

Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena

Language, education and interculturality from an indigenous perspective

Gersem José dos Santos LUCIANO¹

Resumo

Este artigo trata de tecer algumas considerações analíticas sobre o lugar das línguas indígenas nas cosmologias e na vida contemporânea dos povos indígenas. Destaca a importância cosmopolítica e transcendental da linguagem na interconexão dos humanos com os não humanos no plano dos distintos mundos e seres que o co-habitam. Nesse sentido, destaca também a necessidade de valorizar os meios pedagógicos tradicionais na valorização das línguas indígenas, por meios da oralidade e do papel dos mais velhos, bem como da apropriação adequada e radical da escola para esse mesmo fim, superando sua tendência fortemente colonialista, eurocêntrica e branqueocêntrica.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Línguas Indígenas. Culturas Indígenas. Cosmologias Indígenas.

Abstract

This article tries to make some analytical considerations about the place of the indigenous languages in the cosmologies and the contemporary life of the indigenous people. It emphasizes the cosmopolitan and transcendental importance of language in the interconnection of humans with nonhumans in the plane of the different worlds and beings that co-inhabit it. In this sense, it also highlights the need to value the traditional pedagogical means in the valuation of indigenous languages, by means of orality and the role of the elders, as well as the proper and radical appropriation of the school for this same purpose, overcoming its strongly colonialist tendency, Eurocentric and branqueocentric.

Keywords: Indigenous Peoples. Indigenous Languages. Indigenous Cultures. Indigenous Cosmologies.

1 Gersem José dos Santos Luciano é Baniwa. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Coordenador do Fórum de Educação Indígena do Amazonas (FOREEIA). Email: <gersem@terra.com.br>.

Introdução

O presente artigo tece algumas considerações sociopolíticas sobre o lugar e o papel das línguas nas cosmologias indígenas e no campo da educação indígena, escolar ou tradicional, numa perspectiva intercultural. Trata-se de uma versão do trabalho apresentado no Seminário Ibero-Americano de Diversidade Linguística, organizado pelo Ministério da Cultura, por meio do IPHAN, em 2014. Sublinho minha limitação quanto ao tema, por não ser linguista nem pesquisador de línguas indígenas. Minhas considerações baseiam-se em vivência prática, como falante de uma língua indígena, educador e militante da luta por educação escolar indígena e pelos direitos indígenas de um modo mais amplo.

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.

Linguagens nas cosmologias indígenas

Segundo a cosmologia Baniwa, o mundo é resultado de um protocolo de comunicação entre todos os seres, criadores e criaturas, cuja linguagem mais proeminente é a de símbolos ou sinais (fenômenos). Desse modo, aos sábios que dominam a totalidade do sistema de comunicação cósmica, nada pode ser escondido, desconhecido ou secreto. A natureza sempre se manifesta por sinais e por eventos, que aos sábios pajés cabe interpretá-los, revelá-los e manejá-los². A título

2 O sentido de manejar aqui é equilibrar, pôr em diálogo, pôr em acordo, combinar, acertar ou corrigir defeitos de comunicação ou de relações. Portanto, não tem nada a ver com as noções de dominação e manipulação, próprias do mundo ocidental europeu.

de exemplo, cito um acontecimento revelador de como o sistema de comunicação cósmica funciona, por meio de eventos instrutivos no mundo dos espíritos, que comecei a ouvir desde criança, e que me ajuda até hoje a entender esse sistema de comunicação do mundo, segundo os Baniwa. Isso aconteceu em uma importante aldeia dos BaniwaCiuci³ chamada *Massarico*⁴, situada no Médio Rio Içana – o rio dos Baniwa, afluente da margem direita do rio Negro (alto rio Negro). Certa manhã, os habitantes da aldeia Massarico ouviram gritos de macacos barrigudos do outro lado do rio. Macaco Barrigudo é uma das caças mais apreciadas pelos Baniwa, pelo seu tamanho, sua carne, além de ser considerado o mais bonito dos macacos da região. Três homens prontamente embarcaram em uma canoa e atravessaram o rio, à caça dos macacos, com suas sarabatanas e flechas envenenadas de curare. Os três não foram muito felizes na caçada, mas depois de muitas tentativas, conseguiram matar um macaco barrigudo. Depois regressaram, atravessando novamente o rio. Quando se aproximavam do porto da aldeia, as crianças, vendo-os, correram para recebê-los no porto, ansiosos para verem se e quantos mataram. As crianças quase sempre fazem isso, o que evita alguém, intencionalmente ou não, esconder sua caça das crianças e da comunidade inteira. O caçador, sentado no último banco da popa da canoa, vendo as crianças, ansiosas e alegres, esperando-os, decidiu *brincar* com elas. Pegou o macaco morto que estava à sua frente sobre o jirau da canoa e escondeu-o atrás de si, por debaixo de seu banco. Ao chegarem ao porto, as crianças logo lhes perguntaram quantos haviam matado, ao que o caçador, sentado na popa, respondeu que tinham sido *panema* (mal sucedidos, maus caçadores) e por isso não haviam matado nenhum. Nesse instante, as crianças ficaram muito tristes e, de cabeça baixa, foram para suas casas. O caçador da popa, vendo as crianças tristes, quis então fazê-lhes a surpresa, devolvendo a alegria, jogando para elas a caça abatida. Quando enfiou a mão por trás do banco para tirar o macaco morto, esse havia desaparecido. Os três caçadores, muito tristes, foram logo contar do ocorrido ao grande e velho pajé da aldeia. Ele, depois de ouvi-los, pediu que aguardassem sua orientação no dia seguinte, após *sonhar* sobre isso durante a noite. Nesse período não deveriam fazer nada de trabalho. Na manhã seguinte, bem cedo, o pajé chamou os três caçadores e lhes disse:

