



5268 - Trabalho - 39ª Reunião Nacional da ANPED (2019)
GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais

FRONTEIRAS LINGUÍSTICAS E DECOLONIALIDADE: PODER E RESISTÊNCIA EM PRÁTICAS DISCURSIVAS E SOCIAIS DE MULHERES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA

Raimundo Nonato de Pádua Cândia - FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
Agência e/ou Instituição Financiadora: CAPES

FRONTEIRAS LINGUÍSTICAS E DECOLONIALIDADE: PODER E RESISTÊNCIA EM PRÁTICAS DISCURSIVAS E SOCIAIS DE MULHERES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA

RESUMO:

Indivíduos falantes de línguas diferentes carregam consigo bagagens sociais, culturais, étnicas e representações de mundo e do outro muitas vezes divergentes. Quando confrontados, produzem métodos e estratégias discursivas para garantir a aquisição de outra língua e a própria existência. O objetivo deste estudo é analisar como duas mulheres indígenas, Wai-wai (PA) e Apinayé (TO), expressam poder e resistência em práticas discursivas e sociais, para garantir conhecimentos e a aquisição de uma segunda língua. Trata-se de um estudo com enfoque na Análise Crítica do Discurso, a partir de aproximações com as correntes teóricas Pós-Colonial e Decolonial, no que toca à crítica epistemológica. Os resultados mostram que os fatores linguísticos não podem ser compreendidos isolados dos embates sociais, uma vez que a violência, o racismo, os preconceitos e as intolerâncias contra as mulheres indígenas decorrem do grau de diferença e das relações de poder entre as culturas e línguas.

PALAVRAS-CHAVE: Fronteiras linguísticas. Decolonialidade. Mulheres indígenas. Análise Crítica do Discurso.

Introdução

A expansão capitalista na Amazônia vem ocasionando uma série de problemas que estão relacionados à concentração da terra e à desestruturação gradual das populações indígenas, assim como de seus saberes culturais historicamente constituídos. Entre os Apinayé (Macro-Jê) e os Wai-wai (Karib) da região amazônica, esses problemas vão se manifestar também na inter-relação entre questões sociais e linguísticas, decorrentes das relações assimétricas de poder. Se essas relações entre os sujeitos são linguisticamente mediadas, sendo a língua o elemento mais convencional em que elas se estruturam, como duas mulheres indígenas, Wai-wai (PA) e Apinayé (TO), expressam poder e resistência em práticas discursivas e sociais, para garantir conhecimentos e a aquisição do idioma oficial?

É importante situar que, ao longo dos anos de contato com a sociedade envolvente, os povos Wai-wai e Apinayé da região amazônica vêm tentando se manter enquanto população minoritária, enfrentando tanto de ordem social quanto linguística, religiosa e cultural. Esses povos indígenas, embora estejam no mesmo país, Brasil, estão assentados em territórios indígenas geograficamente distintos: o Território Indígena Nhamundá-Mapuera (PA) e o Território Indígena Apinayé (TO). Mas, mesmo assim, as relações que eles estabelecem com a sociedade envolvente são constituídas por uma rede complexa e dinâmica de regras e de convenções que ultrapassam o indivíduo e os determina com intensidade. Nessas relações, a língua se caracteriza como a primeira fronteira com a qual eles se deparam. A mulher indígena, por exemplo, vivencia muitas situações de abusos e violências em vários níveis.

Todavia, o objetivo principal deste estudo é analisar como duas mulheres indígenas, Wai-wai e Apinayé, expressam poder e resistência em práticas discursivas e sociais para garantir conhecimentos e a aquisição de uma segunda língua nas suas inter-relações sociais. Trata-se de um estudo com enfoque na perspectiva do discurso como prática social (FAIRCLOUGH, 2001), fazendo aproximações com a corrente teórica Pós-Colonial e a perspectiva Decolonial, no que toca à crítica epistemológica.

O texto está organizado em três partes, além da introdução e conclusão. Na primeira, fazemos aproximações teóricas da Análise Crítica do Discurso com as perspectivas pós e decolonial, com destaque às categorias raça e relação de gênero. Na segunda, buscamos caracterizar a organização social e as práticas discursivas de mulheres indígenas Wai-wai e Apinayé na Amazônia, com enfoque nas aldeias Mapuera e Olho D'água, respectivamente. Na terceira, a partir da análise de práticas sociais e discursivas dessas mulheres indígenas, evidenciamos as suas lutas e demandas na defesa de seus direitos na Amazônia.

