

Reflexões acerca das línguas indígenas do Nordeste e sua invisibilização¹

Vanessa Coelho Moraes, mestranda do PPGA/UFBA

Palavras chave: etnologia indígena; índios do Nordeste; língua indígena

O contexto etnológico do Nordeste é marcado por um conjunto de violências que invisibilizam sua identidade. Após as violências sofridas por séculos, muitos estudos apontaram para a não existência dos índios no Nordeste. Eles tinham como parâmetro determinadas etnias da Amazônia e do Xingu, que apresentavam muitas diferenças frente à sociedade nacional. Como no Nordeste os índios tinham passado por um processo colonial integracionista mais profundo, eles viviam de modo muito semelhante ao das pessoas da região, por isso demarcadores étnicos eram invisibilizados.

Tal paradigma foi superado diante dos esforços do movimento indígena e do indigenismo para processos de retomada territorial, mostrando através dos seus rituais e práticas identitárias que eles eram índios, detentores de direitos. Porém, apesar de deles serem reconhecidos como indígenas pelo Estado, eles enfrentam hoje outro problema que invisibiliza aspectos de sua identidade: seu reconhecimento linguístico.

Com exceção dos Fulni-ô as outras etnias do Nordeste não possuem sua língua reconhecida, pois não a falam cotidianamente e alguns grupos só conhecem uma parte pequena do seu léxico. Por conta disso, facilmente alguns linguistas enquadram esse conhecimento como uma língua morta ou extinta. Diferentemente de muitas línguas indígenas na Amazônia, as quais são reconhecidas, devido ao fato de serem faladas cotidianamente.

A partir disso, pretendo discutir nesse artigo os processos que levaram à atual condição linguística que paira sobre os índios do Nordeste, bem como, o fato de que em função dos processos coloniais eles são classificados de modo etnocêntrico com termos que não revelam de modo fiel o processo das suas línguas.

Glotopolítica e Epistemicídio entre os índios do Nordeste

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

Como sabemos os portugueses ao chegarem na costa do Nordeste brasileiro iniciaram um intenso processo de colonização repleto de violências que perduraram por séculos. O contato do colonizador com os povos indígenas foi marcado pelo pensamento de que havia na humanidade um processo evolutivo de modo que quanto mais distante do modo de vida europeu mais primitivo um grupo era e naturalmente eles iriam evoluir e se tornar cada vez mais parecido com os europeus, dito civilizados. Havia aí uma linha evolutiva na qual toda a humanidade apesar de fazer parte de um mesmo período histórico, estariam em diferentes etapas evolutivas, como se os europeus estivessem mais avançados nesse processo e os indígenas mais atrasados (FABIAN,2013).

Esse tipo de pensamento foi a base de processos de epistemicídio e glotocídio. Entenderemos o primeiro conceito de acordo com Boaventura Souza Santos e Maria Meneses (2009), os quais mobilizam essa categoria para falar de um conhecimento que se impõe ao outro de modo violento, forçando um grupo a aderir práticas e saberes de outro, sem respeitar a especificidade. Já glotopolítica, pensarei de acordo com Gredson Santos (2019), o qual mostra que o Estado no Brasil promoveu por séculos políticas de redução das variações linguísticas e imposição do português, buscando fortalecer a ideia de nação brasileira e impor a língua do colonizador para que assim fosse possível ampliar as possibilidades de dominação e extermínio das diferenças.

No século XVI e XVII, Pompa (2001), nos mostra que havia dois grupos liderando as ações coloniais de um lado os missionários, principalmente jesuítas, que buscavam ampliar o poder da igreja e colonos donos de terras que foram roubadas dos povos indígenas e divididas de maneira arbitrária em grandes lotes de terras para os sesmeiros. A partir daí, iniciou-se no Nordeste um movimento de perseguição, catequização e escravidão indígena, bem como, a busca por metais preciosos e a implementação da criação de gado e plantação de cana-de-açúcar.

Os missionários começaram a implementar grandes aldeamentos missionários, nos quais os índios passaram a morar e eram obrigados a fazer todas as atividades braçais do local e tinham seus rituais perseguidos, bem como, eram obrigados a deixar suas crenças e aderir ao cristianismo. Os índios viviam nesses lugares porque fora deles eram perseguidos, mortos ou escravizados pelos colonos (LEITE,1945).

A glotopolítica desse período era algo que impunha a redução das variações linguísticas para promover a colonização. A língua se mostrou como um difícil obstáculo para a catequização, pois para realiza-la era necessário ouvir a confissão dos pecados e fazer os índios entenderem a missa. Em função disso, os missionários começaram a fazer

catecismos com tradução de orações e sermões em línguas indígenas e artes de gramática contendo explicações, ensinamentos e orientações sobre uma determinada língua indígena. Essas obras não eram fiéis aos seus falantes, eles elaboravam ali uma língua que diminuía variações dialetais de um conjunto de línguas e permitia a comunicação com um amplo contingente de etnias indígenas que falavam idiomas parecidos (SANTOS,2019)

Dentre essas obras gostaria de chamar para duas que foram produzidas no Nordeste. São elas as obras do padre Vicencio Mamiani “Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri(1699)” e “Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri(1698)” e as obras do frei capuchinho Bernardo de Nantes que é “Catecismo Indico da Língua Kariris”. Ambas se referem a família linguística Kariri, que tem como línguas o kipeá, mais falada no sertão, o dzubukuá mais usada na região do São Francisco e o sapuya e kamuru, falados na região de pedra branca, onde atualmente é próximo da atual cidade de Cachoeira (DANTAS et all,1998).

