

Tradições orais e visuais dos povos originários da América Latina: experiências da comunidade Cabari (AM)

ANTÔNIO FERNANDES GÓES NETO¹

O Alto Rio Negro: um histórico de proibições

O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot² defendeu a ideia de que a construção da identidade ocidental sempre dependeu do que optou por chamar de nicho do selvagem, representado geralmente como um espaço mais próximo à natureza e oposto ao desenvolvimento dos Estados nacionais. Seria algo como “o império da natureza e o acanhamento da civilização”³, nas palavras de João Pacheco de Oliveira. Baseados geralmente em critérios consolidados em meados do século XIX sobre um suposto estágio evolutivo das civilizações, tal conjunto de documentos sobre os povos originários das Américas, sobretudo da região amazônica, pode ser hoje contestado por uma gama de conhecimentos oriundos de fontes distintas daquelas valorizadas, até então, pela antropologia humanista e colonial.

Para esclarecer essa reflexão, faz-se necessário um breve histórico da colonização do Maranhão e do Grão-Pará, e a apresentação, em seguida,

1. Bacharel em linguística e mestre em letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP); e membro do Centro Universitário de Investigações em Inovação, Reforma e Mudança Educacional (Ceumir) da Faculdade de Educação (FE) da mesma universidade.
2. Michel-Rolph Trouillot, *Transformações Globais: La Antropología y el Mundo Moderno*, trad. Cristóbal Gnecco, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2011.
3. João Pacheco de Oliveira, “Narrativas e imagens sobre Povos Indígenas e Amazônia: Uma Perspectiva Processual da Fronteira”, *Indiana*, n. 27, pp. 19-46, 2010, disponível em: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_27/IND_27_2010_19-46_Oliveira.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

da forma com que a região amazônica foi frequentemente imaginada, ou seja, como um nicho do selvagem, impedindo uma visão mais ampla da complexidade dos povos que ali vivem, por exemplo, os membros da comunidade Cabari, descrita em profundidade no decorrer deste artigo.

Durante o período colonial, Portugal possuía duas unidades administrativas no território que hoje corresponde ao Brasil: o estado do Brasil e o estado do Maranhão e Grão-Pará. Padre Luís Figueira e padre José de Anchieta – ambos jesuítas – descreveram, em suas gramáticas, distintas variantes da língua-geral falada por tupinambás, potiguaras, tremembés, tabajaras etc. na costa atlântica⁴. Ambas as descrições foram adotadas como instrumentos de catequese durante a colonização portuguesa de todo o território. No Maranhão e Grão-Pará, utilizou-se a gramática de Figueira enquanto na colônia do Brasil, a gramática de José Anchieta⁵.

Décadas depois, o padre João Felipe Bettendorff constatou que as gramáticas e vocabulários jesuítas já não serviam à evangelização, dado que a língua antes descrita não correspondia àquela que se falava naquele momento. Tal necessidade de uma gramática atualizada costuma ser reconhecida como um marco de separação entre as línguas tupinambá e a língua-geral amazônica, posteriormente chamada *yçegatú* e *yeral*. Esta se estendeu por um território amplo, chegando até a fronteira entre Brasil, Colômbia, Peru e Venezuela, por causa de matrimônios entre indígenas de diferentes etnias, que circulavam por essas regiões. Ademais das constantes migrações, os contatos conflituosos entre mercenários e etnias do noroeste amazônico também contribuíram para a expansão dessa língua. As missões jesuítas não foram, conseqüentemente, o único motivo da expansão da língua-geral amazônica, pois elas não se estenderam por toda a colônia do Maranhão e do Grão-Pará.

4. Uma língua-geral costuma ser aprendida como segunda língua, no intuito de que haja comunicação entre pessoas cujas primeiras línguas sejam diferentes. Em certa medida, o inglês e o mandarim são utilizados, em alguns contextos, como línguas-gerais, por exemplo.
5. Luís Figueira, *Arte de Grammatica da Língua Brasileira*, Lisboa, Miguel Delandino, 1687.
6. José de Anchieta, *Arte de Grammatica da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*, Coimbra, Martim, 1595.

Após a expulsão dos jesuítas no século XVIII, o despota ilustrado Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, consciente da existência de uma língua indígena mais falada que o português na região amazônica, proibiu o uso da língua-geral amazônica por meio de um decreto oficial chamado Diretório dos Índios (1757). Apesar de tal proibição, essa e muitas outras línguas seguiram sendo faladas ao longo dos séculos. Já no período posterior à Independência do Brasil, as instituições militares tornaram-se emergentes no país e o interesse por “civilizar” e introduzir os indígenas à sociedade nacional aumentava. Esse processo ocorria por meio de projetos de integração dessas populações aos exércitos utilizados em guerras fronteiriças, bem como pela contenção de revoltas populares, de modo a induzir cada vez mais o aprendizado da língua portuguesa.