1 Aproximações teóricas entre ACD, Pós-colonialismo e Decolonialidade.

A Análise Crítica do Discurso (ACD) é uma vertente teórico-metodológica do estudo da linguagem que permite descrever, explicar e interpretar os modos como os discursos dominantes influenciam os saberes, as atitudes e as ideologias partilhadas, a partir de um modelo tridimensional proposto por Norman Fairclough (2001, p. 99), professor da Universidade de Lancaster, e um dos principais expoentes da ACD: o discurso é focalizado como *texto*, *prática discursiva* e *prática social*. Todavia, neste estudo, o enfoque será no discurso como *prática social*. Na perspectiva deste enfoque, o autor aproxima o conceito de discurso aos conceitos de ideologia e poder, situando o discurso na concepção de poder como hegemonia.

Para Fairclough, qualquer evento discursivo é também considerado um texto, um exemplo de prática discursiva e um exemplo de prática social (FAIRCLOUGH, 2001, p. 22). O discurso é entendido como um modo de ação constituinte do social, pois as pessoas agem pelo discurso aos outros e também agem sobre o mundo, onde valores e identidades circulam e são representados. Portanto, por meio dos discursos, os sujeitos produzem não apenas entidades e relações sociais, mas também enquadram os sujeitos de diferentes maneiras.

A partir desta perspectiva, podemos mostrar o modo como as práticas linguístico-discursivas estão imbricadas com as estruturas sociopolíticas mais abrangentes de poder e dominação. Nessa direção, se a língua é uma atividade dialética que molda a sociedade e é moldada por ela, então o objeto de estudo de qualquer análise do discurso está envolto em relações de poder, identidades sociais e processos ideológicos.

No Brasil, o contato linguístico é uma consequência inevitável nas regiões em que se situam os grupos de convívio. De modo geral, a situação das práticas linguísticas nessas regiões contribui para a constituição de um panorama linguístico heterogêneo. A exemplo disso, a presença dos povos indígenas nas cidades, assim como de outros “grupos minoritários”, como os imigrantes e refugiados no Brasil, é frequentemente marcada pelo chamado “discurso da falta”, julgando os sujeitos por aquilo que supostamente “não são”, “não conhecem” e “não sabem”. Portanto, nessa lógica, estes não deveriam ocupar e estar nos lugares que estão ocupando.

Maher (2013, p. 118) observa que o que caracteriza o cenário sociolinguístico no Brasil é o multilinguismo, tornando o monolinguismo um mito, algo desejável por parte daqueles quem detém o poder. A ideologia do monolinguismo parte da premissa de que a Língua Portuguesa é fundamental para a constituição e uni?cação do Estado-Nação brasileiro, sendo, portanto, uma língua “imposta” aos falantes como “única” e “homogênea”, ignorando as outras inúmeras línguas que são faladas por outros povos neste território. Nesse sentido, há políticas de padronização que provocam o silenciamento das inúmeras línguas faladas pelos sujeitos.

Tais sujeitos, nas interações sociais, negociam as suas identidades gradativamente e essas identidades se fragmentam na medida em que eles se inserem no mundo social e globalizado (HALL, 1999, p. 9). Assim, compreender as ideologias linguísticas é também compreender os signi?cados sociais nas interações, assim como as relações de poder que se estabelecem entre diferentes grupos de falantes. A língua simboliza os limites que separam o “nós” e os “outros”, uma vez que a língua que falamos identi?ca a nossa origem, história, cultura e grupo a que pertencemos. Por isso, as práticas discursivas, assim como as atitudes linguísticas, têm a ver com as línguas e com a identidade dos grupos que as usam. Nessa relação, as fronteiras linguísticas podem ser compreendidas como contrastes entre identidades em contextos cujas línguas e culturas estão em contato, delimitadas por estereótipos socialmente construídos, ou seja, por visões formadas a partir de normas culturais, pressões e assimetrias sociais.

A teoria pós-colonial e o pensamento decolonial ajudam a re?etir sobre a histórica desagregação social e marginalização vivenciados pelos povos indígenas, além de servir de base para a avaliação das profundas transformações ocasionadas pela presença dos evangelizadores entre eles, principalmente no que diz respeito às questões linguísticas e sociais. O termo “pós-colonial” está relacionado ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”. O pre?xo “pós” busca dar sentido à continuidade das relações coloniais de dominação na contemporaneidade (HALL, 1999).

Nessa mesma perspectiva crítica, o “pensamento decolonial”, a partir do projeto do Grupo Modernidade/Colonialidade, promove uma re?exão sobre as heranças coloniais dos impérios espanhol e português produzidas na América, e procura intervir decisivamente na discursividade própria das ciências modernas para con?gurar uma outra lógica de produção de conhecimentos, na possibilidade de falar sobre “mundos e conhecimentos de uma outra maneira” (ESCOBAR, 2005, p. 63-64). A opção decolonial é, portanto, uma marca epistêmica, teórica e política deste grupo de estudos, que atua na reivindicação de identidades negadas como uma prática fundamental na descolonização do ser. Pois a invasão colonial não se deu apenas por meios físicos brutais, mas também pela violência simbólica e epistêmica, na qual o construto “língua” teve papel central (MALDONADORRES, 2007).