Curui-tá! (meninos!), o que aconteceu foi um sinal e um aviso para este que brincou com as crianças. Foi a finada mãe dele que mandou um sinal para impedir que ele fosse

3 BaniwaCiuci, é um clã de elite da sociedade Baniwa, da qual faço parte.

4 A Aldeia Massarico foi uma das aldeias mais importantes dos BaniwaCiuci, na região do Baixo Rio Içana, distante uma hora de canoa a remo de outra aldeia com a mesma importância chamada Tucunaré Lago, onde meu avô LeopoldinoIlderci nasceu, viveu e exerceu sua liderança local e regional.

trabalhar ontem na roça, como ele havia planejado, pois se tivesse ido, teria sido picado por uma cobra. O macaco que vocês mataram está pendurado em um galho de 'mirapixuna' (uma planta nativa comestível de beira de rio), logo na parte de maior correnteza ai no nosso porto. Foi lá que a finada mão dele o deixou. Vão buscar, tratar e cozinhar para as crianças e todos nós comermos. Está tudo bem, foi só um aviso. A principal lição de tudo isso que aconteceu para todos nós é que não se deve 'brincar'⁵ e judiar de crianças.

O enredo mostra como o complexo sistema de comunicação cósmica funciona envolvendo humanos (vivos e mortos), não humanos e a natureza, nas suas dimensões material e espiritual.

É por meio da linguagem que o homem se situa e é situada na sociedade, na natureza e no mundo. A harmonia da natureza depende de uma boa comunicação entre os entes que a constituem. Nesse sentido, língua, sociedade e natureza estão intrinsecamente relacionadas, o que, numa perspectiva sociohistórica, possibilita uma permanente e dinâmica relação cósmica dialógica, adaptável à abertura, ao movimento e à heterogeneidade (BAKHTIN, 1992).

Diferentemente do pensamento evolucionista, os povos indígenas concebem as línguas como parte inerente ao processo original de criação. A capacidade de construir uma língua é um dom recebido no processo de criação do mundo. Cada povo recebeu, em potência, uma língua de comunicação. Mas a língua indígena é um patrimônio em permanente construção, manutenção, mudança, aperfeiçoamento, atualização e complementação. Pode-se dizer que, segundo algumas mitologias indígenas, o mundo é resultado de um processo contínuo de comunicação dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas. O mundo está sempre em construção, e junto, as línguas. As coisas foram sendo criadas de acordo com os desdobramentos dos enredos travados entre os seres. Ao longo desses enredos, muitas coisas boas foram criadas por meio da força mágica das palavras, mas também as coisas más. Percebe-se que a palavra, desde a origem do mundo, sempre esteve ligada a forças do bem e do mal⁶, pois na medida em

5 Brincar aqui é no sentido de judiar, brincadeira de mau gosto.

6 Os sentidos do *bem* e do *mal* nas cosmologias indígenas não são os mesmos que os das cosmologias ocidentais europeias. Enquanto nas cosmologias ocidentais judaico-cristãs o bem e mal são dois polos antagônicos, nas cosmologias indígenas, o bem e o mal possuem o sentido de complementares. Na cosmologia baniwa, por exemplo, o herói mítico, Kuwai que criou o veneno *kamahãe* (o mal mais temido entre os Baniwa, como origem de todos os males sociais, pois causa contínuas e permanentes mortes provocadas – assassinatos – entre si. O *kamahãe* é um veneno natural extraído de plantas ou de pedras secretamente manipulado por especialistas) é o mesmo que detém o conhecimento de sua cura. Além disso, Kuwai é cunhado de Nhampiricuri, o herói mítico (Deus) do bem, criador de todas as coisas boas. Como se pode perceber, não há fronteira rígida e intransponível entre o bem e o mal na cosmologia baniwa.

que os criadores foram criando as coisas, algumas dessas coisas não saíram como se pretendiam e os erros precisaram ser sanados ou administrados também por meio da palavra. Daí, o surgimento dos rituais de pajelança ou de xamanismo, que são processos de (re) estabelecimento da comunicação entre os seres da natureza por meio da linguagem falada ou de rituais específicos que propiciam as conexões comunicativas.