No início do século XX, ao constatar que, mesmo após tais políticas de *portuguesamento*, nem todos os indígenas falavam português, se instalaram no país as missões salesianas, com autorização do Estado brasileiro. Seu trabalho consistiu em oferecer formação profissionalizante aos indígenas via alfabetização em português e introdução à indústria têxtil. Novamente, foi proibido o uso de todas as línguas indígenas, inclusive da língua-geral amazônica. Houve novos conflitos em meados do mesmo século, quando chegaram à região missões protestantes com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para línguas indígenas, em meio à ação dos internatos salesianos. Esse conjunto de missionários, em sua maioria desvinculado de projetos coloniais ou governamentais, também contribuiu para o que, talvez, seja possível chamar de uma nova fonte para o estudo das representações dos indígenas da Amazônia, referente às biografias missionárias, publicadas principalmente em língua inglesa, nas quais há relatos significativos sobre como esses agentes, relativamente recentes na região amazônica, reforçaram imagens consolidadas no século XIX.

Tal problemática das proibições missionárias se encontra em muitos relatos orais de lideranças do Alto Rio Negro, como no caso dos professores indígenas.

Fu morci em Assunção do rio Içana, sou baniwa de lá. Lá, os missionários proibiam as línguas e costumes na maioria das comunidades, introduzindo essa língua portuguesa no ensino.

A partir dos anos 1970, 1980, começaram a surgir lideranças pensando assim: "Poxa, mas como eles vêm de longe impor desse modo uma coisa que a gente não sabe?" O movimento indígena começou a discutir como a gente queria a escola. *O ponto básico que levou à mudança foi justamente a proibição das coisas que eram nossas, isso que nos fez mesmo procurar que a educação mudasse.* Mas até mudar, foi uma luta muito grande. Porque os padres resistiram e também tentaram mudar no momento em que começaram a perder nossa obediência. *Começaram a mudar, dizendo que entendiam a nossa situação e a dos internatos, que foram mesmo muito severos.* A gente pode ver assim: não é que eles vieram estragar a gente, vieram em boas intenções, mas fizeram com que a gente perdesse, tudo isso, *por causa da educação que proibida?*

O depoimento de Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa, professor e liderança indígena, traz, ao menos, três aspectos sociais e históricos sobre os processos de escolarização problematizados pelo movimento indígena do Alto Rio Negro, sobretudo em fins do século XX, a saber: as proibições de conhecimentos tradicionais transmitidos em categorias nativas, a posição da língua portuguesa e os deslocamentos de pessoas para dentro e fora das comunidades indígenas.

Embora o fluxo intenso de pessoas entre os povos indígenas já fosse recorrente na região amazônica, tendo em vista a diversidade linguística e cultural ali existente, a implantação das escolas bíblicas protestantes e dos internatos salesianos fez muitas famílias se mudarem, pelo fato de não aceitarem tais imposições. Também vale salientar neste artigo o indício de que houve movimentos de mudança, em ambos os lados: os indígenas passaram a não mais aceitar essas proibições, enquanto alguns

7. Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa apud Flora Dias Cabalzar (org.), *Educação Escolar Indígena do Rio Negro, 1998-2011: Relatos de Experiências e Lições Aprendidas*, São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, Instituto Socioambiental/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, p. 325 (grifos nossos).

missionários, por meio de certas concessões, tentaram modificar algumas práticas.

mas práticas. pode-se dizer que essa educação que proíbe, segundo as palavras de Tarcísio, decorrente da vinda de diferentes missões, tem raízes profundas na região mencionada, haja vista que as missões católicas foram, durante séculos, aplicadoras de políticas indigenistas⁸, durante e após a colonização portuguesa. São, conseqüentemente, ainda recentes as repercussões das escolhas das próprias comunidades indígenas a respeito de seus projetos de educação escolar indígena. Apesar dessa e de outras conquistas de autonomia por parte desses povos do território etnoeducacional do Alto Rio Negro, boa parte das missões fundadas em meados do século XX ainda estão presentes nessas mesmas comunidades indígenas, de modo a haver constantes negociações entre ambas as partes, sobre recursos materiais e financeiros, permanência das missões nas comunidades, atuação nos tempos e nas escolas indígenas etc.

Por meio de textos da legislação indigenista, tais como o Diretório dos Índios e o decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, não se pode dizer que houve mudanças radicais nas políticas educacionais do Brasil referentes aos indígenas até fins do século XX. Os agentes da educação escolar continuaram sendo missionários de diferentes ordens católicas, jesuítas, carmelitas, franciscanos e, sobretudo nos séculos coloniais, jesuítas, o que implica pensar, de modo geral, no uso instrumental das escolas, com vistas à conversão religiosa. Ainda conforme José Oscar Beozzo, "catequese" e "civilização" são duas palavras-chave para a compreensão de tais políticas indigenistas:

Na documentação dos séculos XVI e XVII, o índio é antes de tudo o "gentio", que se contrapõe a "cristão", e o principal agente da empresa de "redução" do gentio à fé e à vassalagem do Rei é o missionário. Para o século XIX o agente o "selvagem", que se contrapõe ao "civilizado", e por isso, ainda que te empregado possa ser o missionário, sua tarefa é mais civilizatória do que

8. José Oscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1983 (Missão Alberta, 7).

evangelizadora. Trata-se mais de integrar o índio à vida social pela instrução, tornando-o economicamente produtivo na lavoura, do que à vida da Igreja, pela catequese. Sem haver ainda dissociação como no projeto de Rondon, que contrapõe civilização e catequese [...]».