Essas obras hoje são muito importantes de um ponto de vista linguístico pois revela a estrutura de uma língua e a história linguística da colonização e da região em que foram escritas. Porém, tem sido importante também para os povos indígenas, pois hoje alguns grupos as utilizam na sua busca para conhecer melhor a língua dos seus antepassados e quem sabe um dia falar cotidianamente sua língua. Trarei mais detalhes sobre isso, mais adiante. Por ora, é interessante notarmos como obras que foram utilizadas para a colonização hoje são reinterpretadas por diferentes grupos de distintos saberes com a finalidade de ampliar seu conhecimento linguístico de acordo com as respectivas finalidades que dão para o estudo de uma língua.

A glotopolítica ensejada pelos missionários teve seu fim com a expulsão dos jesuítas. De acordo com Mauro Coelho (1999), esse fato ocorreu, porque existia a necessidade de modernizar a colônia e tirar determinadas instituições religiosas da colônia, pois eles controlavam grandes contingentes de terra, principalmente as que viviam algumas etnias indígenas. O projeto colonial que estaria para ser implementado agora, queria integrar o índio a sociedade nacional colocando-o cada vez mais em contato com os não indígenas e transformando-o em trabalhador brasileiro.

Esse era o projeto do Marquês de Pombal no século XVIII, que culminou no Diretório dos Índios, uma lei que tinha como principal objetivo transformar o índio em trabalhador brasileiro. Além de expressar o pensamento evolucionista já citado aqui, também expressava o ideal de modernidade, com um forte cunho de promover a

economia, de modo que não bastava o índio ser civilizado, com hábitos europeus, ele precisava ser alguém que garantisse a promoção da economia brasileira. Para que isso acontecesse era necessário um epistemicídio inviabilizando uma série de práticas, hábitos e crenças dos povos indígenas e o favorecimento ao seu extermínio e perda de terras.

A glotopolítica nesse período se deu pela imposição maciça do português. A partir daí, se inicia um projeto no Brasil que visa tornar o português a língua mais falada do Brasil, país até então multilíngue com grande contingente de diferentes falantes das línguas indígenas. Também, passou a ficar proibido o uso das línguas indígenas e os índios são obrigados a frequentarem escolas onde aprendam o português (SANTOS,2019; LOBO et SOUZA, 2016).

O Diretório dos Índios acabou não concretizando seus principais objetivos de tornar os índios em trabalhadores, mas infelizmente contribuiu para o extermínio e a perda do seu território. Chegou ao fim no final do século XVIII, deixando os povos indígenas desassistidos de qualquer lei (COELHO,1999).

Apenas no século XX com o surgimento do SPI que os índios ganham uma nova legislação, mas de novo vai incidir em processos de epistemicídio. Tal instituição era gerida pelo exército. Eles discutiam se era ou não provável a “evolução” dos índios. Em 1908, eles chegam à conclusão de que os índios “seriam seres em transição, sendo, portanto, responsabilidade do Estado transformá-los em trabalhadores nacionais.” (SILVA, 2014,p.28).

Assim, eles buscavam mapear os indígenas que existiam no Brasil e a partir disso deveriam garantir seu direito. Infelizmente na prática essa foi uma instituição que anos depois no relatório Figueredo (CARNEIRO DA CUNHA,2019) foram revelados um conjunto de crimes hediondos contra diferentes etnias. Com relação a sua glotopolítica no Nordeste, não encontrei bibliografia sobre isso, o que sabe se é que em geral eles ofertavam escolas com ensino bastante precário e nelas se ensinava apenas o português, o que desvalorizava a língua nativa de diversos grupos e impunham a eles um idioma, já que nessas instituições era incentivado deixar de falar as línguas indígenas (SILVA,2014).

Em função dos escândalos de corrupção e a promoção do extermínio indígena oriundo do SPI, essa instituição acabou dando origem a FUNAI. Assim, o governo militar recém instalado no poder, promove uma reconfiguração nesse órgão, que em 1967, passa a ser FUNAI (Fundação Nacional do Índio), vinculada ao Ministério da Justiça. Com a Lei nº 6.001, de 1973, surge o Estatuto do Índio. Tanto o Estatuto quanto a FUNAI

regulam a situação jurídica dos índios, reafirmando a necessidade da tutela institucional e uma ideologia integracionista. Como consequência, a educação indígena continuava sendo parte de um projeto assimilacionista (SILVA,2014).

Logo quando a FUNAI surgiu, procuraram implementar uma política educativa baseada no Programas de Desenvolvimento Comunitário da ONU e no ensino bilíngue. Essa proposta educacional não vingou, pois quando surgiu o órgão contou com boa parte do quadro de funcionários do SPI, que era pouco qualificado e com baixos salários. Em função disso, eles contrataram professores não indígenas, voltados ao ensino primário e fizeram parcerias com mais de 50 missões católicas protestantes e com o SIL (Summer Institute of Linguistics). O SIL, atuou em diversas aldeias do Brasil, era uma instituição que tinha como objetivo catequizar os índios, traduzindo diversas obras cristãs para as línguas indígenas e ao mesmo tempo coletando material linguístico, dessa forma eles produziam materiais e métodos linguísticos para converter os índios. O que deveria ser uma iniciativa que garantia o direito das etnias mais uma vez se traduziu em epistemicídio (OLIVEIRA et NASCIMENTO,2012).

Além disso, a FUNAI em diversos lugares adotou o modelo de bilinguismo de transição em suas escolas, ou seja, eles alfabetizavam as crianças na sua língua materna e a partir disso ensinavam o português, promovendo uma glotopolítica e um epistemicídio (OLIVEIRA et NASCIMENTO,2012). É importante dizer que no Nordeste, quando a FUNAI surgiu já não existiam registros de línguas que eram faladas cotidianamente, com exceção do idioma dos Fulni-ô.

