



Grupo de Estudos em Análise de Discurso e Ensino de Línguas

**“Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo[...]”<sup>1</sup>: dos espectros de passados rememorados surgem possibilidades de existir**

*“Eu moro na cidade  
Esta cidade também é nossa aldeia,  
Não apagamos nossa cultura ancestral,  
Vem homem branco, vamos dançar nosso ritual.*

*Nasci na Uka sagrada,  
Na mata por tempos vivi,  
Na terra dos povos indígenas,  
Sou Wayna, filha da mãe Aracy.*

*Minha casa era feita de palha,  
Simples, na aldeia cresci  
Na lembrança que trago agora,  
De um lugar que eu nunca esqueci.*

*Meu canto era bem diferente,  
Cantava na língua Tupi,  
Hoje, meu canto guerreiro,  
Se une aos Kambeba, aos Tembê, aos Guarani”* Márcia Kambeba<sup>2</sup>.

Os sujeitos estão inseridos no mundo e, para tanto, desenvolvem diferentes maneiras de se relacionar com ele. Por meio das linguagens<sup>3</sup>, conseguimos desenvolver diferentes formas de conexão que nos permitem dizer: sou isso, sou aquilo. É nas linguagens e com elas que os sujeitos se fazem presentes, rememoram passados e projetam futuros que se constroem em meio a possibilidades que os próprios sujeitos criam para estabelecer amostras de suas possíveis humanidades. Para além do indivíduo cartesiano (RAJAGOPALAN, 1998) e de suas formas de enxergar o mundo, as linguagens permitem conexões com seres vivos em geral, como afirma Baniwa (2017, p. 296):

<sup>1</sup> Krenak (2020, p. 31).

<sup>2</sup> Márcia Kambeba é indígena do povo Omágua/Kambeba no Alto Solimões, Amazonas. É mestra em Geografia, Poeta, cantora, compositora, fotógrafa e ativista pela causa indígena. Texto e informações biográficas disponíveis em: <https://livrocafe.com/2020/07/15/5-poemas-de-marcia-wayna-kambeba/#:~:text=Sil%C3%AAncio%20Guerreiro%20No%20territ%C3%B3rio%20ind%C3%ADgena,O%20choro%20do%20nosso%20ch%C3%A3o>. Consultado em 28/07/2022.

<sup>3</sup> Usaremos o termo no plural na tentativa de evitar a clássica dicotomia “língua e linguagem”, tendo em vista que povos outros, para além dos europeus, não fazem distinção entre esses termos. Um exemplo são os Baniwa sob a égide de Baniwa (2017).

A linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres humanos se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também as distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa, de modo algum, hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que, para eles, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma ineficiência de comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. Mas essa comunicação com o universo não é exclusividade dos pajés. Todos os humanos, segundo as cosmologias indígenas, devem permanentemente manter essa comunicação. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental. (BANIWA, 2017, p. 296).

De acordo com a abordagem linguística preconizada por Baniwa, advinda de seu conhecimento de mundo que tem relação com a compreensão que seu povo desenvolveu, as pessoas, assim como os outros seres vivos, estão em uma inter-relação, cuja força de ligadura entre os diferentes seres se dá por meio da linguagem, “uma vez que, para eles [para os Baniwa], a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico” e, nesse sentido, a comunicação, que não se trata meramente de uma passagem de traços linguísticos de um ser a outro, é a força motriz de possibilidades de existência em meios cosmologicamente constituídos. Nesse sentido, as linguagens indígenas seriam produções de sujeitas e de sujeitos que possibilitam a própria existência.

Para Krenak, outro importante intelectual indígena, a construção do etnônimo “Krenak” é a impossibilidade de se pensar homens e natureza como polos distintos de realidades, sendo, portanto, faces de vidas Krenak, resultantes de construções paulatinas de existências erigidas pelas ancestralidades:

[...] o nome Krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, kre, que significa cabeça, a outra, nak, que significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra.” (KRENAK, 2020, p. 48).