Importa destacar que, como os deuses criadores dos Baniwa não são onipotentes, onipresentes, perfeitos e absolutos, pois muitos de suas criações não saíram como queriam, muitas criaturas se rebelaram contra os seus criadores. Isso permite que a criação, a construção, a manutenção e a continuidade da existência da Natureza e do Universo dependa das próprias criaturas, no seu conjunto interdependente, orgânico e holístico. Aqui reside uma substancial distinção entre as cosmologias ou teologias ameríndias e as cosmologias/teologias ocidentais de tradição judaico-cristã.

Importa também destacar a importância vital e simbólica da língua para os povos indígenas, por meio da qual estabelecem as conexões com a natureza e com o mundo. Assim sendo, a língua é um fenômeno de comunicação sócio-cósmica, de vital importância na relação recíproca entre sociedades humanas e seres não humanos da natureza. Nesse sentido, a perda de uma língua por um povo indígena afeta diretamente também a relação desse povo com a natureza e com o cosmo, resultando em quebra ou redução de conectividade entre os seres e, conseqüentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo.

Funções sociais e transcendentais das linguagens indígenas

O primeiro aspecto das línguas indígenas é, portanto, o seu caráter sócio-cósmico, no sentido de que elas propiciam o elo, a conexão e a comunicação com os mundos existentes. Elas expressam e organizam cosmologias, epistemologias, racionalidades, temporalidades, valores e espiritualidades (LUCIANO, 2006). Por meio dessa capacidade privilegiada de comunicação transcendental, o homem ou a mulher indígena exerce seu papel de destaque na mediação entre os seres da natureza, por meio de diversas formas de linguagem: palavras, cantos, músicas, rezas, rituais, cerimônias, etc.

O segundo aspecto relevante das línguas indígenas é o caráter político pedagógico, exercido por meio das variadas formas de comunicação, dentre elas se destacam, as línguas faladas no cotidiano da vida, as linguagens especializadas, as linguagens ritualísticas e as comunicações simbólicas. Há, portanto, espaços, lugares e tempos distintos de uso da linguagem: lugares e momentos comuns e lugares e momentos específicos e especializados (PIMENTEL DA SILVA, 2009).

As línguas faladas no cotidiano das pessoas são as de domínio comum e coletivo. As pessoas desde criança aprendem a falar. As linguagens especializadas referem-se àquelas de domínio restrito ou exclusivo de determinados grupos especializados, como os pajés, os xamãs e os mestres de cerimônias e de cantos sagrados. As linguagens ritualísticas são aquelas próprias de cerimônias sagradas, em geral, não faladas, mas representadas por meio de gestos, eventos, atitudes e exercícios específicos, como são os períodos de jejuns, as danças sagradas, os rituais de transe por meio de substâncias alucinógenas, como o paricá⁷. A comunicação simbólica é aquela que ocorre por meio de gestos ou atitudes simbólicas, como são as oferendas materiais. Entre os Baniwa é muito comum o pescador, aos sair para a pescaria, oferecer uma oferenda às *mães dos peixes*, que pode ser um pedaço de beiju ou uma porção de farinha. As oferendas são deixadas em lugares sagrados, em geral, uma gruta, uma pedra sagrada, um lago ou uma foz de um rio. Em geral, esses lugares levam o nome representativo de *mãe dos peixes* ou mãe de um determinado peixe, como, por exemplo, *tucunaré lago* (lago dos tucunaré), *pirá-paraná* (rio dos peixes), *uatucupáitá* (pedra da pescada), *wirá-uaçu paraná irumaça* (foz do rio dos gaviões).

Ainda no campo da função político-pedagógica das línguas indígenas, importa considerar os diferentes papéis de grupos sociais e de gênero. As mulheres são as guardiãs principais das línguas e culturas, principalmente na educação dos filhos, centrada basicamente no ensino das línguas, culturas, crenças e tradições. Nas aldeias e fora delas é muito comum que as meninas sejam mais monolíngues na língua indígena do que os homens. É nesse sentido que as mulheres-mães dão sentido transcendental à noção de mãe-terra, em referência ao território, pois assim como as mulheres-mães são essenciais e vitais para a continuidade da vida, da etnia, da língua, da cultura e da identidade, o território é essencial e vital para a continuidade da vida humana e do cosmo. Há consenso entre os indígenas e os estudiosos do tema de que as mulheres indígenas são mais resistentes e pragmáticos na luta e na defesa de suas línguas e culturas. Os homens são os defensores principais que, assim como as mulheres, carregam a responsabilidade com afinco, cujo momento e espaço áureo ocorrem por ocasiões dos ritos de passagem.

