos as discussões e reflexões que experienciamos durante o curso.

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

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

Há, por fim, um aspecto que a estratégia política de ensino do Nheengatu desenvolveu: a produção de materiais advindos desses momentos de produção de conhecimentos linguísticos e culturais. Dois materiais foram produzidos a partir do curso. O primeiro deles foi o livro “Nheengatu Tapajowara”¹⁴, uma produção coletiva dos/as alunos/as juntamente com os ministrantes do curso no primeiro período de 2014 a 2015. Trata-se de uma produção bilíngue, Nheengatu e português, que apresenta uma variedade de textos: relatos históricos, letras de cantos, narrativas, receitas culinárias típicas da região etc.; acompanhados de uma série de exercícios para aprendizagem do Nheengatu. A ênfase que se dá no título do livro ao Nheengatu local, do Baixo Tapajós, emerge das reflexões geradas nesse curso. Emerge também da concepção do Nheengatu como língua que está presente nas práticas linguísticas desses povos, acionada e atualizada nesse processo de mobilização étnica.

Imagem 4 – Capa do livro “Nheengatu Tapajowara”

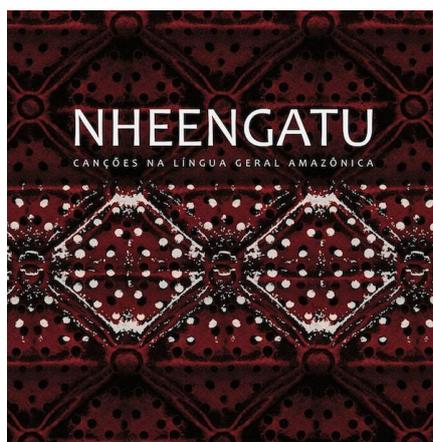


Fonte: <http://www.leetra.ufscar.br/libraries/index/page:1/type:2>

¹⁴ GOES NETO; VAZ FILHO, 2016.

Outro material produzido em conjunto com professores/as e os/as alunos/as foi o CD “Nheengatu – Canções na Língua Geral Amazônica”¹⁵. Trata-se de uma produção coletiva, gravada em 2016, a partir de um processo criativo que associou a musicalidade, conhecimentos tradicionais e o aprendizado/retomada do Nheengatu. O CD é composto por músicas de domínio público traduzidas pelo professor Baniwa Miguel Piloto, outras músicas de compositores da região e músicas escritas também pelo professor Miguel Piloto.

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



Fonte: Imagem da autora.

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

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

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

¹⁵ Músicas disponíveis em: <http://fgcproducoes.fabiocavalcante.com/alunos-de-nheengatu.html>.

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

Sobre essa experiência em Santarém, Cláudio Mura¹⁶ afirmou que

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

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

[...] nós não fomos ensinar uma língua nova, e sim, a língua já existia antes. Para mim, o que nós percebemos com a Maria¹⁷, os antepassados que moravam por aí, já falava, as etnias que tava lá já falava...não totalmente como está agora, mas era essa língua. Então, os antigos que moravam por aí, os mais velhos, nós percebemos que já falava essa língua. A língua estava viva. Até mesmo os lugares por aí, existe os nomes da cidade, do rio, dos lugares por essa língua, a língua Nheengatu, que muitos não sabem que tava sendo falado pelo Nheengatu.

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

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

¹⁶ Conversamos com o professor Cláudio Mura, que mora no Estado do Amazonas, por telefone no mês de agosto de 2019.

¹⁷ Maria Bidoca, sua esposa, e que também foi professora no Curso de Nheengatu (2016-2017).

Segundo Gedeão Arapium, “hoje podemos perceber uma grande mudança nas escolas indígenas, as crianças valorizam a cultura indígena, cantam em Nheengatu... tem uma geração mais bem preparada, que se compreende como indígena e valoriza isso”. Para ele, a escola é “aliada fundamental e central” nesse processo, pois “tem uma geração que veio de 2006 pra cá, eles valorizam porque teve esse contato desde cedo”. Assim, a educação escolar indígena formou uma nova geração de indígenas no Baixo Tapajós, inclusive, muitos deles já estão na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) como estudantes universitários por meio do processo seletivo específico¹⁸.

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

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

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

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

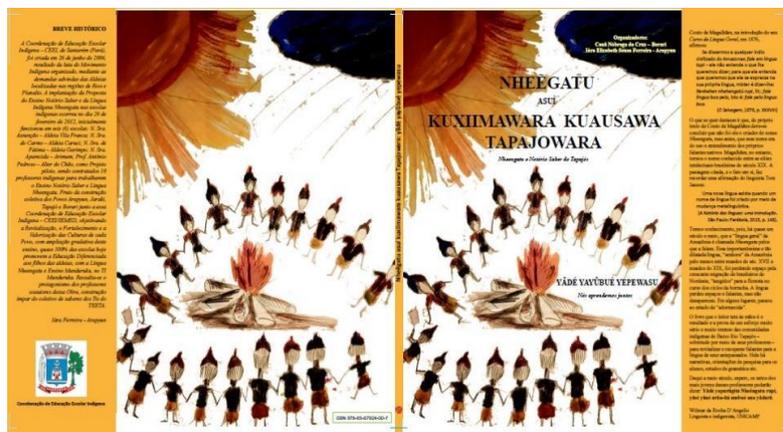
No excerto abaixo, a professora Márcia Amâncio também destaca que o ensino de Nheengatu é um aspecto chave nesse processo de retomada.

¹⁸ O Processo Seletivo Especial (PSE): ofertado desde 2010, inicialmente chamado de Processo de Seleção Diferenciada, é destinado aos discentes indígenas e, a partir de 2015, também aos estudantes quilombolas. Esse processo tem como objetivo a implementação da política de inclusão dos povos indígenas e quilombolas na UFOPA, mediante reserva de vagas, por meio de processo de seleção diferenciada para os cursos de graduação da instituição. Vale ressaltar que alguns alunos indígenas, por opção, ingressam também pelo PSR (Processo Seletivo Regular) via Enem (PEREIRA, 2017).

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

Recentemente, houve o lançamento do livro "NHEËGATU ASUÍ KUXIIMAWARA KUAUSAWA TAPAJOWARA"¹⁹, que é o resultado da produção coletiva de professores indígenas que participaram das formações continuadas promovidas pela Coordenação Escolar Indígena que aconteceram entre os anos de 2015 e 2017 no município de Santarém.

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



Fonte: Imagem da autora.

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

¹⁹ Esse livro foi organizado por Cauã Borari e Iára Arapium, produzido coletivamente por professores/as indígenas do Baixo Tapajós. Trata-se de uma gramática pedagógica, resultado das discussões e conhecimentos veiculados nas formações para professores/as indígenas que aconteceram de 2015 a 2017, organizada pela Coordenação da Educação Escolar Indígena do município de Santarém.

Considerações Finais

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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