A constituição do etnônimo Krenak insere a visão de que o povo de mesmo nome é a união entre humanos e terra e entre terra e humanos, em que, a nosso ver, a explicação dada por Krenak é uma questão didática para mostrar a não indígenas que, na realidade, as dicotomias que eles construíram ao longo do tempo para interpretar as realidades se mostram inexistentes entre os Krenak. Assim, o autor continua: “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que

isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2020, p. 49). Nessa passagem, podemos observar que a proposta do autor no tocante ao que se entende por humanidade é diferente da preconizada pela Modernidade que, dentre outras questões, promoveu a diferença entre humanos e natureza, culminando na máxima ocidental de que os humanos não são parte da natureza e, por isso, podem dominá-la por meio de práticas científicas (SOUZA, 2022), promovendo, no campo da linguagem, a perspectiva de que as oralidades, por exemplo, poderiam ser retratadas por modelos específicos de escrita, impedindo a prospecção de maneiras outras de comportamentos linguísticos. (DERRIDA, 1995).

Em relação à escrita, Pesca; Fernandes; Kayapó (2020) de maneira ensaística, sobretudo, inserem um debate importante no tocante ao que podemos compreender pelo o que os autores chamam de “escrita indígena” como uma ação político-linguística de se perceber que a produção escrita por indígenas advém de uma relação intrínseca entre diferentes vozes e o eu; assim, “o conceito de autoria ao se pensar no papel da escrita indígena revela sua dualidade” (PESCA; FERNANDES; KAYAPÓ, 2020, p. 189). Diferentemente da escrita ocidental, discutida por Derrida (1995), que preconiza um “eu” que leva a uma autoria centrada no “fonocentrismo” que se remete, na perspectiva derridiana, a uma passividade da linguagem - mais necessariamente da escrita - ao som, à phoné, a escrita indígena discutida por Pesca; Fernandes; Kayapó seria uma possibilidade de se pensar a multiplicidade do sujeito indígena que o autores discutem que não é único, não é só, igualmente ao que Purumã Shanenawa (2022) destaca ao afirmar que não consegue falar de seu povo sem falar de si (SHANENAWA, 2022, p. 18).

A linguagem indígena, cuja escrita é meramente um resultado, se constrói em meio de possibilidades não preconizadas pela “episteme” que “ao mesmo tempo foi criada pela ciência e filosofia ocidentais” (DERRIDA, 1995, p. 230). Aparentemente, o texto de Pesca; Fernando; Kayapó poderia nos levar a pensar que eles estavam propondo uma escrita indígena, no nível mais essencialista da proposta, como se houvesse uma escrita peculiar indígena. Se essa fosse a intenção, veríamos um problema, tendo em vista que o próprio termo indígena é genérico e que, de alguma forma, homogeneiza a diversidade de produção de saberes comuns a diferentes povos; contudo, não é isso. Esses autores estão propondo uma reflexão, o que se configura em olhar para a escrita como um problema e que poderíamos relacionar à ideia de “negociação” proposto por Bhabha (1998), que impediria os autores e, até mesmo nós que estamos refletindo sobre a questão, de desenvolvermos uma dicotomia do tipo escrita indígena x escrita não indígena. A questão não é essa, mas também não é o contrário, porque o contrário levaria, também, a outras formas de oposição, tais como indígena x não indígena, fala x escrita, língua x linguagem, homem x animal etc.:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, nas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um e nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. (BHABHA, 1998, p. 51).

Nessa abordagem proposta por Bhabha, compreenderíamos que o “ser indígena” é uma criação discursiva para atender a diferentes necessidades político-ideológicas que se inter-relacionam ao ser múltiplo, o que está entre as oposições, no entre-lugar:

Quando falo de *negociação* em lugar de *negação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da ideologia revela a “contradição materialista real” que a História encarna. Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a negociação de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política. (BHABHA, 1998, p. 51).

Embora Bhabha não desconsidere a importância política dos movimentos de lutas por direitos “não gostaria de que minha noção de negociação fosse confundida com alguma noção sindicalista de reformismo” (BHABHA, 1998, p. 52), o autor entende que a máxima dicotômica para se chegar a uma transcendência por meio da relação dialética não prevê a existência de seres plurais, híbridos, mas, sim, a existência de uma pureza fruto do esfacelamento das oposições. Essa pureza seria o mundo das ideias platônico? (PLATÃO [Séc. IV a.C.], 2019), pensemos, a priori, que sim.