Vimos aqui de maneira breve que a história dos povos indígenas é marcada principalmente pelo seu extermínio seja relativa aos corpos, saberes ou língua. Percebemos que todo esse processo aconteceu pautada em uma perspectiva evolucionista colonial primeiramente com a ação missionária com o intuito de tornar os índios cristão. Depois o projeto de modernização do Marquês de Pombal, foi marcado pela imposição que visava tornar os indígenas trabalhadores brasileiros. Já a partir do século XX os ideais integracionistas são promovidos sob duras violências buscando tornar os povos indígenas cidadãos integrados a nação brasileira. Percebemos, que todas essas violências tinham como um dos seus principais objetivos a diminuição drástica da quantidade de línguas indígenas e vimos que a língua além de ser um meio para dominar se constitui também como um modo de específico de dominação, impondo os índios a pensarem e perceberem o mundo a partir da língua do colonizador.

Sei que narrei essa história de maneira reducionista, homogênea e simplista, o motivo para isso é que não quero aqui fazer uma historiografia das perdas linguísticas, mas situar o contexto histórico que localizo o debate que fala sobre língua morta e mostrar que faria mais sentido chamá-las de assassinadas, ainda que isso seja incoerente porque as línguas que me refiro possuem sua própria vitalidade.

Contei essa história com a finalidade de contextualizar o leitor e mostrar que dizer que essas línguas estão mortas é levar adiante um processo de epistemicídio que desvaloriza um saber indígena, pois muitas etnias ainda que não falem cotidianamente sua língua eles afirmam sua existência. Tal epistemicídio não pode jamais ser condizente com uma etnografia! Muito pelo contrário, mediante sucessivas glotopolíticas descritas aqui o saber linguístico que algumas etnias do Nordeste carregam é mais um ato de resistência a ser supervalorizado do que uma falsa percepção da sua língua, ou uma percepção inferior a uma classificação científica!

Uma nova forma de invisibilizar a identidade dos índios do Nordeste

A partir dessa história narrada pudemos perceber que houve um massivo esforço do Estado de promover o genocídio das etnias indígenas, muitos povos do Nordeste vem sofrendo com isso a mais de 400 anos, o que ocasionou o extermínio de muitos grupos, bem como, a perda da possibilidade de falar cotidianamente seu próprio idioma, o que não implica necessariamente em dizer que todo o conhecimento oriundo dos seus ancestrais foi perdido(DANTAS et all,1998).

Até meados do século passado, dizia-se que não existiam índios no Nordeste, pois devido ao processo colonial que enfrentaram, no século passado não apresentavam características semelhantes ao modo como classificavam os grupos que eram ou não indígenas. Essas classificações tinham como referência uma má interpretação que foi dada as etnias do Xingu e da Amazônia, os quais serviam como base para afirmar se um determinado grupo é indígena ou não. Desse modo, apenas etnias semelhantes a eles eram identificadas como indígenas, pela sociedade (DANTAS,et all; REESINK 1983).

Esses grupos são interpretados pelos brasileiros como povos que pertenciam a uma determinada etnia, pois tinham uma língua e um conjunto de hábitos que foram atribuídos a cultura dos povos originários, como se eles fizessem parte de uma “raça”, sendo “puros” de tal modo que correspondem a um ideal imaginário do que é ser índio no Brasil. Essa

noção de “índio brasileiro” perpassa por ideias que são retificadas em filmes, jornais, revistas, reportagens e cartões-postais (REESINK,1983).

O problema é que isso não corresponde ao que de fato existe no Xingu e muito menos representa a realidade da maioria dos povos indígenas brasileiros. Muitas etnias hoje em dia vivem uma realidade bem distinta dessa e nem por isso devem merecer menos direitos ou serem considerados não indígenas. Uma grave consequência que surge a partir disso é que, gera-se um preconceito sobre quem é índio e quem não é, oculta-se o fato da existência das diversas possibilidades de ser e existir enquanto indígena. Essa ideia de “índio brasileiro puro”, faz com que as etnias do Nordeste não sejam consideradas indígenas, já que vivem de uma maneira muito semelhante à das pessoas não indígenas da sua região (REESINK, 1983, p.124). É como se os xinguanos fossem índios puros, autênticos, de verdade, enquanto que os do Nordeste seriam impuros, degenerados e/ou falsos índios (CARVALHO,1984).

Essa história começa a mudar quando na década de 70, uma quantidade significativa de grupos começa a reivindicar sua identidade indígena para poder garantir seus direitos². A partir dessa relação criada entre indígenas e não indígenas nos processos de retomada territorial, começaram a ser produzidas um conjunto de teses, dissertações e artigos que mostravam que apesar dos povos indígenas do Nordeste serem muito diferentes do ideal de “índio puro brasileiro”, eles não eram menos índios que os outros, possuindo um conjunto de características indígenas próprias como o uso de determinado artesanatos, mitologia, rituais, hábitos característicos de sociedade originárias, etc.

A partir do que foi mostrado, podemos perceber que sempre existiram formas de desvalorizar e deslegitimar a identidade dos índios do Nordeste, pois eles não correspondiam a um ideal indígena nacional. Porém, o movimento indígena hoje conseguiu mostrar sua identidade através da sua luta. Infelizmente, os modos de invisibilizar aspectos da sua identidade se atualizam e renovam, novamente em função do fato deles terem características que não correspondem a uma expectativa de noções previamente concebidas. Historicamente o pensamento hegemônico sempre tem uma forma de invisibilizar a produção de conhecimento indígena sobre si mesmo, deslegitimando os discursos desses povos por diferentes vias.