Tendo em vista tais políticas indigenistas de catequese e civilização ao longo dos séculos, muitas comunidades indígenas trazem, em seu histórico de fundação, a memória de missões:

[...] Segundo os sábios da comunidade de Assunção do rio Içana, ela foi fundada no ano de 1951 pelo Pe. José Leão Schneider, de modo que em 1914 o Pe. Giovanni Bálzola, salesiano, já havia feito o reconhecimento da região. Nesse período o povo Baniwa se dividiu em católicos e evangélicos, principalmente com a chegada de uma missionária norte-americana Sr.ª Sophie Muller da Missão Novas Tribos, que até hoje perdura em algumas comunidades indígenas. Os sábios anciões acreditam na fé evangélica e acabam não permitindo que a nova geração conheça sua cultura. No tempo passado as famílias moravam nas malocas. Hoje possuem suas casas particulares onde vivem e educam seus filhos sem ninguém perturbar a vida, mas estão revitalizando sua cultura, que nos últimos tempos estava quase ignorada, porém viva nos mais velhos»¹⁰.

Pode-se considerar que a educação escolar esteve relacionada, por séculos, à transmissão de conhecimentos não indígenas para os indígenas de modo verticalizado. Em alguns casos, nos quais a escola esteve articulada às traduções protestantes, houve, segundo algumas lideranças tradicionais, o uso da língua indígena em detrimento de outros conhecimentos e linguagens, como as danças e pinturas corporais, por meio da alfabetização guiada para a tradução bíblica. Na obra *Grace in a Green Hell*¹¹, de Homer Myers, e na pesquisa de Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel¹²,

por exemplo, há relatos sobre as experiências com a formação de instituições bíblicas e escolas no médio e baixo rio Içana, cujo principal protagonista foi James, mais conhecido como pastor Jaime entre os indígenas. Foi criada posteriormente a escola municipal da comunidade Boa Vista, na fundada posteriormente a escola municipal da comunidade Boa Vista, na foz do rio Içana, cujo nome se deu em sua homenagem (Escola Municipal Indígena Pastor Jaime).

De acordo com a biografia escrita por Myers, as primeiras instituições de ensino a incentivar o uso de línguas indígenas no rio Içana, em oposição às práticas salesianas, foram a escola bíblica de Jandu-Cachoeira, fundada pelo então pastor Jaime em meados da década de 1970 e, em seguida, a escola de primeira à quarta série (hoje primeiro ao quinto ano) do ensino fundamental, localizada na mesma comunidade e também gerida pelos missionários protestantes com o intuito de alfabetizar os homens mais velhos, participantes das traduções bíblicas, que viriam a ser pastores indígenas. Desse modo, práticas de conversão e práticas educacionais se mesclavam em muitas comunidades do Alto Rio Negro.

Em fins do século xx, após a redemocratização do Brasil com a Constituição de 1988 e a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), houve um crescimento das associações e escolas indígenas no Alto Rio Negro¹³. Assim, é possível caracterizar a situação contemporânea, do século xxi, como um jogo de relações, nem sempre harmoniosas, entre a educação dos internatos salesianos, a educação bíblica, vinculada às missões protestantes e à educação escolar indígena, esta última relacionada às aspirações das próprias comunidades indígenas¹⁴.

9. *Idem*, p. 81.

10. "Um Pouco da História da Comunidade de Assunção do Içana e do Povo Baniwa", *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 17, p. 22, 2015, *Escola Karimã Contra Umbucê*.

11. Homer Myers, *Grace in a Green Hell*, Bloomington, CrossBooks, 2014.

12. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel, "Os Baniwa e a Escola: Sentidos e Re-

percussões", *Revista Brasileira de Educação*, n. 22, pp. 5-13, jan.-abr. 2003, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s1413-24782003000100002&lng=pt&nrn=1&lng=pt, acesso em: 10 jan. 2018.

13. Renato Martelli Soares, *Das Comunidades à Federação: Associação Indígenas do Alto Rio Negro*, dissertação de mestrado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

14. Aline Cristina de Oliveira Abbonzio, *Educação Escolar Indígena como Inovação Educacional: A Escola e as Aspirações de Futuro das Comunidades*, tese de doutorado, São Paulo, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2013.

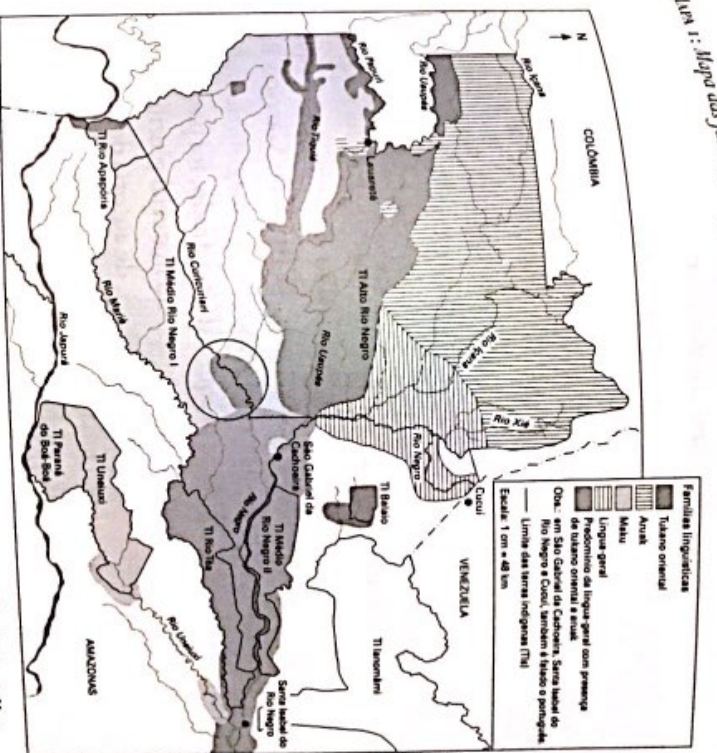
As trilhas das tradições orais na serra de Cabari