Na mesma direção de Baniwa e Krenak, Shanenawa (2020), ao analisar usos linguísticos na aldeia Morada Nova do povo Shanenawa, discute a importância de se olhar para as comunidades habitadas por povos indígenas a partir de espaços produtores de saberes outros, o que viabiliza a possibilidade de se formar pesquisadores indígenas para atender às diferentes necessidades emanadas por sujeitos indígenas. No tocante aos estudos linguísticos, Shanenawa não vê outra saída para a valorização de sua língua, que ele chama de Nuke Tsãy, e de outros saberes de seu povo se não for pela compreensão que os Shanenawa tem de si atualmente:

Começo o meu texto fazendo referência ao título desta dissertação, em que há a seguinte frase, muito comum nas falas dos anciãos Shanenawa: “os novos não falam a Nuke Tsãy, querem ser não indígenas”. O que, até certo ponto,

essa frase quer dizer? Entendo que há uma preocupação, talvez, fruto de um conflito de gerações nas comunidades Shanenawa, que nos possibilita pensar “o que é ser Shanenawa nos dias de hoje?”. Além disso, a frase em destaque no título deste trabalho reflete uma total inter-relação entre a língua que “se fala” e o que é “ser Shanenawa”; há uma forte conjunção entre língua e povo, que nos possibilita pensar que os Shanenawa, de início, já não veem separação entre língua(gem) e sujeito. (SHANENAWA, 2022, p. 11).

Shanenawa aponta a necessidade de não se dicotomizar língua e linguagem, tendo em vista que o seu povo não vê qualquer separação entre essas categorias: “há uma forte conjunção entre língua e povo, que nos possibilita pensar que os Shanenawa, de início, já não veem separação entre língua(gem) e sujeito”. Além disso, a preocupação de Shanenawa se coaduna com a questão levantada por Kambeba no poema que abriu este texto, quando a autora exclama: “Eu moro na cidade / Esta cidade também é nossa aldeia”, tendo em vista que esses sujeitos por não se enquadrarem no exotismo que paira sobre os povos indígenas brasileiros são acusados de não serem indígenas e, por conseguinte, por morarem em cidades - portanto estudarem, se formarem em escolas não indígenas - e serem falantes de português<sup>4</sup>, também são acusados de não mais viver de acordo com as culturas ancestrais e de não falarem mais a língua de seu povo.

Para além dos enfrentamentos dessas acusações, indígenas como Shanenawa e Kambeba, como afirma Krenak no trecho do título deste ensaio “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo[...]”, passam por processos diários de reinvenção do que chamam de suas culturas e, conseqüentemente, de suas línguas, cuja compreensão mais atual no campo das produções linguísticas indígenas, a nível internacional, está em se pensar processos de revitalização linguística permeada por iniciativas internacionais que, nada mais, são a conjunção de iniciativas locais que acontecem ao longo dos anos, à medida que os povos indígenas veem necessidade em desenvolver ações de salvaguardas linguísticas, como afirma Shanenawa:

Penso que este trabalho [sua dissertação de mestrado] se pauta, em partes, na tentativa de se refletir sobre o que os anciãos Shanenawa estão produzindo em suas falas, no tocante a línguas específicas, que têm relação com o que vejo, em minha militância como presidente da OPIAC e de outros movimentos indígenas, que há uma procura incessante, subsidiada por trabalhos de linguistas não indígenas (CÂNDIDO, 2004) e agora por linguistas indígenas também (KAXINAWÁ, 2015), por soluções com base na proposta de se “salvaguardar as línguas indígenas e as culturas indígenas”, principalmente se se levar em consideração que este estudo é parte de ações maiores que vêm sendo desenvolvidas a nível mundial como a **Década Internacional das Línguas Indígenas** (grifo nosso). Assim, penso que seja fundamental,

---

<sup>4</sup> Em Shanenawa (2022), o autor informa que morou alguns anos na cidade de Rio Branco/AC, vivendo atualmente na aldeia Morada Nova, povo Shanenawa, no município de Feijó/AC.

sobretudo a mim que sou indígena Shanenawa, compreender o que de fato a máxima "salvaguardar línguas e culturas indígenas" podem querer dizer e se faz sentido para mim e para meu povo. (SHANENAWA, 2022, p. 11).

Shanenawa faz menção às iniciativas da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura/Unesco em proclamar o ano de 2019 como "O Ano Internacional das Línguas Indígenas" com a finalidade de conscientizar sobre o desaparecimento das línguas indígenas e projetar ações que discutam a conservação, a revitalização e o fomento dessas línguas. Além disso, a Unesco promulgou o ano de 2022 como o início da chamada Década Internacional das Línguas Indígenas que tem como um dos principais objetivos catalogar, descrever, analisar e, sobretudo, visibilizar diferentes ações para impedir o avanço do que é chamado de *morte de línguas*, se pensarmos o termo em itálico a partir da reflexão proposta por Crystal (2000).