Em qualquer processo de valorização de uma língua indígena é fundamental considerar os papéis dos sujeitos com relação à língua: pais, mães, professores, tios, avós, irmãos mais velhos, comunidade, lideranças e outros. Cada um desses sujeitos possui uma responsabilidade na transmissão da língua que precisa ser

7 Paricá é um pó alucinógeno produzido a partir da casca de um cipó ou árvore, encontrados na floresta amazônica, de conhecimento específico dos pajés ou sábios indígenas.

cumprida pelo simples fato de que não pode ser substituída por outra pessoa, como equivocadamente a escola pensa e tenta fazer, por meio da figura do professor. Os pais, os tios e os avós são imprescindíveis e insubstituíveis nessa tarefa de ensinar a língua materna e os valores culturais para as crianças, porque são os que convivem com elas diariamente. Os professores e as lideranças, que exercem papéis sociais destacados, são essenciais para darem exemplo às crianças, em práticas de valorização das línguas indígenas, dentro e fora das escolas e aldeias. As crianças tendem a se espelhar em seus comportamentos. Se um professor ou uma liderança de organização da aldeia que constantemente viaja para os centros urbanos, ao invés de falar a língua indígena, fala a língua portuguesa no cotidiano da aldeia, as crianças tendem a interpretar que para ser professor ou liderança, precisa falar o português no cotidiano da vida. Isso é um estímulo à desvalorização da língua materna.

Todas as formas de linguagem envolvem os seres não humanos, numa perspectiva de respeito e reciprocidade. A oferenda à mãe dos peixes é para que o pescador tenha sucesso na sua pescaria. Ou seja, trata-se de uma troca recíproca, mas também de reconhecimento e respeito por parte dos indígenas à alteridade, à autonomia e agencialidade da natureza e de todos os seres existentes no mundo.

É curioso e estranho perceber que, em todas essas formas de linguagem, a escola, em geral, está fora. Ou seja, a escola não incorpora, não valoriza e não pratica essas diferentes formas de comunicação das crianças e jovens indígenas. Se a moderna escola indígena, de acordo com as leis e normas brasileiras, tem que ser intercultural, bilíngue/multilíngue, específica e diferenciada, as línguas indígenas deveriam ser pilares fundamentais de sua organização curricular e político-pedagógica. Se é por meio das línguas tradicionais que os povos indígenas transmitem seus saberes milenares, não é difícil concluir que as escolas indígenas, por não considerarem tais saberes, contrariando os discursos modernos do politicamente ou pedagogicamente corretos da educação escolar indígena, não contribuem para a transmissão e continuidade viva das línguas, dos saberes e das culturas indígenas.

Assim sendo, as dimensões bilíngues/multilíngues e intercultural precisam ser levadas a sério nas escolas indígenas, pela importância que elas representam para a continuidade histórica dos povos indígenas e dos seus saberes e modos de vida. Sem as suas línguas não é possível garantir a continuidade dos processos educativos tradicionais desses povos. Muitos aspectos materiais e imateriais, centrais nas culturas indígenas, só podem ser transmitidos por meio das lógicas e estruturas das línguas tradicionais. Por exemplo, não se tem notícia até hoje, de casos em que as narrativas sagradas proferidas por pajés em suas línguas tradicionais, em ocasiões de curas, tenham sido traduzidas e utilizadas em outras

línguas não indígenas ou escritos em livros. O que acontece muito é a substituição de uma pela outra, como vem ocorrendo no Alto Rio Negro, onde as narrativas sagradas tradicionais, conhecidas em Nheengatu como *mutawarissá*, foram sendo substituídas por *orações a santos*, incorporadas dos missionários.

Desse modo, fica clara a Interdependência entre a língua e a cultura ou entre a língua e a sociedade (PIMENTEL DA SILVA, 2009). Assim, quando se abandona uma tradição, se abandona também uma língua, e vice-versa, e com elas toda uma concepção de vida e de mundo, porque uma língua expressa um determinado mundo, uma determinada maneira de entender, de interpretar e de se relacionar com o mundo. Quando determinadas atividades ou elementos da cultura são abandonados, parte da língua especializada é abandonada e desaparece. Toda a diversidade de línguas e linguagens, de rituais, de mitos, de rezas, de cantos, de gestos e de atitudes praticados pelo povos indígenas, que a escola e a comunidade precisam estimular, valorizar e promover em suas práticas cotidianas de vida. Os saberes sagrados ou especializados fazem a ponte entre o novo e o antigo, entre o presente e o passado, entre o passado e o futuro. Portanto, a transmissão do saber sagrado ou especializado é o elo entre o novo, o antigo e o futuro, sem a qual essa conexão se perde, em geral, de forma irreversível.