Tal multiplicidade de experiências educativas também se corporifica na principal base etnográfica deste artigo. Com mais de cem habitantes na tribuídos em aproximadamente dezesseis famílias, a comunidade Cabari rompe com modelos idealizados de unidade, pois é composta de mais de uma etnia, de falantes de diferentes línguas e é atendida por uma escola pertencente a outra comunidade vizinha. Boa parte de sua população se reconhece como protestante, é dirigida por líderes do povo baniwa, como Graciliano Henrique, pastor evangélico e professor, formado no polo yçgatú de licenciatura indígena da Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e Utilio Baniwa, liderança tradicional e religiosa. Muitos desses homens são casados com mulheres do povo baré, além de também haver casais do povo kuripako. Há também famílias que migraram de outras comunidades provenientes da Colômbia. Algumas das lideranças idosas, principalmente homens, receberam o que se pode chamar de educação bíblica, como Utilio Baniwa, que presenciou a participação de seu pai no processo das traduções bíblicas para as línguas baniwa, kuripako e yçgatú.

Resultado desse tipo de escolarização a existência de um templo evangélico nessa comunidade e sua participação como sede de evento organizado pelo Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Coplei), em 2011. Há, além disso, entre as atividades inovadoras em relação à participação direta das missões, os intentos em desenvolver o ecoturismo indígena na chamada serra de Cabari, circunscrita no mesmo território. A educação escolar indígena ocorre, por outro lado, em uma comunidade vizinha, na escola indígena Ai Waturá, que compreende uma rede formada pela Associação das Comunidades Indígenas de Potyru Kapuano (ACIPK), evidenciando o fluxo constante de pessoas da comunidade, na ida e volta à escola, assim como à sede urbana de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas).

A zona que compreende a ACIPK e a escola Ai Waturá corresponde ao intervalo circulado entre a sede urbana de São Gabriel da Cachoeira, no

Mapa 1: Mapa das famílias linguísticas em São Gabriel da Cachoeira – AM (1998)



Fonte: Aloisio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo (orgs.), *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: Uma Introdução à Diversidade Cultural e Ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*, São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, Instituto Socioambiental (ISA)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 1998, p. 14.

rio Negro, à direita, e a foz do rio Içana, à esquerda do mapa, conforme trabalho de Aline Cruz¹⁵.

A ACIPK, filiada à FOIRN, representa as comunidades indígenas situadas ao longo do rio Negro, no trecho entre a foz do rio Içana e o limite urbano da cidade de São Gabriel da Cachoeira, a saber: São Sebastião, São Joaquim Mirim, Cabari, São Miguel, São Luis, Ilha de Sarapó, São Gregório II, Santa Maria, Tedi, Auxiliadora, Ilha das Flores, Yawawira, Bawari, Tacira Ponta, Ilha do Açaí, Ilha de Aparecida e São Felipe. Os membros da ACIPK

15. Aline da Cruz, *Fonologia e Gramática do Nheengatu: A Língua-geral Falada pelos Povos Baré, Warikena e Baniwa*, Utrecht, LOT, 2011 (LOT Dissertation Series, 280).

decidiram que a escola Aí Waturá atenderia e pertenceria às respectivas comunidades associadas. Vale também destacar que todas elas pertencem à Terra Indígena do Alto Rio Negro, demarcada e homologada em 1996.

Segundo relato do professor Ronaldo Garrido Baniwa, de Cabari, 22 comunidades indígenas pertencem atualmente à escola Aí Waturá, 22 meio da rede formada pela ACRK. Há, além disso, diferentes gerações em Cabari que passaram por processos distintos de escolarização. Entre vários professores indígenas que lecionam em diversas escolas indígenas, podemos citar como exemplo Luís Carlos Baniwa e Tarciso dos Santos Luciano Baniwa, que estudaram em um internato salesiano (e já lecionaram em Aí Waturá), e o líder político e religioso Utilio Baniwa, que frequentou o sistema de educação bíblica protestante; já Ronaldo Garrido Baniwa recebeu educação escolar indígena e formou-se no magistério indígena.

Em meados de 2013, durante pesquisa de mestrado, foi possível acompanhar a produção de *Kabari Teppa*, um pequeno material plurilíngue acerca de seus conhecimentos sobre a selva de Cabari, de autoria de seus próprios membros comunitários, como uma maneira de incentivo às atividades de pesquisa nos anos posteriores à alfabetização da educação formal.¹⁶ Tal publicação foi elaborada por meio de trilhas pelo rogado e pela selva locais, com o intuito de atender a atividades educativas dentro e fora da escola Aí Waturá e reforçar a soberania da comunidade sobre seu território, por meio do levantamento socioambiental com base em categorias nativas. Essa floresta, que abrange o território dos autores de *Kabari Teppa*, também é vista como fonte de recursos diversos, por meio de atividades do chamado ecoturismo indígena, na serra de Cabari.