A *colonialidade*, constitutiva da modernidade, consiste na negação da existência de outros mundos com diferentes pressupostos ontológicas e cosmológicas, por meio da naturalização de relações desiguais de força e poder. Visa, sobretudo, subalternizar as culturas e suas línguas em razão de um dado projeto de poder, o que se con?gura como uma violência epistêmica por invadir e destruir o imaginário do “outro”. É preciso, portanto, compreender a permanência da colonialidade, em diferentes níveis, na vida pessoal, política e social, e nas relações de gênero.

Considerando que a crítica decolonial busca analisar, permite desfazer e superar a colonialidade nas relações estabelecidas, é um importe construto teórico de análise da legitimação da escravidão, dominação e da naturalização da inferioridade da mulher indígena. Nessa direção, a partir da ideia de um feminismo decolonial, Lugones (2014) propõe uma leitura da relação entre o colonizador e colonizado em termos de gênero, raça e sexualidade, discute opressão de gênero, raça e a exploração capitalista, a partir da diferença colonial, questionando a dominação e a opressão instaurados pela lógica da colonialidade.

Os estudos socioantropológicos e de gênero sobre mulheres indígenas também têm evidenciado a condição social e política das mulheres na Amazônia brasileira. Camargo (2016) chama atenção para a questão da condição social e política das indígenas. Segundo ele, esse reconhecimento só começa a se efetivar “nas últimas décadas do século XX, a partir dos estudos realizados sobre questões de gênero, etnicidade e relações de trabalho, nos últimos anos e o destaque ganharam na luta política”, uma vez que para o autor “Durante muito tempo suas histórias sociais e culturais ?caram silenciadas como também a violência histórica praticada contra elas” (CAMARGO, 2016, p. 214).

Spivak (2010) explica que o reconhecimento dos saberes subalternos está relacionado à valorização da experiência do oprimido, enfatizando o sujeito colonizado, aqui representado por duas mulheres indígenas da Amazônia. Não saber a língua oficial do país no qual se encontra constituiu grande desa?o para os povos indígenas, porque impõe, principalmente às mulheres, uma condição de subordinação social e linguística, e coloca em questão o poder de enunciar nesse espaço. Desta forma, assim como as práticas sociais, as práticas linguísticas também passam a ser entendidas como fenômenos inseridos em atividades humanas complexas e contextualizadas.

2 Organização social e práticas discursivas de mulheres indígenas Wai-wai (PA) e Apinayé (TO) na Amazônia

Os povos indígenas Wai-wai, também chamados “Waiwai”, “Uaiuai” pela literatura etnológica, habitam uma extensa região que compreende o sul da Guiana (rio Essequibo), o leste do Estado de Roraima (rios Jatapu e Anauá) e o noroeste do Estado do Pará (rio Mapuera), na Amazônia setentrional, região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana. São falantes da Língua Wai-wai, além de outras línguas da família Karib.

Robert Schomburgt, geógrafo prussiano, ao explorar o sul da Guiana nas décadas de 1830 e 1840, fez os primeiros registros dos povos do complexo cultural Tarumã Parukoto, denominação utilizada para se referir a um contexto etnográfico constituído de uma rede de relações culturais, rituais, comerciais e con?ituais que abriga diferentes grupos, em sua maioria pertencente à família linguística Karib. Culturalmente, a formação Wai-wai deve ser considerada como uma mistura de grupos originais de Wai-wai, Parukoto, Tarumã e Mawayana, embora este último povo tenha sido classificado como do tronco linguístico Aruák (FOCK, 1963).

Antropólogos e pesquisadores que visitaram a região do rio Mapuera-PA, a partir da segunda metade o século XX, constataram a grande transformação na cultura e na organização social desse povo indígena, levada a cabo pela

Unevangelized Fields Mission, atualmente denominada Missão Evangélica da Amazônia (MEVA). Os missionários norte-americanos da UFM, os irmãos Hawkins, Rader, Neill e Robert, subiram o rio Essequibo, na Guiana, em 1949. Neill permaneceu na Guiana, enquanto Rader e Robert seguiram para as aldeias no Mapuera, do lado brasileiro.

Sobre essa relação com os missionários norte-americanos, Howard (1993) comenta que a conversão dos Wai-wai ao credo evangélico gerou entre eles uma modi?cação radical. Entretanto, argumenta que os mesmos não ?caram inteiramente submissos aos missionários, haja vista que enquanto os missionários se aproveitaram da habilidade dos Wai-wai de visitar outros grupos para, através deles, atraí-los a si com intuito de conversão; os Wai-wai, por sua vez, valeram-se dos bens de troca, dos remédios, da escrita, dos novos poderes espirituais proporcionados por eles para dominar outros grupos indígenas.