A densidade da relação com o território perpassa pela língua própria. Em uma língua indígena, cada criatura, material ou imaterial, cada lugar e cada espaço da natureza tem nome e significado próprio. Isso amplia e fortalece cognitiva e afetivamente a relação das pessoas e dos grupos com o território. Pode perceber isso por ocasião das discussões e implantações dos denominados *territórios etnoeducacionais*⁸, no âmbito das políticas nacionais de educação escolar indígena, coordenados pelo Ministério da Educação nos anos finais da década de 2000. A noção de etnoterritório como referência espacial, cultural e de gestão nos processos de planejamento, execução e avaliação das políticas de educação escolar indígena, foi muito bem compreendida, aceita e incorporada/apropriada pelos povos que falavam a língua própria e possuíam a posse de seus territórios.

Embora o dom da comunicação humana seja uma dádiva da criação, assim como tudo o que existe no mundo, segundo as mitologias indígenas, as línguas, assim como as culturas, vão sendo constantemente atualizadas, moldadas,

8 Território Etnoeducacional são áreas territoriais específicas que dão visibilidade às relações interétnicas construídas como resultado da história de lutas e reafirmação étnica dos povos indígenas, para a garantia de seus territórios e de políticas específicas nas áreas de saúde educação e etnodesenvolvimento. Essas áreas formam uma base de planejamento e gestão das políticas de educação escolar indígena no país, a partir da configuração dos etnoterritórios indígenas (terras, línguas, relações sociais, culturais, políticas..) no lugar das divisões territoriais dos municípios e dos estados.

aperfeiçoadas e enriquecidas ao longo do tempo. Processos de mudanças garantem a elas dinâmicas próprias no acompanhamento permanente das dinâmicas naturais e históricas do mundo. Desse modo, as línguas indígenas acompanham a história, as descobertas, a economia, os costumes, a política, a religião, e estão sempre abertas e receptivas às atualizações, às inovações, às descobertas, às invenções e às mudanças que vão transformando o mundo e, junto, a língua, a cultura e os modos de vida e de pensamento dos distintos grupos humanos (BAKHTIN, 1992). Promover, portanto, uma língua, não é imunizá-la ou isolá-la, mas dar a ela vitalidade, dinâmica e relevância prática no cotidiano das pessoas.

Uma língua só morre quando deixa de atender e resolver tarefas comunicativas e de contribuir para a organização cultural, política, econômica, social e religiosa da comunidade. Ou seja, quando perde sua função social e seu lugar histórico na vida real e cotidiana das pessoas e dos grupos. Nesse caso, ela é substituída por outra língua, em geral, por uma língua dominante (HAMEL, 1984). Por isso, não basta promover práticas da língua em razão de eventos ou interesses específicos, para valorizá-la. Ela só terá vitalidade se ocupar um lugar e uma função relevante na existência das pessoas e do grupo falante.

Desafios e possibilidades político-pedagógicos de valorização das línguas indígenas

Após tecer algumas considerações gerais sobre o *estado da arte* sociopolítica e sócio-histórica das línguas indígenas no Brasil, do meu ponto de vista, passo agora a fazer algumas considerações sobre os desafios político-pedagógicos que considero relevantes para se pensar políticas públicas educativas que tenham por objetivo o resgate e a valorização das línguas indígenas no Brasil.

O primeiro e o maior desafio é superar o problema histórico e mental da cultura colonial equivocada e preconceituosa que vem se perpetuando ao longo dos mais de cinco séculos na relação entre o Estado e os povos indígenas. Não há como garantir a valorização concreta, ascendente e sustentável das línguas indígenas enquanto os povos indígenas, falantes dessas línguas, continuarem sendo considerados como contingentes populacionais transitórios. Antes da vigência da atual Constituição Federal (1988), esse caráter de transitoriedade era imputado aos índios fundamentalmente no aspecto físico e étnico. Na atualidade essa transitoriedade é percebida por parte das elites econômicas e políticas como possibilidade ou necessidade cultural, ou seja, como um fenômeno sociocultural. Não se trata mais de pensar e estimular processos de extermínio físico ou populacional, que na prática continuam existindo, mas de estimular processos

sócio-políticos e educativos que conduzam os povos indígenas a uma integração híbrida e mestiça, enfraquecendo ou anulando as alteridades e identidades próprias, base dos modernos direitos indígenas coletivos. No fundo, é uma nova modalidade de morte lenta, longa e silenciosa das línguas, das culturas e dos povos indígenas.

O segundo desafio é como superar a outra face perversa e histórica da tradição colonial do Estado que continua sustentando e legitimando uma relação de poder profundamente assimétrico de dominação, de negação, de opressão, de inferiorização, de discriminação, de racismo e de invisibilização dos povos indígenas e de outros grupos étnicos subalternizados. O Estado, por meio da escola e da universidade que inferioriza e subalterniza os conhecimentos, os valores, as culturas, é o principal responsável pelas mortes e desvalorização das línguas indígenas. A continuidade das línguas, assim como das culturas indígenas, depende da superação da cultura eurocêntrica e branqueocêntrica imposta aos povos indígenas. Não se pode continuar com o processo colonial de supervalorização das línguas e das culturas dominantes e desvalorização sistemática e institucionalizada das línguas e culturas indígenas. É necessário eliminar a visão de que as línguas e culturas brancas são superiores, mais desenvolvidas, mais civilizadas e verdadeiras. Ou que os povos indígenas são transitórios pelos seus estados atrasados de culturas e civilizações. Isso precisa começar pelas escolas e universidades, lugares onde ainda encontramos à luz do dia e escrito nos livros científicos tais preconceitos, já há algum tempo abolidos em nossa legislação.