Vale atentar para o excerto a seguir, de um dos organizadores dessa publicação: "Nós aprendemos os nomes das árvores e plantas em *yegaitá* e em baniwa com seu Utilio. Foi quando ele começou a lembrar de muitas propriedades das espécies, sobre seus conhecimentos e seus nomes."¹⁷ As atividades de pesquisa sobre as funções das árvores e plantas da selva, bem como dos roçados cultivados em Cabari, parecem não somente fortalecer

16. *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teppa*.
17. *Idem*, *ibidem*.

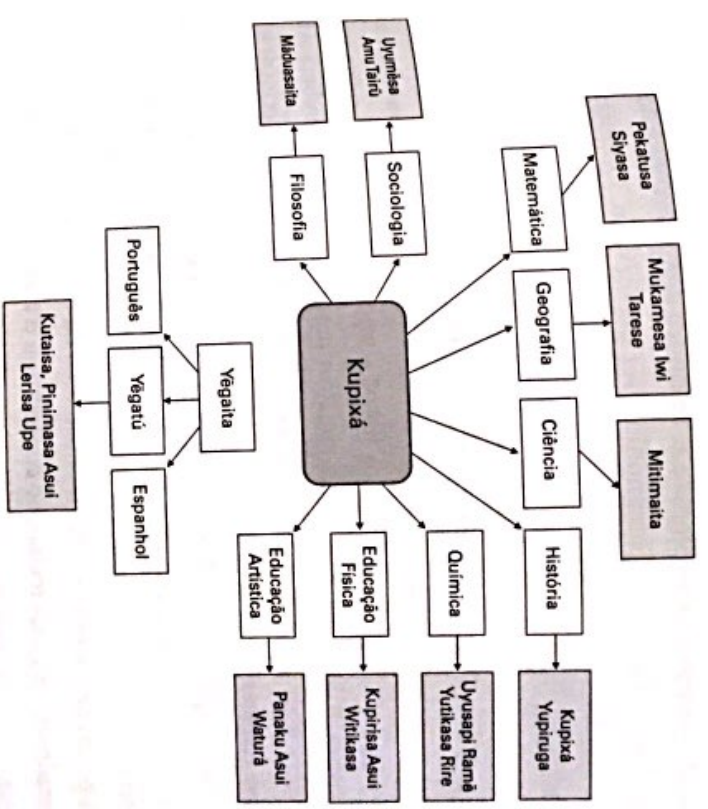


FIGURA 1: Mapeamento curricular do polo *yegaitá*, elaborado por sua primeira turma de estudantes do curso de licenciatura indígena, publicado em um formato monolíngue, em *yegaitá*.
Fonte: Franonice Bezerra Pacheco, Maurício Adu Schwade, Dime Pomplino Liberato, Gilvan Müller de Oliveira, Yipama Rapiaria Yéga Yegaitá Kurirwara, Manaus, Universidade Federal do Amazonas (UFAM)/ Centro Universitário Indígena do Rio Negro, Polo Yegaitá, 2012, p. 92.

os conhecimentos tradicionais da comunidade como também apontar indícios sobre quais experiências educativas são por ela valorizadas, dentro e fora da educação escolar indígena, dado que, entre as *propriedades das espécies* elencadas ao longo da publicação, estão descritas práticas eficazes para o desenvolvimento local, desde a produção de instrumentos para coleta, habitação e transporte até a extração de alimentos e remédios, o que pode ser traduzido como a consolidação de um tripé constituído de educação, saúde e território.

O desenvolvimento sustentável da comunidade, com a produção de materiais como o supracitado, talvez atenda estrategicamente a diferentes interesses da população que ali habita e também contemple diferentes atividades educativas, tomando a selva, de um ponto de vista local, como

um laboratório a ser explorado e, da óptica dos governos e das demais organizações aliadas, um patrimônio a ser preservado. O mosaico formado por suas famílias está, por sua vez, vinculado à prática da exogamia linguística, realizada ao longo do Alto Rio Negro. No caso de Cabari, trata-se do casamento de homens falantes de baniwa com mulheres falantes de yëgatú. Esse fenômeno complexo fez muitos homens de povos da etnia arauk deixarem de falar as línguas baré, baniwa, kuripako e warekena com suas mulheres, transmitindo aos filhos somente o yëgatú. Por essa razão, costuma-se dizer que esta é a língua dominante em Cabari, embora os habitantes mais velhos também conheçam usos e nomes das espécies da selva desse território em baniwa.

Esse mapa mental, elaborado recentemente pelos professores indígenas das comunidades nas quais o yëgatú é a língua mais falada, evidencia que *kupixá* é o centro dos conhecimentos tradicionais desses povos e também um ponto de encontro para os conteúdos da escolarização. As espécies levantadas ao longo da trilha que conformou o trabalho *Kabari Teepa*¹⁸ forneceram aos estudantes as fotografias das plantas de acordo com suas funções conhecidas, tal como nos exemplos do quadro 1. Vale ressaltar que a autoria das informações é de lideranças tradicionais da comunidade Cabari.