No que se refere ao povo indígena Apinayé, as primeiras informações sobre eles são da companhia jesuíta, os quais empreenderam quatro entradas rio Tocantins acima, entre 1633 e 1658, a ?m de catequizar índios e aproximá-los das aldeias do Pará. Esse povo indígena fala a língua do mesmo nome, pertencente ao tronco Macro-Jê e à família linguística Jê. Sobre os Apinayé do extremo norte do Tocantins, os relatos de Nimuendajú (1983, p. 04) evidenciam que a existência deles foi registrada desde o século XVIII, quando os rios Araguaia e Tocantins começaram a ser navegados por jesuítas e bandeirantes. À medida que os caminhos pelos rios Araguaia e Tocantins foram sendo abertos, os contatos com os povos indígenas que habitavam esta região foram se tornando mais intensos e as referências a eles cada vez mais precisas (ALBUQUERQUE, 2002).

Acerca das relações dos Apinayé com os processos de catequização e civilização engendrados a eles pelos Capuchinhos, Grigório (2012, p. 34) orienta que uma estratégia de conversão utilizada foi a promoção de batismos e o estabelecimento de “acordos de paz”. Sob esta ideia, os frades distribuíam produtos manufaturados, ranchos, roças e também ofereciam proteção de autoridades coloniais e imperiais (GRIGÓRIO, 2012, p. 38). Alguns argumentos eram utilizados para justi?car o trabalho de catequese dos Capuchinhos, entre eles o argumento da incapacidade intelectual dos indígenas e o discurso de que o estado de selvageria não permitia o aprendizado, apenas a imitação (AMOROSO, 1998).

No Brasil, os Wai-wai ocupam três Terras Indígenas (T I): a T I Wai-Wai (RR), no sudoeste de Roraima; a T I Nhamundá-Mapuera (AM/PA), no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e a T I Trombetas-Mapuera (AM/RR/PA), a qual abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará. A Aldeia Mapuera ?ca no Pará, às margens do rio Mapuera, tributário do Trombetas, rio que banha a cidade de Oriximiná pela sua margem esquerda. Essa aldeia, onde entrevistamos um dos sujeitos da pesquisa, ?ca localizada dentro do território Nhamundá-Mapuera e é considerada a aldeia de maior importância entre o povo Wai-wai. Nela há uma escola indígena, os professores são todos homens e possuem formação em licenciatura intercultural indígena, ofertada pelo governo do Pará.

A alfabetização dos Wai-wai, ao contrário do que muitos pensam, não se deu na língua nacional, o português brasileiro, mas sim na língua nativa, aprendida, transcrita e ensinada pelos norte-americanos. Eles foram alfabetizados em Wai-wai para que pudessem ler a Bíblia, traduzida do inglês pelos missionários para a língua deste grupo indígena. A conversão religiosa fez com que, de certa forma, eles passassem a reavaliar o seu próprio universo espiritual, atribuindo-lhe, muitas vezes, valores negativos, a ponto de gerar em algumas antipatias ou aversão à sua cosmologia tradicional (CÂNCIO, 2016, p. 128).

Com relação às mulheres Wai-wai da Aldeia Mapuera, embora seja também um trabalho executado pelos homens, a maioria delas trabalha na produção de tecelagem de tangas, cintos, colares e pulseiras, além de adornos plumários e cerâmica. Boa parte é artesã com idades que variam de 12 até 71 anos. Elas também produzem a tapioca, o beiju e a farinha d’água, produtos derivados da mandioca. No que se refere ao uso do português pelas mulheres, entre outros fatores ligados à cultura e a inserção dos missionários entre eles, a timidez e o “recato” são fatores que levam a grande maioria das mulheres Wai-wai a não falarem a Língua Portuguesa.

Boa parte das mulheres indígenas mais velhas (caca), não falam português, principalmente aquelas que vieram da Guiana. Elas falam inglês devido terem aprendido essa língua na experiência do conviver naquele país. As meninas que aprendem português muitas vezes não demonstram que sabem, pois são muito tímidas. Em algumas situações, a comunicação delas em casa é “misturada”, como eles dizem, elas falam português e indígena. Falar português em Mapuera ainda é um privilégio dos homens, já que eles não se sentem constrangidos ou contidos de estabelecer diálogo com os não indígenas.