Nesse sentido, Shanenawa chama a atenção do leitor para destacar o seu trabalho, que é uma dissertação de mestrado, como resultado de iniciativas promovidas pelos próprios Shanenawa em refletir sobre os usos linguísticos em suas comunidades e, dessa forma, promover reflexões diversas na comunidade para a importância de se pensar a língua Nuke Tsãy e outras línguas, além do português que são faladas em territórios Shanenawa. De qualquer forma, e talvez a questão levantada por Shanenawa não vá ao encontro, diretamente, do que propõe a Década Internacional das Línguas Indígenas, pois, pelo menos no Brasil, a pauta concernente está em se discutir as línguas indígenas, mas, a partir de um viés de que elas são produções independentes dos sujeitos que as falam.

Ou seja, de um lado se tem a língua e de outro lado se tem o sujeito. Na perspectiva de Crystal (2000), as sociedades, muito preocupadas com problemas ambientais, esquecem-se de discutir o "problema linguístico". De acordo com a proposta do autor, assim como a sociedade discute o desmatamento de matas florestais, também deveria se discutir o avanço das "perdas das línguas". Aparentemente, essa discussão apresentada por Crystal deveria se configurar como uma das principais ações das humanidades, conquanto, a nosso ver, não fossem alguns problemas possíveis diante dos estudos que permeia a área de políticas linguísticas e, sobretudo, a partir de um olhar dos estudos linguísticos em uma abordagem crítica: o que a Década Internacional das Línguas Indígenas e, por conseguinte, Crystal estão chamando de língua? Existe língua sem os sujeitos que a fala? Se temos muitas nações indígenas pelo mundo, como podemos afirmar que as línguas de alguns desses povos "morreram"? Participando de várias reuniões e eventos advindos de grupos de trabalhos para se discutir ações de revitalização linguística no Brasil, é perceptível a necessidade que se tem em resgatar um passado linguístico que se rememora por meio das diferentes formas de pertencimento criadas por povos indígenas na atualidade.

Dessa forma, temos, nesses espaços de discussão, altamente especializados e encabeçados por pesquisadores indígenas - o que é inédito no Brasil - reflexões que, embora, muitas vezes venham da perspectiva do pesquisador não indígena - de que as línguas estão morrendo - se pautam nas vontades contemporâneas de se retomar a própria discussão internamente, tendo em vista diferentes realidades criadas pelo passado e pela atualidade que devastam sujeitos e os coloca em zonas de impedimento de realização de suas diferentes existências. Resultante dessas reflexões, surgiram grupos de trabalho para se pensar o que atualmente está se chamando de “português indígena” e “línguas de sinais indígenas” que são, a nível de nossa interpretação, resultados de atravessamentos linguísticos (SOUZA, 2022)<sup>5</sup> outorgados pela colonização e por modelos de educação baseados na colonialidade.

Em Souza (2017 e 2018), o autor chama a atenção para os sujeitos Jaminawa, mais particularmente para o grupo situado na cidade de Boca do Acre/AM, no tocante às misturas linguísticas que apresentam ao falarem a sua língua materna. Essas misturas aparecem, inclusive, em seus mitos fundadores<sup>6</sup>. Nessa situação, os Jaminawa, assim como os Shanenawa apresentados em Shanenawa (2022) são exemplos de comunidades indígenas que rememoram as suas ancestralidades fazendo inter-relações linguísticas e produzindo-as, da mesma forma que produzem, constantemente, diferentes saberes que coadunam conhecimentos tradicionais com conhecimentos oriundos do contato com outros povos. Em pesquisas linguísticas tradicionais, a nível de uma perspectiva estruturalista como a abordada por Crystal (2000), os Jaminawa e os Shanenawa seriam exemplos de povos que, em alguns anos, não fariam mais suas línguas ancestrais e, por isso, deveriam organizar esforços para que suas línguas não fossem “perdidas”. Quanto a essa questão, Shanenawa se pronuncia:

[...] e também uma forma de se pensar as características de usos do português, que, como já visto, é uma língua em forte uso na aldeia em tela [aldeia Morada Nova] e que, ainda, pouco sabemos as suas características em contextos Shanenawa. Entendo que esta dissertação pode ser uma das fontes que pode suscitar - e deve suscitar - novas investigações para se refletir os usos linguísticos em comunidades Shanenawa. Posso afirmar, nesse sentido, que uma visão tradicional de que as línguas morrem, e, por isso, precisam ser “renascidas” não faz muito sentido em Morada Nova, porque, atualmente, nós Shanenawa estamos mostrando quem nós somos de diferentes formas,

---

<sup>5</sup> Souza (2022) chama de atravessamentos linguísticos os resultados de ações humanas em usos linguísticos diversos que acarretam a produção de misturas, hibridismos linguísticos. O autor acrescenta que os atravessamentos linguísticos se configuram em usos de línguas em contextos multilinguísticos que não se explicam pelas simples interferências de línguas maternas sobre línguas alvo. Trata-se de situação de uso que atende plenamente às necessidades dos falantes, caracterizando-se como línguas misturadas, línguas híbridas e, portanto, línguas atravessadas.