As dificuldades de reprodução cultural, linguística e étnica atual dos povos indígenas passam pela herança cultural colonialista e tutelar das políticas do Estado, ainda muito presentes em campos vitais e sensíveis, notadamente nas questões territoriais, políticas de poder, de participação, de representação, e pelas condições econômicas e sociais precárias a que foram condenados esses povos.

O status de inferioridade colonialista imputado arbitrariamente aos povos indígenas, que vem causando entre as línguas indígenas o excesso de empréstimos linguísticos, como faz a escola, conduz essas línguas a posições secundárias, subalternizadas, inferiorizadas, empobrecidas e arranjadas. Aliás, essa é uma das estratégias colonialistas mais conhecidas e perversas, em que os povos indígenas são estimulados ou obrigados a realizar mudanças culturais com o argumento de que elas são necessidades modernas garantidas pelas leis, portanto, são direitos, e uma vez incorporadas, individual ou coletivamente, são usadas como justificativas para negação ou perdas de direitos. É comum ouvir: *há, eles não são mais índios, porque falam bem o português, vivem na cidade...por isso achamos que não precisavam mais de tais benefícios ou direitos*, ao passo que empréstimos linguísticos, como já mencionei anteriormente, fazem parte da dinâmica e da vitalidade das línguas

saudáveis e pulsantes, desde que realizados livre, autônoma e controladamente. Empréstimo linguístico é muito diferente de substituição linguística. No primeiro caso, trata-se de atualização, o que é enriquecimento. No segundo caso, pode significar perda ou mesmo abandono da língua ou parte dela.

Sabe-se que, em condições normais, quando uma comunidade linguística entra em contato com outra comunidade linguística, seus sistemas linguísticos passam a se influenciar e se enriquecer mutuamente. As noções de bilinguismo e multilinguismo dizem respeito a essa capacidade positiva que os sistemas linguísticos possuem, de que, ao entrarem em contato com outros sistemas, desenvolvem empréstimos linguísticos desejáveis e controlados que permitem complementações, inovações e atualizações dos seus sistemas (PIMENTEL DA SILVA, 2009). Mas, para que o bi/multilinguismo não seja uma faceta da cultura e prática colonial, precisa ser desenvolvido com base numa relação simétrica de poder. Do contrário, estará se praticando um bilinguismo ou multilinguismo da subalternidade, ou seja, uma colonialidade linguística, que só vai contribuir para aprofundar ainda mais a relação assimétrica entre as línguas e os seus falantes, que gera toda sorte de dominação, subalternização, negação e extinção das línguas.

O terceiro principal desafio é como e o que fazer para que a escola possa se tornar uma aliada estratégica na valorização das línguas e culturas indígenas, inclusive no enfrentamento e superação das práticas e culturas colonialistas de que tratamos ao longo deste trabalho. Particularmente a escola indígena (escola da/na comunidade indígena) assume um papel essencial e focal nessa complexa missão, da qual não pode se eximir. Não penso que seja difícil imaginar o que fazer. O problema está em como fazer, do ponto de vista da natureza política da instituição. A questão, portanto, é de ordem política, e não pedagógica. Ora, a escola, como instituição, é um instrumento ideológico do Estado e como tal, tende a seguir a sua visão predominante, que, como já vimos, é ainda muito eurocêntrica e branqueocêntrica.

Mas o Estado não é homogêneo, pois a sociedade que a constitui e legitima não o é, do ponto de vista político-ideológico e sociocultural. Além disso, há uma constituição que garante aos povos indígenas o reconhecimento e a valorização de suas línguas e culturas. Assim, há possibilidade concreta da escola indígena ser uma poderosa aliada na luta pelo resgate e valorização das línguas e culturas indígenas, que, em tese, só precisaria de decisão política de fazer ou pelo menos deixar fazer, do próprio Estado. Mas cabe também decisão e vontade política dos próprios povos indígenas para fazerem valer seus direitos e seus projetos educativos, à luz de suas autonomias etnopolíticas e dos seus direitos conquistados na forma da lei. É importante destacar que a grande maioria das escolas indígenas está sob o comando dos próprios indígenas, como caciques, gestores, técnicos, docentes e

discentes, com inestimáveis potencialidades para a concretização das mudanças necessárias e desejáveis, no papel, na organização curricular e principalmente nos projetos político-pedagógicos da escola. A escola indígena protagonizada e gerida pelos próprios indígenas apresenta um inestimável potencial transformador nos processos educativos das comunidades indígenas e da sociedade mais ampla, por meio de suas práticas inovadoras no campo do ensino, da aprendizagem, da revitalização, resgate e vivências das línguas e culturas indígenas.