² Essa luta do movimento indígena passa a ganhar apoio de algumas instituições como universidades públicas do Nordeste, o PINEB (Programa dos Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro) a ANAI (Associação Nacional de Apoio Indigenista) e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

Agora o debate não é se existe índios ou não no Nordeste, mas sim, se existem línguas indígenas ou não no Nordeste. Em função do fato dessas línguas não serem faladas como esses índios falam o português cotidianamente, para muitos ela nem se quer é reconhecida como dialeto. A língua é um elemento identitário oriundo de um saber próprio. Em geral, diferentes etnias usam sua língua não como comunicação entre si. Elas possuem um aspecto identitário que permite a comunicação com suas entidades sagradas. Anari Bomfim (2017), mostra o processo de retomada da língua patxohã dos Pataxó, Durazzo (2018;2019) mostra como os Tuxá, Truká e Tumbalalá buscam falar seu idioma, o dzubukuá. Francisco Costa (2013) revela como se dá esse processo com os Tupinambá, Gabriel Cardoso (2018) e Vanessa Moraes (2018) demonstram o processo de fortalecimento linguístico dos Kiriri. Os Kariri-Xokó estão buscando estruturar sua língua, a qual chamam de kipeá-dzubukuá. Em conversas com Bartolomeu Pankararu, ele me contou que seu povo tem uma língua, mas ela é muito importante para aspectos rituais e deve ser voltada apenas para usos permitidos pelas suas entidades.

Todos esses casos perpassam uma relação com aspectos identitários e rituais, sendo a língua não só usada para comunicação, mas também para efetivar ritos. Percebemos assim, que deslegitimar o processo linguístico desses povos é uma nova forma de epistemicídio e de desvalorizar práticas sagradas desses grupos.

Diferentes percepções acerca da língua e seus problemas

Alguns linguistas insistem em usar o termo língua morta para classificar línguas que não são faladas cotidianamente. Tal termo tem o seguinte significado:

O termo línguas ameaçadas de extinção foi inspirado pela perda de diversidade biológica que vem ameaçando os diferentes ecossistemas do planeta, principalmente nas últimas décadas. [...] Proceda-se, inicialmente, a uma avaliação da causa mortis, o fator ou conjunto de fatores responsáveis pela ameaça de extinção que paira potencialmente sobre milhares de línguas no mundo, incluindo as menos de duas centenas de línguas brasileiras. Trata-se, assim, de determinar-se por que uma língua morre. A resposta é imediata: uma língua morre porque deixa de ser falada. (MAIA, 2006, p.64-65)

Percebamos aqui que ao final o autor conclui “uma língua morre porque deixa de ser falada” (MAIA,2006, p.65). A partir dessa noção seria possível dizer que as línguas do Nordeste (com exceção dos Fulni-ô) estão mortas ou extintas. Assentado nesse pressuposto a UNESCO em seu atlas das línguas em perigo (2020), mostra os diferentes graus de vulnerabilidade de uma língua.

O primeiro é de uma língua não ameaçada, com plena vitalidade sendo usada amplamente por falantes de distintas faixas etárias. O segundo é vulnerável, quando nem todas as crianças estão falando e isso varia de acordo com o contexto de uso. A terceira é ameaçada (em perigo), quando a língua é usada majoritariamente pelos adultos e idosos. A quarta é seriamente ameaçada, quando ela é utilizada em geral pelos anciãos e a quinta é em situação crítica quando é usada por um pequeno grupo de falantes idosos. Até que eles morrem e a língua passa a ser extinta. Percebamos aqui que todas as etapas partem do pressuposto de que uma língua que não é falada está morta. Muitas vezes isso irá nortear os processos de revitalização linguística.

Entendo revitalização linguística com que consiste em um conjunto de metodologia que tem por objetivo fazer uma comunidade ampliar o número de falantes da sua língua se estendendo a todo o grupo ou fazer com que um grupo amplie o número de palavras e possibilite com que as pessoas falem esse idioma, que já não era falado (FRANCHETTO, 2014).

O processo de revitalização linguística muitas vezes está em consonância com a noção de língua morta, dando a entender que se trata de uma língua que irá voltar a vida, por isso torna-se um que vem causando incomodo em alguns pesquisadores indígenas. Anari Bomfim (2017) fala em retomada e Altacir Kokama (ABRANLIN, 2020) em uma palestra online trouxe o termo em vitalização linguística, ambas pesquisadoras indígenas da sua língua. Esse incomodo é oriundo do fato de que revitalizar muitas vezes pode trazer a ideia de algo que está morto e irá voltar a vida, sendo que nos discursos que pudemos observar através da literatura citada sobre os índios do Nordeste e sua relação com a língua, para nenhuma etnia citada aqui sua língua está morta, ela possui vitalidade.

Por essas razões é obrigação do pesquisador analisar um grupo em seus próprios termos com suas próprias categorias e modos de ser. É muito importante em termos analíticos mostrarmos como nossos interlocutores se pensam através dos seus próprios discursos. Por isso, proponho que uma etnografia sobre as línguas indígenas do Nordeste, antes de falarem sobre língua morta ou revitalização linguística falem dos processos étnicos em seus termos. É muito comum nesses processos os grupos desenvolverem termos próprios para falar da sua língua que nem sempre é revitalização e que implicam em mostrar sua vitalidade³.