<sup>6</sup> Em 2021, foi publicado o livro Nuku Tsaima Shidipawawu Yuwia Xixidawawu com a ajuda dos pesquisadores Jaminawa Shawadawa Xixinawa, Rauweya, Shemyu Wede, Weku Dawa, Inênawa, sob a organização de Shelton Lima de Souza. O livro é uma compilação dos mitos fundadores do povo com a narração dos sábios Jaminawa: Yuduei, Rikai, Shemewede, Wakeyube.

inclusive, em português. É por meio dessa língua e dos traços da Nuke Tsãy, que ainda persistem, que estamos pensando e refletindo sobre retomadas de estudos da língua Nuke Tsãy e que, portanto, estamos pensando possibilidades de construção de práticas de ensino de Nuke Tsãy (e por que não do português?) e formas de difundi-la entre os Shanenawa que não a conhecem. (SHANENAWA, 2022, p. 99).

Para o autor do excerto acima, na perspectiva Shanenawa, pelo menos na atualidade, pois o trabalho de Shanenawa é datado aos usos linguísticos a partir de sua pesquisa que se iniciou no ano de 2019, compreender que as línguas em seus contextos de uso em Morada Nova “se perderam/perdem” ou “morreram/morrem” é descaracterizar as possibilidades de existências criadas pelos Shanenawa por diferentes vieses históricos. Para Shanenawa, e por meio de Souza (2017 e 2018) entre os Jaminawa - pelo menos entre os que dialogam com o pesquisador, a situação é parecida - , entender que o português, simplesmente, desloca a língua materna é uma visão simplista que tenta, de alguma forma, impedir as possibilidades de indígenas construírem realidades outras em contextos travados por situações de contato. Além disso, pensar “formas de ser índio em português” (MAHER, 2008) não impede que se estabeleça conexões entre o vivido e o não mais vivido que está se reinventando. Será que, pelas colocações dos autores indígenas citados neste trabalho, ainda cabe se pensar em indígenas puros e, por conseguinte, em línguas indígenas puras? Será que Kambeba, Krenak, os Jaminawa e Shanenawa não estão chamando a atenção de nós não indígenas para o fator pertencimento por meio de realidades que insistiram em se fazer diante deles e, por isso, eles tiveram de se reinventar para “resistirem” (KRENAK, 2020) mais de 500 anos?

Perguntas que reverberam a partir das vozes de autoras e autores indígenas presentes neste e em outros textos, nos sugerem outras formas de sentir, ouvir, cheirar, falar. Pois como nos ensina Pennycook (2018), levar a sério as questões de línguas e conhecimentos indígenas não é lutar por “renascimento da linguagem” tratando-as como sistemas representacionais, mas dar a devida importância às formas indígenas de conhecer. De modo, a imaginar, a experienciar com o corpo nossas relações com o lugar, com os seres, com os objetos de maneira respeitosa e descentrada.

Uma possibilidade de corporalizarmos formas indígenas de conhecer é nos permitirmos experienciar a vida a partir de outras lógicas, como as presentes nas mitologias indígenas. Percebendo a mitologia enquanto traduções de conhecimentos ancestrais, as quais se tramam pelos pontos de articulação

entre uma língua e outra (LÉVI-STRAUSS, 2008), o mito “Yaminawa”<sup>7</sup> número 41 da coleção organizada por Sáez, citada pelo mesmo pesquisador em Sáez (2002), nos permite sentir e perspectivar o conhecimento em relação às linguagens, de modo a não nos prendermos aos essencialismos de identidades fixas. Segundo a tradução do mito:

Os homens de uma aldeia foram de caça, e viraram onça. Foram todos, menos um. No mato, foram buscar jenipapo e se pintaram com ele; se pintaram de onça preta (que é o tigre de mão torta), onça pintada, onça vermelha, maracajá, em todas essas onças se transformaram. Foram então até a beira de um lago grande, e o cacique falou: "Agora que todo mundo se pintou, cada um de nós vai pular dentro d'água para ver se transformou mesmo" Aí foram pulando um por um e quando boiavam já saíam convertidos em onça.