Com relação à organização social dos Apinayé, eles habitam a região compreendida pela con?uência dos rios Araguaia e Tocantins, nos municípios de Tocantinópolis, Cachoeirinha, Lagoa de São Bento e Maurilândia, região chamada de “Bico do Papagaio”, que com compreende todo norte do estado do Tocantins, sul do Pará e Leste do Maranhão. Localizada a poucos quilômetros da Terra Indígena está a interseção das rodovias Belém-Brasília, transamazônica e ferrovia norte-sul, além da usina hidrelétrica do Estreito, mostrando o quanto é emblemática a pressão dos projetos econômicos sobre o território. As Terras Indígenas Apinayé têm a interferência de duas estradas de terra que estão em obras com vistas a seu asfaltamento, a TO-126 e a TO-134. A Aldeia Olho D’Água, onde reside um de nossos sujeitos, ?ca na TO-126. Segundo Fagundes (2017, p. 37), uma das consequências da construção da rodovia Transamazônica para os Apinajé foi a restrição do uso de seu território de ocupação permanente pelos não índios (kupã).

Os Apinayé possuem uma forma particular de conceber as transformações históricas de suas sociedades, que são expressas em seus mitos e processos de signi?cação próprios. Com relação à organização social, com destaque em seu estudo para a construção social dos gêneros entre os povos da família Jê, Rocha (2002) evidenciou que entre os Apinayé a participação de mulheres em eventos públicos, tanto dentro como fora da aldeia, ocorre de maneira signi?cativa e recorrente. Elas participam de forma ativa, por exemplo, na escolha dos caciques e das demais pessoas que compõem o quadro de cargos políticos, mas antes elas não ocupavam esses cargos. Nas aldeias, homens e mulheres fazem bolsas, colares e adornos para casa.

Atualmente, podemos dizer que houve aumento bastante signi?cativo de idas às cidades, tanto de homens como de mulheres. Como consequência negativa com relação à sua cultura, há relatos de que várias mulheres já foram agredidas nas aldeias por maridos ou irmãos alcoolizados. Com relação às práticas discursivas, Albuquerque (2008) veri?cou que independente do gênero e de faixa etária, os Apinayé entendem e falam Apinayé, uma vez que é a primeira língua adquirida e a mais usada nos domínios sociais dentro da aldeia, em suas interlocuções. O mesmo autor explica que tanto as mulheres quanto as crianças interagem com os não indígenas por meio da língua indígena, e diz que a maioria das mulheres fala pouco, mas entende bem a Língua Portuguesa.

3 Poder e resistência em estratégias discursivas de mulheres indígenas na Amazônia

O respeito aos direitos, à cultura e às identidades das mulheres indígenas são questões urgentes, diante do desa?o das interações com a sociedade não indígena. Nessas inter-relações, dadas as fronteiras linguísticas, destacamos o poder e a resistência dessas mulheres, cujo protagonismo é expresso em práticas sociais e discursivas que evidenciam as relações de podem às quais estão submetidas. Para tanto, os dados oriundos das entrevistas semiestruturadas foram analisados a

partir de duas categorias: diferenças culturais e circunstâncias do discurso; e posição de poder e resistência na inserção social. As mulheres aqui referenciadas possuem histórias de vidas bastante singulares, mas todas atravessadas pelo histórico de ser mulher indígena.

Shoni Wai-wai foi trazida pelos seus pais da Guiana para o Pará, Brasil, com onze anos de idade, para um contexto de contato com outros povos indígenas também marcado pelas diferenças culturais:

[...] eu vi que aqui as coisas eram diferentes, que a cultura daqui, de certa forma, era diferente. Na Guiana, por exemplo, não há danças. Mas aqui em Mapuera os indígenas dançam. Quando eu cheguei aqui, os indígenas já usavam roupas. Mas quando eu era pequena lá na Guiana, a minha mãe falava que os indígenas andavam nus, depois que eles cresceram foi que aprenderam a usar roupas (SHONI WAI-WAI, 2016).

Transitar por outras territorialidades também constitui uma diferença, pois implica adentrar a outros espaços e a vivenciar relações de poder, o que exigiu de Shoni novas interações discursivas e apropriações no entrecruzamento de diferentes territórios e culturas. É, pois, nas fronteiras linguísticas que essas diferenças adquirem maiores relevâncias. Esta questão também foi muito marcante na vida de Jombrâm Apinagé, desde a sua infância:

Eu nasci na Aldeia Mariazinha, mas a minha mãe se mudou para a Aldeia Riachinho. Nessa aldeia, ela conheceu um homem branco e começou a se relacionar com ele. Aí ela saiu com ele para a cidade. Ela teve que me levar junto com ela para a cidade, porque eu era filha única. Quando eu vim para esse mundo, que não era o meu mundo, eu tinha muita dificuldade, pois eu não vim para cá, sabendo falar português. Eu tinha por volta de seis ou sete anos (JOMBRÂM APINAYÉ).

A fala de Jombrâm evidencia que não podemos dissociar a sua história de vida das imbricações entre as culturas, mediados pelas interseções e fronteiras linguísticas. Tal qual a história de vida de Shoni, vivida no entrecruzamento de diferentes territórios, culturas e línguas, essas falas nos forçam a olhar essas relações numa abordagem mais integradora, no "cruzar" das fronteiras, buscando compreender as suas múltiplas e indissociáveis articulações com outras dimensões, como a linguística na aquisição da Língua Portuguesa.