³ É importante dizer aqui que apesar de estar criticando a ideia de língua morta, meu intuito com isso não é dizer que esse termo deve deixar de existir ou que os linguistas em geral vêm fazendo um desserviço. Muito pelo contrário, os linguistas citados nesse artigo têm dado importantes contribuições

Necessidade pragmática de repensarmos nossas concepções de língua

A partir do exposto podemos perceber que o conceito de língua morta invisibiliza uma parte significativa da identidade indígena e contribui para a noção de epistemicídio deslegitimando os saberes que esse grupo tem sobre seu idioma.

Francisco Costa (2013), estuda os Tupinambá de Olivença⁴ e seu respectivo processo linguístico. Ele nos chama atenção para o fato de que os Tupinambá “Não consideram que sua língua esteja morta, consideram que ela está na memória dos mais velhos, e como foram obrigados a deixar sua língua, não significa que está morta, está adormecida” (COSTA,2013.p.123). O autor afirma que esse povo tem lembrantes, um conjunto de expressões do conhecimento dos mais velhos, que estão sendo documentadas.

O autor também nos mostra que algumas línguas são classificadas como mortas e por conta disso alguns estudos não apontam a possibilidade delas serem faladas, de modo que tal conceito possui uma limitação científica, pois não abarca a dimensão que esse debate tem em uma comunidade como os Tupinambá, que encontram-se em processo de buscar a falar seu próprio idioma a partir do lembrantes dos mais velhos.

Durazzo (2019), em sua tese sobre o processo linguístico dos Tuxá, nos chama atenção para o fato de que um encantado, modo como chamam suas entidades sagradas, é um índio que esteve vivo e em seu momento de morte, não morreu, encantou-se tendo outra vitalidade e agência no mundo. Processo semelhante é com sua língua, ela não morreu, tem outro grau de vitalidade. Ele chama atenção para o fato de que esse idioma é importante para mediar relações com os encantados. Como dizer que a língua está morta? Diante de tamanha relevância.

Gostaria de citar também o caso dos Pataxó que vem demonstrando e contestando na prática a possibilidade de uma etnia falar, ou melhor, retomar sua língua. Anari

para a compreensão das línguas indígenas, sua legitimidade e assessorando grupos indígenas a poderem voltar a falar seu idioma, bem como, promovendo revisitar e eventos que discutam o tema visando garantir o direito indígena a sua própria língua. Assim como a UNESCO que apesar de ser uma instituição que promove esse termo, é também uma das principais aliadas na preservação e promoção das línguas em perigo.

⁴ essa etnia busca falar o tupi e tal empreitada tem sido muito importante na relação com suas entidades, na valorização e expressão da sua identidade e por isso vem sendo também ensinada nas escolas. Os esforços dessa etnia multiplicam-se em diferentes direções como buscar aprender com os encantados, formar índios em letras, parcerias com linguistas e elaboração do seu próprio material para ensinar as gerações mais jovens.

Bomfim(2017) através das suas pesquisas vem demonstrando a real possibilidade de um povo retomar sua língua. Tal categoria é uma forma criativa e coerente de falar do processo linguístico do seu grupo que apesar de ter alguns hectares demarcados, ainda estão em processo de demarcação territorial.

A retomada de um território implica na mobilização de múltiplos fatores e fenômenos. É necessário se reorganizar internamente, estabelecer uma conexão com suas entidades sagradas para auxiliá-los no processo, buscar a sabedoria e o conselho dos mais velhos, exaltar aspectos identitários, se fortalecer enquanto grupo etnicamente diferenciado, conhecer a história do seu povo, etc. Diversos elementos que no caso Pataxó, também envolve falar sua própria língua. Além disso, ambos os processos de retomada estão imbricados na mesma história de genocídio, glotocídio e epistemicídio que esse povo sofreu.

Além de trazer uma percepção mais ampla sobre esse processo Anari Bomfim (2017), nos mostra que o termo língua extinta nunca fez sentido para o povo Pataxó e que um processo de revitalização linguística precisa, antes de mais nada, compreender a categoria da comunidade antes de enquadrá-la nesses termos. Para seu povo existiam mais velhos que conheciam essa língua, jovens que queriam aprender e assim ela passou a ser ensinada em suas escolas, mobilizando diferentes agentes da comunidade para isso. Eles fizeram um grupo de pesquisadores do patxohã, desde o início desse processo diante de toda a mobilização e esforços é perceptível que seu processo linguístico nunca foi referente a uma língua extinta, mas sim a uma língua a ser retomada, assim como seu território que nunca deixou de existir, havendo a possibilidade de ser novamente do seu direito.

Além disso, na palestra que a autora fez no congresso Língua Viva Língua em 2019, ela nos chamou atenção para o fato de que a UNESCO, no geral quando fala em revitalização linguística está constantemente divulgado dados sobre as perdas das línguas e mostrando gráficos com linhas para baixo mostrando o declínio da quantidade de línguas indígenas no mundo. Em contraposição a isso, Bomfim(2019), mostra que é necessário pensarmos as possibilidades dessa linha ficar em ascensão, a partir do caso da retomada do patxohã, podemos perceber que os esforços de um grupo para falar sua língua não só são necessários, como viáveis.

O caso do fortalecimento linguístico Kiriri

Ao vivenciar o contexto Kiriri, podemos perceber que eles possuem um processo linguístico bastante semelhante com as situações dos povos já descritos aqui. Narrarei um pouco da sua situação afim de mostrar a vitalidade de uma língua que não é falada rotineiramente, a partir disso quero demonstrar que não só faz sentido dizer que ela não está morta porque seus falantes demonstram isso, mas principalmente por conta dos modos, usos e contextos que ela emerge.