Aí o cacique disse: "Nós já não vamos usar mais flecha para matar; vamos ver se sem flechas conseguimos matar as coisas". Saíram para o mato e caçaram só caça grande: anta, porquinho, veado, melhor que se tivessem caçado com flecha. No papiri já tinham começado a moquear as carnes, e o chefe disse a todos: "Nós já nos transformamos; mas não é para contar nada para as mulheres". Voltaram para a aldeia sem que lá soubessem nada, cada um com seu panirão de caça. As mulheres tinham feito mingau de milho, caiçuma, macaxeira cozida; e, segundo tinham acertado com o chefe, cada um pegou a sua mulher e a levou para um canto. Um deles convidou a mulher a tomar banho e ela foi com o pote para pegar água.

Depois que tomaram banho, ela meteu o pote na cacimba, e o pote borbulhava, enquanto ele subia a terra, virava onça e começava a rugir: "grrrrrrrrr..." Ela o viu assim e gritou: foi tão grande o susto que até quebrou o pote. O homem riu: "Mulher, não é mais como era não, agora somos onças e vamos viver dentro d'água".

Outro foi com sua mulher a caçar, e achou uma vara de queixada, comendo paxiubinha: "tatatatata..."; aí ele encostou numa árvore arco e flecha, e a mulher lhe perguntou "O que é isso? Com quê tu vais matar queixada?" "Sossega, mulher: te atrepa nessa árvore e não corre, me espera aqui". A mulher subiu na árvore e ouviu onça rugindo pegando um porquinho, dois, mas quando acalmou o barulho foi-se embora, e o marido a chamou e ela não estava mais, ela já estava em casa e contou para todo mundo que o marido uma onça tinha comido, aí todos piscaram uns para os outros porque sabiam o que tinha acontecido realmente.

Outro falou para a mulher: "Mulher, vamos embora tomar banho" e lá no igarapé ele começou a namorá-la. "Fecha os olhos" disse o marido, e a mulher fechou. "Abre os olhos" e abriu e ele já estava feito onça; ela deu grito, começou a tremer e a perguntar que aconteceu. E ele disse "Já não é mais como era não. Agora nós todos somos assim" Aí os dois foram na casa do vizinho, que era o único que não tinha ido com os outros no mato, e ainda era homem. Aí junto da casa dele tinha uma samaúma, e tinha nele o lagartão, Seda. Aí o homem-onça falou: "Oh merda, será que ninguém pode tirar daí esse lagartão?" "E quem pode subir? Mostra tu se podes ou não" "Só não olha pra mim, que se tu olhares vou cair" E o outro onça subiu à

---

<sup>7</sup> Além do etnônimo Jaminawa, utilizado pelo povo de mesmo nome no Brasil, há o Yaminawa, etnônimo mais conhecido entre os pesquisadores não indígenas e que tem relação gráfica com a língua espanhola. Mais informações sobre os etnônimos grafados com “J”, Jaminawa, e com Y, Yaminawa, consultar Souza (2017).

samaúma, derrubou o bicho, e desceu "Agora olha pra cá, parceiro" E o outro ao vê-lo onça ficou com medo e querendo correr, mas não correu, e perguntou: "Que aconteceu contigo?" "Já não vamos mais ser parceiros, nós viramos onça e vamos viver dentro d'água [...]" (SÁEZ, 2002, p. 48)

Nesse mito, os Yaminawa homens transformam-se em onças com exceção de um deles, e passam a viver em uma aldeia nas profundezas das águas. O que reverte nossa lógica egocêntrica de pensarmos as transformações como apagamento da cultura-língua, pois o Mito Yaminawa 41 nos permite imaginar que em vez de internar a outra sociedade para manter estabilidade, a sociedade Yaminawa também é capaz do movimento contrário, alter, de lançar-se ao exterior (SÁEZ, 2002). Nessa alteridade, transformar-se em pessoas-onças potencializa relações outras junto à reexistência de suas ancestralidades que a concepção de perda/morte de supostas identidades fixas marcadas por uma língua idealizada não refletiria a compreensão de sujeito caracterizado por esse povo.