Os povos indígenas do Alto Rio Negro, tal como os baré, baniwa e kuripako, são detentores dos mais diversos saberes sobre o que o pensamento ocidental costuma dividir em disciplinas como arquitetura, botânica e medicina, formadores por sua vez de complexos cosmológicos transmitidos como patrimônio da humanidade e como instrumental complementar ao método científico de observação do meio socioambiental, algo já realizado por diferentes grupos de pesquisa, dentro e fora do Brasil, sendo o artigo de Leanne Hinton¹⁹, referente às hortas dos povos da baixa Califórnia, um de seus principais marcos teóricos.

18. *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.
 19. Leanne Hinton, "Notes on la Huerta Diegueño Ethnobotany", *The Journal of California Anthropology*, vol. 2, n. 2, pp. 214-222, 1975, disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/71k7710r>, acesso em: 10 Jan. 2018.

QUADRO 1: Informações ecológicas contidas nas línguas yëgatú e baniwa

Funções elencadas ao longo da trilha	Nome em yëgatú	Nome em baniwa
Materiais para elaboração de instrumentos	a) arumã; b) ivirãõ; c) kabari; d) makakarikuia.	a) poapoi; b) etipana; c) teepa; d) powe ikoiaini.
Frutos comestíveis	a) buyuyú; b) karturú; c) kukura kaupura; d) paka rimbú.	a) madzawi; b) tsiasis; c) kamhero awakadeta; d) daapa inhawada.
Plantas medicinais	a) buya pusãga; b) kaapara; c) kuaira cipó; d) pana-panā rimbú; e) yauti escada.	a) api-itapena; b) toroapa; c) tsokhai adapi; d) tsahalotsha; e) itsida hirakarona.

Fonte: *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.

A morfologia das línguas da família tupi-guarani é rica em afixos como *-pura*, que pode indicar a procedência das espécies presentes em um dado espaço, tal como *kaapura* (literalmente, que é da mata, ou selva). A síntaxe nominal das línguas indígenas costuma explicitar, por sua vez, relações ecológicas, tais como as presentes na cadeia alimentar. Nomes formados em relação genitiva são exemplos de como ocorre tal associação entre os termos em yëgatú, falado na comunidade Cabari:

- *karapanaúba* (árvore, -úba, do mosquito, *carapanā*) diz respeito a uma grande árvore na qual costumam aparecer mosquitos transmissores da malária;
- *buya pussanga* (remédio, *pussanga*, de cobra, *buya*) são folhas de plantas que podem ser usadas para cobrir partes do corpo que sofreram picadas de cobras venenosas;
- *paka rimbú* (comida, -imbú, de paca, *paka*) refere-se a castanhas que servem de alimento para as pacas;
- *pana-panā rimbú* (comida, -imbú, de borboleta, *pana-panā*) diz respeito a uma flor que serve de alimento a algumas espécies de borboletas e que também exerce função de tônico estimulante em razão de seu forte cheiro.

Línguas e linguagens: tradições visuais dos itapinima

Em debates acerca das estratégias de potencialização dos modos de transmissão de conhecimentos indígenas, a *performance* e a brevidade, possíveis recursos das tradições orais e visuais dos povos originários²⁰, também presentes nas comunidades amazônicas. Pode-se notar essa participação da comunidade indígena na publicação *Kabari Tepepa*. Levando em conta a capacidade de captação audiovisual permite a valorização de modelos de socialização e entretenimento típicos das comunidades, que não se restringem à educação formal, tampouco à escrita, pode-se dizer que se trata de produtos de longo alcance entre as diferentes gerações pertencentes a uma mesma comunidade, ao mesmo tempo que podem trazer novos dados de pesquisa, com a mudança de mídias.

A comunidade Cabari também tem os chamados *itapinima* (literalmente, pedra inscrita ou pintada, em *yégatú*), inscrições em pedras do rio Negro, cujos desenhos ativam importantes narrativas sobre o território, como o histórico de migrações de indígenas, missionários e, inclusive, de viajantes, conforme ilustrado na figura 2 e documentado no vídeo *Expedição Ananda*²¹, que podem constituir um importante acervo de belas paisagens. Os sítios sagrados, encontrados em diferentes acervo de belas paisagens, vivem etnias muito distintas entre si, parecem formar um conhecimento compartilhado por diferentes etnias da zona de deslocamentos compreendida pelo Alto Rio Negro.

20. José Antonio Flores Farfán, "El Potencial de las Artes y los Medios Audiovisuales en la Revitalización Lingüística", *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 51, n. 1, pp. 33-52, 2013.

21. Trata-se do projeto Mapeo: Criando Condições para a Iniciativa de Registro Binacional (Brasil-Colômbia) da Rota de Transformação e Sítios Sagrados dos Povos Indígenas do Noroeste, trechos da rota de origem e lugares sagrados dos povos indígenas do Nordeste, desenvolvido pelo Instituto Socioambiental (ISA) com o intuito de mapear e documentar o *kano* Oriental. Cf. *Expedição Anaconda: Projeto Mapeo*, direção: Vincent Carrelli, São Paulo/ligadas do Rio Negro (Fórum)/Vídeo nas Aldeias, 2014 (13 min, son., color.), disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nM4Q__2o7Tu, acesso em: 10 jan. 2018.