No entanto, para isso, a escola precisa realizar uma transformação radical na sua matriz cultural, pedagógica, metodológica, filosófica, política e epistemológica, toda ela referenciada e legitimada pela visão etnocêntrica das sociedades europeias, para abrir possibilidades concretas de incorporar outras matrizes socioculturais e epistemológicas e de outros sujeitos de transmissão de conhecimentos, como os povos indígenas e seus sistemas linguísticos, envolvendo nas práticas cotidianas as mães, os pais, os mais velhos, as lideranças e os sábios tradicionais. A escola indígena precisa deixar de ser o lugar exclusivo do professor e do aluno. No campo da transmissão de conhecimentos tradicionais, por meio das línguas indígenas, o professor, ainda que indígena, é com certeza, o menos preparado para assumir e realizar essa função, pela sua própria bagagem e percurso formativo.

Outro aspecto desafiador é a existência de grande número de línguas indígenas faladas no Brasil, que segundo dados do IBGE de 2010 são 274. Mas é bom lembrar que esse número representa menos de um terço de idiomas falados no Brasil, na época da conquista portuguesa, estimada entre 1.200 a 1.500 línguas indígenas (LUCIANO, 2006). Pouco ou quase nada se conhece da situação dessas línguas. O número de linguistas no Brasil é extremamente reduzido. Um dos maiores problemas enfrentados pelos cursos de formação de professores indígenas refere-se à ausência de linguistas estudiosos de línguas indígenas. Sem esses especialistas como abordar de forma adequada a questão linguística nesses processos formativos, tão importantes para a valorização, o resgate e o tratamento adequado das línguas indígenas dentro e fora das escolas? Além disso, sem os linguistas especialistas, como produzir material didático bilíngue ou monolíngue nas línguas indígenas?

No estado do Amazonas essa situação chega a ser dramática para os cursos de formação, pois, diante da existência de 39 línguas indígenas faladas, não há sequer um linguista especialista em uma dessas línguas no Estado. Há, portanto, uma necessidade urgente de realização de estudos e pesquisas sociolinguísticos da situação das línguas indígenas no Brasil e principalmente sobre atuais atitudes das gerações falantes dessas línguas para se saber do futuro delas. Da mesma forma, é urgente ampliar e acelerar a formação de linguistas, preferencialmente, indígenas. É necessário que as universidades criem novos cursos de linguística. Penso que

seja necessário e urgente a criação de cursos apropriados e com turmas específicas para formar linguistas indígenas, ainda que sejam na modalidade de projeto, pela urgência e relevância que a temática requer, assim como são as temáticas da educação, saúde, gestão territorial e outras áreas de conhecimento. Sabe-se, que no campo da saúde, da gestão territorial e principalmente no campo da formação de professores indígenas, algumas universidades brasileiras já estão oferecendo cursos com turmas específicas para indígenas. Penso que a linguística é uma dessas urgências e relevâncias, antes que seja tarde, pois sabemos que se nada for feito, continuaremos assistindo o desaparecimento e a morte de muitas línguas indígenas, e com elas o fim de muitos saberes, de povos que são partes importantes da nossa humanidade e de muitos mundos fascinantes, obras magníficas da Grande Natureza ou do Grande Universo, como diriam os povos indígenas.

Antes de concluir, é necessário destacar alguns aspectos relevantes da função política das línguas indígenas, no contexto das lutas mais amplas do movimento indígena. O primeiro aspecto é o poder prático e simbólico que as línguas indígenas possuem entre os povos indígenas e na sociedade mais ampla. As línguas indígenas são fundamentais nos processos de luta por reconhecimento e legitimação material da identidade étnica, que resultam em reconhecimento de direitos específicos. Além disso, as línguas indígenas proporcionam a autoestima dos indivíduos e grupos falantes, no contexto das alteridades e autonomias étnicas e linguísticas.

Em função disso, a prática de educação bilíngue intercultural que valorizam pertencimento étnico e cultural é condição para a promoção de uma educação inter-epistêmica de longa duração, de acordo com reformas do Estado e das políticas educacionais e culturais da sociedade nacional capazes de superar as limitações teóricas e práticas das noções de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade, ambas aprisionadas pela visão fragmentada e colonialista do saber e do poder disciplinar homogeneizador e autoritário. Uma educação pautada na perspectiva ontológica de inter-epistemologias e cosmopolíticas abarca a noção holística da epistemologia intercósmica, própria das ontologias indígenas. Nesse sentido, a educação bilíngue, intercultural, intercósmica aponta para a necessidade de construção de novos paradigmas epistemológicos e novas atitudes políticas e sociais da sociedade dominante e dos povos indígenas.