Não seria esse processo de reinvenção paulatina que deu lugar a um novo "ordenamento linguístico-cultural"? Poderíamos denominar este novo "ordenamento linguístico-cultural" o terceiro espaço (KRAMSCH, 1993 *apud* PIÑEIRO; GUILLÉN; VEZ, 2010,) de interação? Piñeiro; Guillén; Vez (2010, p. 177) apontam para a compreensão de que "as situações de comunicação entre culturas não tem lugar dentro do marco de percepções próprio de algumas das culturas que se veem implicadas"<sup>8</sup>, mas ocorre, segundo os autores, em um espaço entre elas em que emerge um novo tipo de cultura híbrida.

Nesta mesma perspectiva, discutem Welp; García (2022) ao abordar sobre as práticas de translinguagem. Para essas autoras, as práticas de linguagem de indivíduos bilíngues, como os aqui já apresentados, não se relacionam ou não fazem sentido a partir de uma noção monolítica de língua. Na mesma direção, García (2019) *apud* Welp; García (2022) afirma que:

[...] a divisão, ou separação das línguas de um indivíduo bilíngue é uma construção social empreendida por potências ocidentais, uma herança histórica e cultural imposta pelas escolas idealizadas pelas classes dominantes, que têm por finalidade consolidar o poder e criar indivíduos governáveis, sujeitos a normas e costumes imperialistas e colonizadores. (WELP; GARCIA, 2022, p. 51).

Assim, pensar a multiplicidade do sujeito, conforme apontam Krenak (2022) e Pesca; Fernandes; Kayapó (2020), e as inter-relações linguísticas, de acordo com Shanenawa (2022), é fazer o movimento da translinguagem, que traduz as complexas práticas linguísticas "as quais carregam aspectos corporais e

---

<sup>8</sup> Las situaciones de comunicación entre culturas no tienen lugar dentro del marco de percepciones propio de alguna de las culturas que se ven implicadas (Tradução Nossa).

vivenciais e expressam diferentes contextos sociais e semióticos, transformando-os em recursos móveis dinâmicos para se adaptarem a situações sociolinguísticas globais e locais (GARCIA, 2019 *apud* WELP; GARCIA, 2022, p. 51).

Evidentemente, não se espera com esse texto esgotar ou explicar todos os movimentos pelos quais ocorrem e se desenvolvem essa multiplicidade de inter-relações linguísticas que vem sendo organizadas pelos diferentes falantes em um movimento cada vez mais translingues, mas suscitar uma reflexão sobre como os povos originários vêm, ao longo dos 500 anos, resistindo, existindo em um processo de intensa RE-Existência, termo adotado por Walsh (2013) a partir da discussão de Achinte ([2000] 2017), como prática insurgente que procuram romper com o colonialismo na busca de fazer possíveis outras maneiras de agir, de ser, de estar e de pensar, de existir, de sentir, de con-viver e viver-com (WALSH, 2013, p. 19).

Portanto, ao considerarmos o contexto brasileiro, agir em prol de um melhor entendimento sobre como as linguagens se desenvolvem em um país tão multicultural e multilíngue como o Brasil é de suma relevância política, econômica, cultural e social no que tange ao reconhecimento das línguas dos falantes, – aqui, especificamente, dos povos originários – das suas culturas, dos seus costumes e crenças a fim de promover espaços para que esses diferentes usos linguísticos sejam, de fato, validados (KRAUSE-LEMKE, 2020). Cabe a todos nós, em sintonia com os pesquisadores citados neste texto, assumir a responsabilidade de pensarmos quem somos nós nesse processo para, enfim, dialogarmos com os “outros”, o “mundo” em condições de igualdade e de levantarmos a mesma questão, afinal, “es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (QUIJANO, 2005, p. 262) para passarmos a defender verdadeiramente um movimento decolonial de pensamento, de aprendizagem, de valores e costumes.

A nível de conclusão, por hora, ensejamos o debate que os povos indígenas vêm levantando, sobretudo erigido nos contextos de organizações indígenas em diferentes níveis e na Década Internacional das Línguas Indígenas para se construir ações que se direcionem a compreensão das línguas como produções de sujeitos que dialogam com as suas ancestralidades, entendendo as diferentes formas que essas ancestralidades se concretizam nas atualidades.