O povo Kiriri é uma etnia do sertão Baiano, localizam-se no município de Banzaê ao Norte da Bahia. Possuem um território já homologado de 12.320 hectares. Estima-se que eles estão nesse espaço a mais de 300 anos. Atualmente possuem cerca de 13 aldeias e segundo os próprios Kiriri, existem aproximadamente 4 mil indígenas.

Como já foi descritos os povos indígenas do Nordeste, sofreram um processo colonial extremamente violento e com os Kiriri não foi diferente. Por conta das glotopolíticas e do epistemicídio na década de 60, estima-se que existiam apenas algumas pessoas que conheciam uma quantidade significativa de palavras na sua língua, porém não sabiam se comunicar através dela (BANDEIRA,1972).

A dissertação que narra essa situação também nos informa que isso causou grandes danos a esse povo, pois seu idioma era uma forma de se comunicar com os encantados, suas entidades sagradas. Ao perder sua língua essa comunicação fica comprometida, enfraquecendo os laços com esses seres. Além disso, as vezes algumas pessoas conseguiam ouvir tais seres conversando entre si na língua, o que causa pavor e medo, já que não é possível compreendê-los. Por isso lamentam muito o fato de não saberem mais sua língua (BANDEIRA,1972). Infelizmente esse é o único relato desse período. Na década de 80, Rosário Carvalho (1983), nos revela que houve uma “redução da eficácia na comunicação com os sobrenaturais” (CARVALHO,1983,p.181) em função da perda da língua.

É importante notarmos como as consequências de uma glotopolítica se mantêm dentro de uma continuidade histórica, afetando esse povo em uma das suas características mais importantes que é a relação com os encantados. Percebamos que para os Kiriri quanto mais eles sabem a língua maior as possibilidades de comunicação com suas entidades, desse modo, a perda linguístico não resultou apenas no fato de hoje em dia falarem português, mas principalmente no fato de que isso lhes distanciou de efetivar uma comunicação mais efetiva com os encantados. É por isso que glotopolítica e epistemicídio

são violências que caminham de mãos dadas, pois deixando de saber falar sua língua, acabam perdendo a oportunidade de aprender mais com suas entidades.

Na década de 90, Marco Nascimento (1994) nos mostra como se deu o processo de demarcação territorial desse povo e a importância do toré nesse período. Eles não faziam grandes rituais que pudessem trazer a dimensão da coletividade e nem que fosse caracteristicamente indígena, de modo a revelar para o Estado que eles eram uma etnia indígena. Assim, eles iniciaram um processo de aprender o toré com os Tuxá. Marco Nascimento (1994), em sua dissertação descreve o que foi o toré entre os Kiriri:

[...]fumando de um **paú** (cachimbo) e baforando ao longo de todo o trajeto, que percorre toda a área externa e interna do **terreiro**. Espera-se com isso, atrair os **encantos** [...] Visto de cima, o conjunto busca, em fila indiana, formar um círculo, homens a frente, girando no sentido antihorário, de forma que os primeiros, **puxados** pelo **pajé**, logo alcancem os últimos, necessariamente mais lentos[...]de modo a formar uma espiral que se contrai ao máximo, quando uma inversão súbita de sentido, por parte daquele que **puxa** os demais, desfaz completamente a espiral, repetindo-se indefinidamente essa coreografia[...] com o canto e o som produzido pela **maracá** (NASCIMENTO, 1994, p.19)

Depois do toré a língua passa a aparecer com outra expressão. Durante o ritual algumas mulheres chamadas “mestras” incorporam os encantados e em um dado momento depois da incorporação, vão para a “ciência do índio” ou a “camarinha”. Nesses espaços elas conversam com os índios dando conselhos ou passando “remédios do mato”. Nesse processo, há um momento em que elas falam uma língua que não é português, a qual é identificada por eles como sendo a “língua dos antigos”. (NASCIMENTO, 1994). Por conta disso, sonham com o dia em que os encantados não precisem mais falar em português.

Os encantados vêm auxiliando nesse sonho, pois eles ensinam para os Kiriri sua língua. Nesse processo existe uma retroalimentação, pois eles aprendem sua língua com suas entidades o que amplia suas possibilidades de comunicação com elas. Ao mesmo tempo em que usam a língua para se comunicar melhor com os encantados. Percebamos aqui o grau de vitalidade dessa língua, sua importância e relevância para esse povo.

É importante dizer que no período de retomada territorial para que os índios pudessem reaver seu território eles precisavam se rearticular internamente, buscando um conjunto de estratégias para serem reconhecidos como etnicamente diferenciados. Dentre elas, eles buscavam exaltar seus elementos específicos da sua identidade, pois para o Estado e a sociedade da região eles não eram índios, já que, viviam de modo muito semelhante as pessoas daquele local o que não correspondia a imagem estereotipada de

“índio brasileiro puro”. Por conta disso, os Kiriri ressaltaram seus diacríticos identitários, um deles era a língua. Nesse processo eles procuravam demonstrar que havia uma continuidade histórica entre eles e seus antepassados, não por coincidência eles procuraram fazer um ritual semelhante ao dos seus ancestrais e que os trazia enquanto entidades sagradas que lhes ensinava sua língua. Desse modo seu próprio idioma constituía um importante elemento identitário nesse processo (NASCIMENTO,1994).

Porém, infelizmente frequentemente isso era deslegitimado pelos não indígenas da região. A professora de português, Marlinda contou-me que os brancos⁵ não acreditavam que eles tinham uma língua. Muitos linguistas vêm colaborando com a ideia de que uma língua só pode ter um status de língua se for falada cotidianamente com regras gramaticais bem estruturadas e um amplo léxico isso se refletia no discurso das pessoas daquela região. Assim, mais uma vez vemos a efetividade de um processo de epistemicídio que deslegitima o saber indígena.