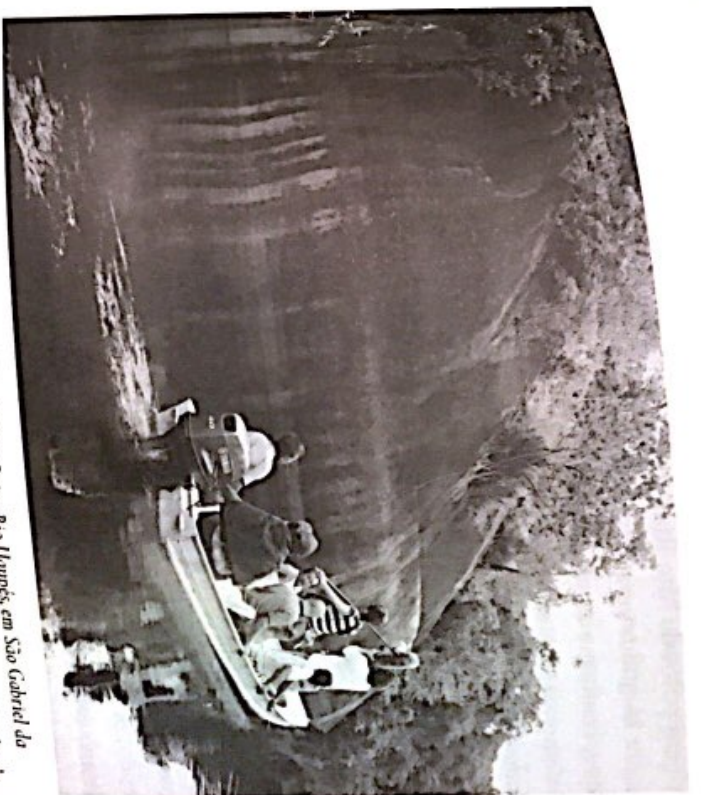


FIGURA 2: Casa do Sol, perto da comunidade Matupi, Baixo Rio Urupês, em São Gabriel da Cachoeira (AM), em fotografia de 2015. É um conjunto de rochas referentes às flautas sagradas de *Jurupari*.

Raoni Bernardo Maranhão Valle descreve o que chama de *complexo mitológico do Jurupari* nas inscrições em pedras ao longo de todo o rio Negro e seus afluentes, como um conjunto de petróglifos classificados por diferentes temas²². Entre eles, vale destacar as figuras zoomorfas, tais como a do macaco, presente na entrada da comunidade Cabari, pois algumas carregam consigo flautas, que encadeiam a tradição musical ancestral dos povos tukano oriental e aruak com as narrativas orais a respeito dos locais pelos quais *Jurupari* instaurou o que viria a ser um patriarcado baseado na exogamia linguística, praticado, em certa medida, até os dias atuais por

22. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *Montes Graníticos e Montes Aerenitas: Fronteira Geocognitiva nas Granitas Ruprestes do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional*, tese de doutorado, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2012.

alguns povos do Alto Rio Negro. Além disso, vale destacar que o mesmo autor identifica uma dimensão xamânica na rede de petróglifos, haja vista que, conforme as secas e cheias do rio Negro, tais inscrições estão, ora submersas, ora expostas, de modo a conformar uma alternância entre o mundo mítico do fundo do rio e o mundo dos vivos.



FIGURA 3: Petróglifo da fêmea da comunidade Cabari, em São Gabriel da Cachoeira (AM), fotografado e editado pelo linguista e educador ambiental Lucas Cola, em julho de 2013. Está contido na capa da revista *LETRA Indígena*²³. O petróglifo pode ser descrito como zoomorfo, segundo a classificação de Raoni Bernardo Maranhão Valle²⁴.

Os petróglifos têm sido descritos desde os relatos de viagem de Theodor Koch-Grünberg²⁵, porém seus maiores conhecedores são os povos do tronco linguístico tukano oriental. Tais viagens do naturalista alemão estão presentes nas narrativas orais das lideranças ancestrais da comunidade, mas ainda parece ser necessário que o Cabari necessite de pesquisas mais aprofundadas sobre a história de sua própria comunidade e de discussão sobre os conteúdos transmitidos pelas famílias que ali vivem, antes de se pois da conversão ao protestantismo.

Por influência das missões protestantes, outras linguagens, que não o idioma, como a pintura corporal, danças, músicas etc. transmitidas oral-

mente em yëgatú, baniwa e kuripako, passíveis da captação de aspectos territoriais que possam, por sua vez, ativar narrativas em línguas originárias adornadas na memória dos mais velhos, não são aprovadas em Cabari. Essas narrativas, segundo a interpretação de alguns autores, como Valle²⁶, constituem uma rede de memórias orais dos povos do Alto Rio Negro, das famílias aruak e tukano oriental sobre Jurupari, entidade religiosa indígena que foi reiteradamente difamada pelas missões católicas e, especialmente, protestantes, nos processos de educação formal e de traduções bíblicas para línguas indígenas.