Shelton Lima de **SOUZA** (GEADEL/UFAC)<sup>9</sup>  
Maristela Alves de Souza **DINIZ** (GEADEL/UFAC)<sup>10</sup>  
Grassinete C. de A. **OLIVEIRA** (GEADEL/UFAC)<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4735-8531>; [shelton.souza@ufac.br](mailto:shelton.souza@ufac.br)

<sup>10</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9841-3847>; [maristela.diniz@ufac.br](mailto:maristela.diniz@ufac.br) (Líder do GEADEL atualmente)

<sup>11</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2765-8705>; [grassinete.albuquerque@ufac.br](mailto:grassinete.albuquerque@ufac.br)

Luciano Mendes **SARAIVA** (GEADEL/UFAC)<sup>12</sup>  
Paula Tatiana da **SILVA-ANTUNES** (GEADEL/UFAC)<sup>13</sup>  
Aline **KIELING** (GEADEL/UFAC)<sup>14</sup>  
Aquézia Maciel **GÓES**<sup>15</sup>

## REFERÊNCIAS

ALBÁN ACHINTE, A. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In: **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 443-468.

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. **Prácticas Creativas de Re-existencia: más allá del arte ...el mundo de lo sensible**. Buenos Aires: Del Signo, [2000] 2017.

BANIWA, G. J. S. L. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Revista de Educação Pública**, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>. Acesso em: 10 jul. 2021.

CRYSTAL, D. **Language death**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DERRIDA, J. **Escritura e diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

KRAUSE-LEMKE, Cibele. Translinguagem: uma abordagem dos estudos em contexto estrangeiro e brasileiro. **Trabalhos em Linguística Aplicada**. v. 59, n. 3. 2020, p. 2071-2101. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/pWQK3Q5r9bcNQfsnmrFkyGb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 31 jul. 2022.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011. (Mitológicas, 4).

MAHER, T. M. Sendo índio em português... In. SIGNORINI, I. **Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

PESCA, A. B.; FERNANDES, A. O.; KAYAPÓ, E. Por uma escrita indígena: eu ser, minha voz, minha autoria. *Revista Pindorama*, v. 11, n. 1 (2020), Jan./Jun. 2020.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, [séc. IV a.C.] 2019.

---

<sup>12</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7437-6340>; [luciano.saraiva@ufac.br](mailto:luciano.saraiva@ufac.br)

<sup>13</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7372-8153>; [paula.silva.pts@gmail.com](mailto:paula.silva.pts@gmail.com) (Vice-líder do GEADEL atualmente)

<sup>14</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre e Bolsista CAPES Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5993-5834>; [alinekjuliano@gmail.com](mailto:alinekjuliano@gmail.com)

<sup>15</sup> Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil. Centro de Educação, Letras e Artes (CELA); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3271-2171>; [aquesia.goes@ufac.br](mailto:aquesia.goes@ufac.br)

PENNYCOOK, Alastair. **Posthumanist applied linguistics**. First edition. London; New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2018.

PIÑEIRO, M. G; GUILLÉN, C. D.; VEZ, J. M. **Didáctica de las lenguas modernas. Competencia plurilingüe e intercultural**. Madrid: Editorial Síntesis, S. A. 2010.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RAJAGOPALAN, K. O conceito de identidade em linguística: é chegada a hora para uma reconsideração radical? Tradução de Almira Pisella. In. SIGNORINI, I. **Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

SÁEZ, Oscar Calavia. Nawa, Inawa. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 4, n. 1, p. 035–057, 2002.

SHANENAWA, E. C. G. “**Os novos não falam a Nuke Tsãy, querem ser não indígenas**”: usos linguísticos e possibilidades de (re)existências linguísticas do povo Shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa (Aldeia Morada Nova). Dissertação (Letras: Linguagem e Identidade). 109 p. Rio Branco: UFAC, 2022.

SOUZA, S. L. **Povo e língua Jaminawa (variedade de Kayapucá): da realidade social às formas linguísticas e às categorias Aspecto-temporal, Modo e Negação**. Tese (Linguística). 261 p. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

SOUZA, S. L. Aspectos (socio)linguísticos dos indígenas Jaminawa da aldeia Kayapucá: bilinguismo e educação. **The Specialist**, v. 39, n. 2, p. 1-12, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/esp/article/view/39867>. Acesso em 10/09/2019.

SOUZA, S. L. **Dialogando, desnormalizando e (re)existindo em espaços superdiversos: a escrita indígena em contexto universitário**, 2022. (no prelo).

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. Disponível em: <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Prácticas.pdf>. Acesso: 31 jul. 2022.

WELP, Anamaria; GARCIA, Ofelia. A Pedagogia translíngua e a elaboração de tarefas na formação integral do educando brasileiro. **Ilha do Desterro**, v. 75, n. 1 p. 47-64, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2022.e82165>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/82165/48273>. Acesso em: 29 de jul. 2022.