Outro aspecto desse processo é que eles buscaram cantar as músicas do toré em sua língua. Segundo José Hamilton (ex-professor de língua indígena)⁶, na época em que buscavam reconquistar seu território a aldeia que fica no centro é considerada uma das mais importantes, chama-se Mirandela⁷, quando iniciaram o processo para retomar esse lugar eles entraram cantando o toré na língua. Segundo Hamilton isso fortalecia o toré. Fortalecer é uma palavra amplamente utilizada pelos Kiriri em diferentes contextos. Em geral, tem a ver com o fato dela estar relacionada a efetivar de maneira mais intensa e satisfatória um determinado objetivo, ampliando suas possibilidades de ação. Assim a língua fortalece o toré, pois ela aumenta as possibilidades de atuação dos encantados, tornando sua ajuda mais eficaz.

Certa vez, José Hamilton foi fazer uma apresentação no Museu Nacional sobre essa questão e ao lhe perguntar o título da sua palestra ele disse “fortalecimento linguístico Kiriri”, ao ser questionado sobre esse nome ele contou que esse termo era muito usado em sua escola para projetos que fortalecem a cultura, no sentido de que estavam realizando atividades que intensificava o contato dos jovens com valores e

⁵ Brancos aqui é uma categoria nativa para falar dos não indígenas.

⁶ Ele é uma das pessoas que mais sabe sobre a língua Kiriri, infelizmente não pode mais ensinar na escola, porque depois de estadualizar a Secretária de Educação só permite que ensine na escola, o professor que passe em concurso público. Na época que ele teve que sair, fizeram um abaixo assinado, porém não foi acatado

⁷ Esse foi um dos espaços mais disputados no período da retomada territorial, pois era o local onde mais viviam não indígenas. Além do mais, carrega um forte simbolismo, pois tem uma igreja com mais de 300 anos a qual é o centro do território

práticas identitárias com a finalidade de lhes fazer conhecer melhor sua própria etnia e se orgulhar dela.

Gostaria de chamar atenção para o que venho propondo aqui nesse artigo, embora Hamilton não esteja necessariamente querendo criticar o termo revitalização, ele está falando do processo do seu povo a partir dos seus próprios termos, com seu próprio modo de ser e de conhecer o mundo. Ele fala isso a partir da sua relação com o sagrado e da sua cultura e é justamente isso que o etnógrafo deve registrar, fazendo o discurso indígena ser na sua pesquisa tão importante quanto a ciência. Se usamos os autores a partir de suas próprias categorias, porque falaríamos dos índios sem referência as suas próprias classificações? Um bom etnógrafo deve estar bastante atento a essas questões.

Ao observar a língua Kiriri e seus modos de uso, percebemos seu processo de fortalecimento e os modos Kiriri para efetivá-lo. Não por coincidência uma das frases que mais faladas que revela esse processo é a “língua são nossas defesas”, é possível ouvir isso de modo frequente convivendo com essa etnia. Isso significa que através do conhecimento linguístico eles podem se proteger, se defender ou se curar através da manipulação de palavras na língua. Por exemplo, algumas pessoas conhecem processos de cura que podem ser efetivados através de ritos específicos e da pronúncia de determinadas palavras⁸. Desse modo a língua seria assim um remédio, para esse povo essa palavra é amplamente utilizada, não só para drogas que compramos em farmácias, mas principalmente para tudo aquilo que pode ajudar a protegê-los ou curá-los.

Existem alguns grupos entre os Kiriri que praticam um ritual chamado concentração no qual eles aprendem um conjunto de aspectos com a mata. É comum dizermos que alguns indígenas aprendem na mata e na relação com os seres que ali habitam, mas nesse caso quero dar uma ênfase que a própria mata do território Kiriri se constitui como uma agência capaz de ensinar saberes ancestrais. De acordo com Célio, uma liderança que faz parte de um desses grupos ele me contou que ficam fumando o paú (cachimbo Kiriri), e ficam sentados em um local na serra concentrados ouvindo os sons da natureza, como o canto dos pássaros, o balançar das folhas, o vento, etc. e nesse processo eles aprendem um conjunto de elementos, dentre eles sua própria língua.

Alguns deles buscam aprender com os mais velhos. Porém, alguns anciões insistem que eles devem aprender no ritual. José Hamilton, contou-me que o toré é como uma escola e os encantados são os professores e que por isso os anciões os mandam

⁸ Não saberia descrever melhor, porque tais processos são secretos

aprenderem com suas entidades sagradas. Ao conversar sobre isso com Célio (liderança) ele me disse que as palavras que os mais velhos conhecem são as mesmas dos encantados, só muda o sotaque.

Ao dialogar com esses dois índios podemos perceber que ao aprenderem a língua com os encantados eles também aprendem distintos modos de uso dessa língua. O conhecimento linguístico não é algo que tem por finalidade apenas a comunicação, mas também efetivar uma relação com suas entidades sagradas, promover processos de cura e proteção, ensinar sua cultura para as próximas gerações no ambiente escolar, fortalecer seus rituais e expressar sua identidade.

Sendo assim, como poderíamos dizer que ela está morta? Pensar na vitalidade da sua língua ou na sua morte é necessariamente pensar também as próprias concepções de vida e morte e como isso condiciona a percepção da vida e morte de uma língua.