Posteriormente às proibições do marquês de Pombal e à oficialização da educação sob a tutela das missões salesianas, em 1914, Ermanno Stradelli realizou uma documentação histórica da diversidade de concepções veiculadas pela língua-geral, sobretudo no verbete *jurupari*, que ilustra os acúmulos de sentidos em meio às derivações semânticas. Trata-se de uma palavra muito veiculada entre os indígenas do rio Negro, pelo fato de se referir a uma narrativa compartilhada por diferentes povos. Conhecedor dos diferentes registros missionários sobre os indígenas amazônicos dos séculos que o precederam, o viajante italiano elenca diferentes interpretações sobre o que considera um mito fundador do patriarcado entre os povos do rio Negro. Merece destaque sua observação de que o demônio é o nome que lhe deram os missionários, aplicando-lhe o nome do legislador indígena²⁷. Fontes secundárias, como a do viajante francês Henri Anatole Coudreau, apontam o franciscano Giuseppe Illuminato Coppi, que chegou em 1883 ao noroeste amazônico e fixou-se em Ipanoré, no afluente do rio Uaupés, como um dos principais difusores de tal derivação semântica²⁸. Foi esse sentido mais restrito o utilizado pela Missão Novas Tribos do Brasil, no período no qual o yëgatú já passava a ser considerado uma língua indígena localizada no Baixo Rio Içana: “O demônio quer tentar Jesus”²⁹.

23. *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teipa*.
24. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *op. cit.*, 2012.
25. Theodor Koch-Grünberg, *Dois Anos entre os Indígenas: Viagens no Noroeste do Brasil (1903-1905)*, Manaus, Edua/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

26. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *op. cit.*, 2012.
27. Ermanno Stradelli, “Vocabulários de Língua-geral Portuguesa, Brasileira, vol. 158, pp. 497-498, 1929, *tugúts*”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2. ed., Paris, Challamel Aine, 1886, vol. 1.
28. Henri Anatole Coudreau, *La France équinoxiale*.
29. *Études sur les Guyanes et l’Amazonie*.
29. “Yoropari opotari oganani Jesus”, Cf. Henry R. Loewen, Sophie Muller, Paulo Carrenho

Jurupari já tinha, entre suas muitas acepções, a de diabo, no vocabulário compilado por Stradelli³⁰. Ora, os indígenas, por serem falantes de língua e por terem vivido diferentes experiências com missões religiosas, talvez já interpretassem esse elemento mitológico com múltiplas acepções, entre elas a demoníaca. Isso torna possível interpretar tal fato como uma concessão missionária aos indígenas, bem como uma complexidade já inerente à cosmologia dos povos da etnia aruak.

Considerações finais

As experiências *in loco* com a comunidade indígena Cabari evidenciam a complexidade da rede de conhecimentos por ela transmitida, influenciada por um jogo entre diferentes experiências educacionais, de modo que valorizam o uso das línguas indígenas, mas trazem ressaltadas a respeito de danças, pinturas corporais e demais linguagens tradicionais dos povos da família aruak, que desestabilizam os estereótipos construídos por meio de documentos escritos sobre a região amazônica, especialmente no século XIX. Por sua vez, alguns textos de viajantes como Stradelli e Koch-Grünberg, assim como as biografias missionárias, cujos relatos dizem respeito à conversão de comunidades do Alto Rio Negro ao protestantismo, são fontes de dados a serem exploradas com maior profundidade, no intuito de investigar as representações sobre os povos originários da Amazônia. Nota-se, além disso, que as categorias nativas *kupixá* assim como *itapinima* são espaços privilegiados para o fortalecimento dos conhecimentos dessa comunidade. O meio aparentemente mais eficaz para documentação e divulgação desses modos de transmissão dos conhecimentos da comunidade Cabari é o audiovisual, que permitiria potencializar a oralidade, ao longo das trilhas pela *kupixá* e as paisagens nas quais se situam os *itapinima*. O desenvolvimento local baseado nas atividades pelas trilhas

e roçados da mata fechada (*kupixá*) desse território indígena encontram-se atualmente como mais viável do que a exploração dos petróglifos (*itapinima*), a qual apresenta uma problemática político-religiosa.

Tanto as tradições orais como as visuais transcendem o espaço escolar que, por sua vez, ainda recebe forte influência dos paradigmas colonialistas das missões católicas e protestantes. O uso instrumental das línguas indígenas por parte desses agentes lhes foi conveniente, enquanto outras línguas, como a música tradicional, a pintura corporal e a memória sobre os sítios sagrados, que compreendem uma rede de saberes mitológicos sobre o Jurupari, foram silenciadas, talvez por causa de seu potencial empoderador.

Dentre os desafios futuros para o desenvolvimento local de Cabari, destaca-se a necessidade de integrar ao ecoturismo indígena atividades com os petróglifos existentes nas margens do rio Negro. É necessário de todos os modos que os pesquisadores respeitem a autonomia das comunidades indígenas sobre suas escolhas acerca do que muda e do que permanece em suas próprias culturas. Trata-se de uma problemática que também se escolhas religiosas e ao posicionamento a respeito das narrativas de Jurupari por parte de cada território indígena. Pesquisas futuras também poderão investigar como a escola indígena Al'Waturá lida com tais temas em meio a seus processos próprios de educação formal, tendo em vista a diversidade étnica e religiosa de seus alunos indígenas.

Célinas das figuras
p. 409; Figura 2 – Aline Scollaro/Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo, Brasil, p. 410; Figura 3 – Lucas Ciola/Reprodução de: *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, Kabari Teped.

30. Ermanno Stradelli, *op. cit.*, 1929.

Martino, *O Novo Testamento em Nyengatu*, Manaus, Missão Novas Tribos do Brasil [New Tribes Mission], 1973, p. 6 (tradução nossa).