Trato aqui da noção cosmopolíticas para designar o caráter holístico, orgânico e interdependente da natureza/cosmo. Essa interdependência cósmica, própria das cosmologias, ontologias e epistemologias indígenas, evidencia o imperativo cosmopolítico da linguagem e da comunicação entre todos os seres coabitantes do planeta e do mundo. Em consequência dessa cosmovisão, pensar a sustentabilidade da vida, do planeta e do mundo exige considerar todos os sujeitos humanos e

não humanos, materiais e imateriais existentes. A sustentabilidade ambiental ou ecológica do planeta, por exemplo, não depende apenas de negociações entre os humanos, mas também dos humanos com todos os outros sujeitos, entes, agências que compõem e constituem a cadeia ecológica, humanos e não humanos.

Considerações finais

É importante salientar que as línguas indígenas, como patrimônio da humanidade, gozam de reconhecimento, proteção e promoção da Constituição brasileira e de leis internacionais. A atual Constituição brasileira, em seu artigo 231, assim determina:

[...] são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, 2012, p.126).

O artigo 210 da mesma Constituição faculta às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e seus processos próprios de aprendizagem no ensino fundamental. Tais instrumentos legais declaram o rompimento da política integracionista de homogeneização cultural, étnica e linguística na sociedade brasileira e garante aos povos indígenas os direitos de continuarem falando suas línguas e praticando suas culturas e tradições, dentro e fora da escola (BRASIL, 2012).

Mas para que essa declaração resulte em realidade concreta é necessário que as línguas indígenas sejam valorizadas, faladas e escritas nos ambientes das escolas e das universidades e em toda a sociedade, de forma permanente, tomando-as como línguas de instrução, materializadas por meio de aulas orais, cantos, exercícios e tarefas escritas e orais cotidianas, elaboração e uso de livro didáticos, elaboração e defesa de monografias, dissertações e teses, tudo e todos em línguas indígenas. Além disso, essas línguas precisam alcançar os meios de comunicação de massa, como a televisão, a rádio, os jornais impressos, as igrejas, os quartéis, os sindicatos e outros espaços relevantes.

A existência viva das diferentes línguas é fundamental para se estabelecer a prática do diálogo e do intercâmbio de saberes, de valores e de experiências de vida e de mundos. A diversidade de línguas possibilita o estabelecimento de diálogos cosmopolíticos e conexões transcendentais, envolvendo holisticamente inter-espiritualidades, intersubjetividades, interepistemologias e

as importantes capacidades de articulação das multireferencialidades cósmicas, as multidimensionalidades ontológicas humanas e as multicologias linguísticas e ecológicas. As línguas carregam e sustentam mundos, valores e existências humanas e não humanas únicas, porém, diversas, interdependentes.

Os diálogos interlinguísticos são diálogos filosóficos, cosmológicos e cosmopolíticos que podem ajudar a romper a subalternidade interétnica colonialista na medida em que ajudem a construir processos educativos e exercitar atitudes objetivas e transformadoras propícias ao diálogo político e epistemológico de rompimento com o poder subjetivo da subalternidade e da colonialidade tutelar, etnocêntrica, eurocêntrica, historicamente enraizada em nossa sociedade. Entre os povos indígenas, o diálogo simétrico atua sempre na perspectiva da lógica e da prática de complementariedade, de intercâmbio, de troca, de reciprocidade, de interaprendizagens, de negociação político-linguística e político-cosmológica, ou seja, de um diálogo para o respeito, para o reconhecimento e para a solidariedade entre os humanos e não humanos. Assim sendo, a manutenção escrita ou falada de uma língua indígena é um verdadeiro ato de resistência sociopolítica, que busca uma relação de reconhecimento e de respeito, ainda que de modo subalterno ou assimétrico.

Por fim, destaco que ainda observo com muita tristeza a falta de interesse em nossa sociedade pela vivência da interculturalidade, como vivência intermundos e exercício vivo do bilinguismo linguístico e cultural na escola, na comunidade e na sociedade, apesar dos discursos e das normas bem elaboradas, mas muito pouco praticadas. Insisto no diálogo linguístico, como diálogo epistemológico para uma compreensão mútua e recíproca entre os distintos mundos que povoam, enriquecem e embelezam o nosso mundo. Para isso, o diálogo intercultural é o começo, um importante começo, mas o desafio é alcançar o diálogo cosmopolítico, único capaz de tornar a vida no mundo sustentável.

Referências

BAKHTIN, M. (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/1994. – 35.ed. – Brasília, DF: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

HAMEL, R.E. Conflito sociocultural y educacional bilíngüe: el caso de los indígenas Otomíes en México. **Revista Internacional de Ciências Sociais** – La interacción por meio del Lenguaje. Paris, Unesco, v. 36, n. 1, p. 117-132, 1984.

LUCIANO, G. J. dos S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos; 12).

PIMENTEL DA SILVA, M. do S. **Reflexões Sociolinguísticas sobre línguas indígenas ameaçadas**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2009.

Recebimento em: 07/02/2017.

Aceite em: 15/03/2017.