A questão da escolarização da língua indígena em um novo território é um fato marcante para Shoni, pois "lá na Guiana a gente não aprendia Wai-wai na escola, as pessoas não sabiam ler e escrever em Wai-wai, apenas falavam. Eu aprendi a falar português numa situação muito difícil" (SHONI WAI-WAI). Na Guiana, ela aprendia a Língua Inglesa na escola, mas a aquisição da Língua Wai-wai se dava no dia a dia, sem que fosse necessário a existência da "caixa" do discurso. Iniciavam ali as preocupações de uma mulher que passaria a viver os conflitos entre oralidade e escrita em um novo cenário.

A questão das fronteiras idiomáticas exigiu de Shoni esforços para adaptações às novas práticas discursivas. Ela então passa a relatar não mais o seu problema com a aprendizagem da escrita Wai-wai, mas a urgência e o desafio das circunstâncias do discurso nos usos da Língua Portuguesa, nas interações por meio da fala e escrita, uma vez que esta outra língua lhe impunha fronteiras, principalmente no que se refere à sua inserção noutros espaços sociais. Tal questão foi incisiva quando Shoni se viu diante de um sério problema de saúde de seu filho:

Então nós tivemos que levá-lo para Manaus e Belém. Eu tive que ir para Manaus, somente eu e ele. Eu não falava nada de português. Nós fomos encaminhados para Belém. Quando chegamos a Belém sentia muita dificuldade na comunicação, os médicos tentavam falar comigo sobre a situação do meu filho, mas eu não entendia nada (SHONI WAI-WAI, 2016).

Se antes ela já sentia o impacto das diferenças entre as próprias culturas indígenas, agora, além de conviver longe de seu território, passou a viver os impactos da cultura do outro, os conflitos identitários e os efeitos de uma situação linguística híbrida, que lhe impôs o desafio de poder enunciar desse novo espaço:

Eu demorei muito tempo em Belém, eu passei três anos lá com meu filho. Eu e meu filho fomos sozinhos todo esse tempo lá. Mas havia também índios de outras tribos lá, como Kaiapós, Xicrins e Mundurucus. Os Mundurucus falavam muito bem português. Depois que eles passaram a conversar comigo, e eu fui aprendendo algumas expressões com eles. Eles conversavam em português entre eles, eu ia observando e também aprendia devagar. Eles tentavam falar comigo em português, eu fui aprendendo devagar, nessa situação, com eles tentando conversar comigo (SHONI WAI-WAI, 2016).

Shoni foi colocada num entre-lugar linguístico-cultural bem particular, dada a situação da gravidade da saúde de seu filho. É importante observar que a aquisição da Língua Portuguesa se deu nos processos de interação com outros povos indígenas, no contexto da sociedade não indígena, dadas as condições em que se encontrava. Esta situação demarca uma posição de poder e resistência, uma vez que a urgência de inserção social lhe ajudou a desenvolver estratégias comunicativas que lhe auxiliaram na aquisição da língua nacional. No entanto, esse processo não foi fácil para Shoni:

A Língua Portuguesa era um obstáculo enorme pra mim. Muitas vezes eu até chorava porque não conseguia conversar com ninguém, ficava muito triste e calada. Eu não sabia perguntar, por exemplo, sobre a saúde de meu filho, mesmo ele estando muito mal na UTI. Eu não sabia nem dizer "Bom dia!", "Como é como o seu nome?" (SHONI WAI-WAI, 2016).

Shoni passou a conviver entre diferentes sistemas linguísticos, em situações que lhe obrigaram, como mulher indígena, a significar o mundo e a se resignificar como um sujeito fronteiriço. Assim, ela foi se constituindo discursivamente, apreendendo as vozes sociais que constituíam a realidade na qual estava imersa, e, ao mesmo tempo, suas interações dialógicas.

Jombrâm Apinagé também vivenciou a urgência e o desafio das circunstâncias do discurso nos usos da Língua Portuguesa ao relatar o primeiro contato com a sociedade não indígena:

Quando eu vim com minha mãe aqui para a cidade, a gente sofria muita discriminação, porque a gente não se vestia do jeito que eles imaginavam, porque nós não falávamos do jeito que eles queriam que a gente falasse. [...] Eu cheguei na cidade cerca de um ano e meio, já falava um pouco de português, mas depois voltei para a aldeia. Até hoje a gente sofre discriminação (JOMBRÂM APINAYÉ).