A morte é um fenômeno que varia de acordo com as sociedades, não necessariamente o que significa morte para nossa sociedade é correspondente ao que significa morte para outros povos. Para os Kiriri, muitos dos seus antepassados nunca morreram, boa parte deles encantou-se. Não podemos dizer que isso não aconteceu, ou tratar como mentira. É necessário assumir aqui que houve uma mudança no modo de viver a temporalidade. O encantado não vive como um índio que nunca passou pelo fenômeno de encantar-se, mas também não está morto. Ele assume outra relação com o tempo e passa a viver no território Kiriri de outra forma, sob outras condições e possibilidades de estar no mundo e influencia-lo.

Fenômeno semelhante acontece com a língua Kiriri. Para esses índios, ela não morreu, como poderiam afirmar muitos linguistas, já que na epistemologia científica a temporalidade está dada (dentre outros aspectos) a partir de uma concepção de vida e morte. Tudo que não está vivo, está morto e vice-versa, sendo assim as línguas só podem assumir essas duas categorias temporais, se faladas cotidianamente estão vivas e se não, estão mortas. Quero propor aqui outra alternativa. Nem toda língua que não está viva, está morta e vice-versa. Acredito que a forma como um povo vive está ligado a um tempo e nisso reside a vitalidade da sua língua.

A língua Kiriri tem tanta vitalidade quanto um encantado. Apesar de não ser falada cotidianamente, essa língua não está morta, ela faz parte de um processo de temporalidade diferente. Assim, ela não estaria nem viva e nem morta, mas sim, possuindo outra vitalidade, ela está em processo de fortalecimento.

É importante dizer que toda essa crítica ao conceito de língua morta não é oriunda dos cientistas, mas sim da percepção indígena sobre sua própria língua. Enquanto cientistas não estamos copiando o conhecimento dos povos que estudamos, estamos antes aprendendo com ele. Acredito que aprender com nossos interlocutores é algo inevitável nesses processos se estivermos abertos a isso. Quero chamar a atenção para o fato de que uma etnografia deve conter não apenas o que as pessoas falam em seus termos, mas principalmente o que podemos aprender para repensar nosso próprio ponto de vista e é justamente nesse ponto que o fazer antropológico e a escrita etnográfica possuem sua continuidade um no outro.

Referências bibliográficas:

ABRANLIN. Língua indígenas: Revitalização e Retomada (1h51m30s). Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=SKZ-auc7noQ&feature=youtu.be>> Acesso em 29 de junho de 2020.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado**. Salvador :EDUFBA. 1972.

BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó**.127f.2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) Centro de Estudos Afro-orientais, Universidade Federal da Bahia.2017a.

CARDOSO, Gabriel. **“Um pra você, muitos pra gente”:** situação política e **distintividade intra-étnica no povo Kiriri**. 2018. 120f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Povos da Megadiversidade. **Revista Piauí**, Piauí, n.148, p.36-40.2019. Disponível em < <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/>> Acesso em 4 de maio de 2020.

CARVALHO, Maria Rosário. A Identidade dos Povos do Nordeste. 1984. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1982/anuario82_mariadecarvalho.pdf> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

COELHO, Mauro. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. **Revista Campos**, Campo Grande. v. 7, n. 1, p.117-134, 2006. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/5444>> Acesso em 16 de fevereiro de 2019.

COSTA, Francisco Vanderlei . **Revitalização e ensino de língua indígena: interação entre sociedade e gramática**. 354f. 2013 Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2013.

DANTAS, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto; Carvalho, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p.431-456.

DURAZZO, Leandro. Cosmopolíticas Tuxá: conhecimento, ritual e educação a partir da autodemarcação de dzorobabé. 392f. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabeleceu seu objeto**. 1 ed, São Paulo: Editora Vozes, 2013.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas indígenas ameaçadas : pesquisa e teorias linguísticas para revitalização. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2004. Disponível em: <<http://nupeligela.weebly.com/revitalizaccedilatildeo.html>> Acesso em 12 de dezembro de 2017.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. v. 5 . Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

MAIA, Marcos. A revitalização de línguas indígenas e seu desafio para a educação intercultural bilíngue. **Tellus**, v.6, n. 11, p. 61-76, 2006. Disponível em

<<http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/105/0>> Acesso em 29 de junho de 2020

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877[1699].

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942[1698].

MELLO, Sebastião. Diretório dos Índios. Disponível em <https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm> Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

MENESES, Maria; SANTOS, Boaventura(org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedia. 2009

MORAES, Vanessa. **A construção da escola indígena Kiriri**. .2018. 114f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

NASCIMENTO, Marco. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri**. 314f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

NASCIMENTO, Rita; OLIVEIRA, Luiz. Roteiro para *uma* educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e nacional. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781. 2012.

NANTES, Bernardo de. **Katecismo indico da língua kariris**. Material microfilmado. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1709.

POMPA, Maria. **Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial**.461f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

REESINK, Edwin. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste. In: **Universitas**, Salvador, v. 32, n. 1,p. 121-137,1983. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/indio-ou-caboclo-notas-sobre-identidade-etnica-dos-indios-no-nordeste>> Acesso em 2 de maio de 2019.

SANTOS,Gredson. Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado: políticas de redução da diversidade linguística no Brasil. **Macabeá - Revista Eletrônica do Netlli**. Salvador,v. 8,n. 2,p.237-254,2019. Disponível em <<http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/1951>> Acesso em 29 de junho de 2020

SILVA, Carlos. A implementação da política de educação para povos indígenas da Bahia.98f. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SOUZA,Pedro; LOBO, Tânia.Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVII. **Revista a cor das letras**, v. 17, n. 1,p.46-59,2016. Disponível em <<http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasleytras/article/view/1445>> Acesso 16 de fevereiro de 2019.

UNESCO. UNESCO Atlas of the World’s Languages in Danger. Disponível em <<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/>> Acesso em 29 de junho de 2020.