Além do preconceito linguístico sofrido, Jombrâm ainda vivenciou e vivencia o preconceito por sua condição social, produto da força do discurso do colonizador que se materializou no ambiente urbano, o que configura a colonialidade do poder, sustentada na percepção do outro a partir da lógica da reprodução da matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2003, p. 313). Ocorre que por detrás desse preconceito pela falta de apropriação da língua nacional, há, neste caso, o preconceito social motivado por questões de raça e gênero. Ou seja, são formas de discriminação materializadas pela linguagem. A esse respeito, Leite (2008, p. 13) adverte:

[...] a intolerância linguística existe e é tão agressiva quanto outra qualquer, pois atinge o cerne das individualidades. A linguagem é o que o homem tem de mais íntimo e o que representa a sua subjetividade. Não é exagero, portanto, dizer que uma crítica à linguagem do outro é uma arma que fere tanto quanto todas

as armas.

Por meio da negação da língua do outro há uma imposição de *status*, em que o discurso passa a ser analisado não apenas como objeto “verbal”, mas sobretudo como uma interação situada social, cultural, histórica e politicamente, na medida em que se nega o discurso da mulher indígena, como uma manifestação da colonialidade de gênero ainda muito presente (LUGONES, 2007, p. 193). Assim, é possível verificar tanto nas falas de Shoni Wai-wai quanto de Jombrâm Apinayé a força do discurso do colonizar, como uma forma de colonialidade, o que pode ser relacionado a uma tradição monolíngue e à ideia de raça, categorias construídas na dicotomia branco-europeu-racional-civilizado/subalterno-irracional-natural-não-civilizado-não-humano, sendo vistos como subalternos os indígenas (QUIJANO, 2000, p. 3).

A partir dessas relações, Lugones (2007) propõe a intersecção das categorias raça e gênero, para que as mulheres tenham visibilidade e suas próprias lutas reconhecidas. Mas, para a autora, o discurso do colonizar e a despatriarcalização só são possíveis se houver a descolonização do saber e do ser, a partir de um feminismo decolonial (LUGONES, 2012, p. 1). Sob essa perspectiva, a fala de Jombrâm Apinayé, a seguir, mostra o quanto a luta das mulheres indígenas é urgente, pois, ainda que resistam, elas continuam sendo vítimas de ações violentas no contexto de seus próprios territórios.

Nós sofremos muita discriminação por ser mulher e também muita violência. Eu entendo que a dificuldade de falar a Língua Portuguesa nos deixa mais frágeis e isso nos expõe muito à violência. Várias mulheres já foram assediadas, estupradas, por não compreenderem o português. Muitas delas foram forçadas em BR, estradas. Nós, mulheres indígenas, sofremos muito nas reservas. Por mais que a gente more numa reserva, ela não é totalmente segura pra gente, porque lá entram vários madeireiros e caçadores. E o ponto fraco somos nós, mulheres, pois a maioria procura alimentos na floresta, sozinhas, e muitas vezes somos estupradas (JOMBRÂM APINAYÉ).

A fala de Jombrâm retrata uma problemática que ainda é abordada de forma marginal, menosprezada, inclusive pelas autoridades locais. Apesar da gravidade da violência nas áreas indígenas contra a mulher, o silenciamento continua a se impor e, para justificar essa violência, a ideologia patriarcal instalada nas instituições produz um discurso que concebe o estupro como resultante de “natureza permissível” da mulher indígena para a sexualidade. A exclusão e a violência, ainda que negados pelas instituições no contexto urbano, mobilizam poder e estratégias de resistência nas mulheres indígenas, o que é materializado em práticas discursivas e nas suas inserções sociais. Esse protagonismo da mulher indígena pode ser verificado nas falas de Shoni e Jombrâm:

Depois que comecei a aprender o português, fiquei mais alegre, pois eu já conseguia me comunicar. Aí eu já perguntava para o médico como é que estava o meu filho. [...] Hoje eu viajo para Santarém, já passei muito tempo lá, e me comunico normalmente (SHONI WAI-WAI, 2016).

A maioria das pessoas não compreende a nossa cultura, o nosso modo de falar. Então eu sofri muito nesse seminário. Mas os professores, que estavam organizando, me apoiaram e me incentivaram muito a falar. [...] Então, numa situação dessa, a gente tem esse impacto. Mas somente se a gente se sentir melhor é que dá para continuar; caso contrário, a gente para no meio do caminho (JOMBRÂM APINAYÉ).

Sendo violados e negados os direitos dessas mulheres indígenas, elas situam seus discursos na perspectiva da luta contra-hegemônica, como uma forma de combater o racismo, os preconceitos e as intolerâncias que estão disseminados na sociedade e que insistem em desumanizá-las.

Conclusão

Neste estudo, cujo objetivo foi analisar como duas mulheres indígenas expressam poder e resistência em práticas discursivas e sociais, para garantir conhecimentos e a aquisição de uma segunda língua, foi possível verificar que embora as mulheres aqui investigadas possuam histórias construídas em contextos bastante diferenciados, as suas histórias de vida possuem relações cruzadas pela inserção e adaptação às novas práticas discursivas a que foram submetidas.

Foi possível constatar, nessa relação, o impacto das diferenças estabelecidas nas próprias culturas indígenas, no caso de Shoni Wai-wai, e os impactos impostos às duas mulheres indígenas pelo desafio da aquisição da Língua Portuguesa, para que também pudessem enunciar desse novo espaço. Além dessas questões que se estabelecem no confronto com essa língua majoritária, buscando uma intersecção com as categorias raça e gênero, Jombrâm Apinayé denuncia os assédios e os estupros vivenciados pelas mulheres Apinayé nas imediações de suas aldeias. Para ela, tais atos, praticados por não indígenas, estão relacionados ao fato de as mulheres não falarem português e, portanto, não serem vistas como ameaças para seus algozes. Tais violências são ignoradas e menosprezadas pelas instituições e autoridades locais, comportamento que reflete a ideologia patriarcal instalada.

As duas mulheres indígenas aqui investigadas foram e ainda são vítimas de preconceito pela falta de apropriação da língua nacional, e isso se manifesta por meio de práticas de violência sexual e discriminação no ambiente urbano, decorrentes do pensamento racista e patriarcal, materializados pela linguagem. Em que pese a negação de seus direitos, fica evidente nas suas práticas sociais e discursivas um lugar de posição de poder e resistência, mobilizados pelas necessidades de inserção social. Portanto, nestas relações, os fatores linguísticos não podem ser compreendidos isolados dos embates sociais, uma vez que a violência, o racismo, os preconceitos e as intolerâncias contra as mulheres indígenas decorrem do grau de diferença e das relações assimétricas de poder. E a escola, por seu papel de formação, adquire um potencial estratégico capaz de atuar no sentido combater o desprezo e a invisibilidade das mulheres indígenas.

REFERÊNCIAS:

AMOROSO, M. R. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.13, n. 37, 1998.

ALBUQUERQUE, F. E. Aspectos da situação sociolinguística dos Apinayé de Riachinho e Bonito. In: SANTOS, L. dos; PONTES, I. (Orgs.). **Línguas Jê: estudos vários**. Londrina: Editora da UEL, 2002.

CÂNCIO, R. N. de P. **Para além da aldeia e da escola: em estudo decolonial de aquisição da Língua Portuguesa pelos indígenas Wai-wai da Aldeia Mapuera, Amazônia brasileira**. 275 f. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

CAMARGO, L. M. Do silêncio ao discurso: a condição da mulher indígena em Boa Vista. In: **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino (Orgs.). Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, n.1, p. 51-86, enero-diciembre de 2005.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FAGUNDES, M. G. B. Os Apinajé e os projetos de desenvolvimento econômico durante o regime militar no Brasil. **Revista Memore**, Tubarão, v. 4, n. 3 esp. dossiê Marcas da Memória: direitos humanos, justiça de transição e anistia, p. 25-43 set./dez. 2017.

FOCK, N. **Waiwai**: religion and society of the Amazonian tribe. Copenhagen: The National Museum, 1963.

GRIGÓRIO, P. C. **A professora Leolinda Daltro e os missionários**: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910) / Patrícia Costa Grigório. – Rio de Janeiro: UFRJ/IH/PPGHIS, 2012.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomáz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 3ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. HALL, S. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HOWARD, C. V. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazonia. IN: CASTRO, E. V. de; CUNHA. **Amazônia. Etnologia e história indígena**: 229-264. São Paulo: NHI/ USP/ FAPESP, 1993.

LEITE, M. Q. **Preconceito e intolerância na linguagem**. São Paulo: Contexto, 2008.

LUGONES, M. **Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples**. Pensando los feminismos en Bolivia: Serie Foros 2. 1ª ed. La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012, pp.129-140.

LUGONES, M. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, 22(1):186-209, 2007.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, set/dez. 2014.

MAHER, T. M. Ecos de resistência: políticas linguísticas e línguas minoritárias no Brasil. In: NICOLAIDES, C; SILVA, K. A. da; TILIO, R; ROCHA, C. H. **Política e Políticas linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, p. 117-134, 2013.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In.: CASTRO-GOMEZ, S. & GROSFOGUEL, R. (cords.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogota: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. **Histórias locais - projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.

NIMUENDAJÚ, C. **Os Apinajé**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém/PA, 1983.

QUIANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Landier (org). **Colección Sur Sur, CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2000.

ROCHA, R. P. **A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé**. Dissertação de Mestrado IFCH/UNICAMP. Campinas/SP, 2002.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

[1] Para a preservação da identidade, as mulheres indígenas são referenciadas neste estudo por meio de codinomes. O estudo foi possível mediante Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.