



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ESTUDOS LINGUÍSTICOS

PATRÍCIA DO NASCIMENTO DA COSTA

**PUPŶKARYPEKARAWA ATHE.
(NÓS SOMOS ÍNDIOS.)**

**LÍNGUA E IDENTIDADE APURINÃ (ARUÁK):
ESTUDOS BASEADOS EM RELATOS CONTEMPORÂNEOS**

BELÉM/PA
2016

PATRÍCIA DO NASCIMENTO DA COSTA

PUPŶKARYPEKARAWA ATHE.
(NÓS SOMOS ÍNDIOS.)

LÍNGUA E IDENTIDADE APURINÃ (ARUÁK):
ESTUDOS BASEADOS EM RELATOS CONTEMPORÂNEOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Mestrado em Letras como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, no Programa de pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará

Orientador: Profº Drº Sidney da Silva Facundes
Co-orientadora: Profª Drª Pirjo Kristiina Virtanen,
da Universidade de Helsinque, Finlândia.

BELÉM/PA
2016

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) –
Biblioteca do ILC/ UFPA-Belém-PA**

Costa, Patrícia do Nascimento da, 1983-

Pupÿkarypekarawa athe (Nós somos índios). Língua e identidade apurinã (Aruák) : estudos baseados em relatos contemporâneos / Patrícia do Nascimento Costa ; Orientador, Sidney da Silva Facundes ; co-orientadora, Pirjo Kristiina Virtanen,. — 2016.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Mestrado em Letras, Belém, 2017.

1. Língua apurinã. 2. Antropologia linguística. 3. Linguagem e línguas. 4. Índios da América do Sul – Brasil – Línguas. 5. Identidade social. I. Título.

CDD-22. ed. 498.0981

PATRÍCIA DO NASCIMENTO DA COSTA

PUPŶKARYPEKARAWA ATHE.
(NÓS SOMOS ÍNDIOS.)

LÍNGUA E IDENTIDADE APURINÃ (ARUÁK):
ESTUDOS BASEADOS EM RELATOS CONTEMPORÂNEOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Mestrado em Letras como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, no Programa de pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof^o Dr^o Sidney da Silva Facundes

Co-orientadora: Prof^a Dr^a Pirjo Kristiina Virtanen, da Universidade de Helsinque, Finlândia.

Data de defesa: 11/03/2016

Banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Sidney da Silva Facundes (UFPA)

Co-orientadora: Prof. Dr^a Pirjo Kristiina Virtanen (Universidade de Helsinki- Finlândia)

Avaliadora: Prof^a. Dr^a Marília de Nazaré Ferreira (UFPA)

Avaliadora: Prof^a. Dr^a Ana Carla Bruno (UFAM)

Belém/PA
2016

Ao povo Apurinã.

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho foi necessário contar com a colaboração de muitas pessoas e algumas instituições. Em primeiro lugar, agradeço ao povo Apurinã, em especial, ao Norá, ao Eurico e ao Inácio pela disponibilidade em passar horas respondendo as minhas perguntas e me ajudando a transcrever os relatos que coletei durante a primeira viagem de campo realizada para este trabalho. Agradeço também ao Santos que, além de passar horas (com intervalos apenas para o rapé) me ajudando a transcrever os relatos, também me deu um nome Apurinã, que recebi com muita honra e graça. A dona Nair que me foi mais que uma colaboradora, foi também uma inspiração de existência. À Tereza pela noite de histórias mitológicas interessantes e engraçadas. Ao Abel, à Sebastiana, ao professor Valdimiro, à Gracilene, ao Trajano, à dona Osvaldina, ao Gilberto, à Avanete, ao José Mauricio, a dona Ivanilde, ao Erivaldo, ao seu Domingos, ao seu Carlos Alberto e a todos os Apurinã que compartilharam comigo as histórias de sua aldeia, de sua infância, de sua família, do seu povo, as suas histórias. Sou muito grata.

Agradeço ao meu orientador, Sidi Facundes, por me ensinar quase tudo o que sei sobre pesquisa, sobre linguística. Por ter compartilhado sua experiência comigo, por ter me ajudado a crescer academicamente, por ser um grande parceiro no campo, dando dicas sempre de como melhorar a coleta de dados, por seu respeito sempre, por ser, para mim, um exemplo de professor e de pesquisador e por ter se tornado um amigo muito querido.

Agradeço a minha co-orientadora Pirjo Virtanen, pela sua disponibilidade em me orientar mesmo muito distante fisicamente, mas sempre à disposição pela internet. Agradeço por sua parceria no campo, por compartilhar seus conhecimentos e sua experiência de antropóloga. Por ter se tornado amiga também.

Agradeço ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e à Ione, ao Hoadson e à Bianquinha que nos acolheram na casa do CIMI, durante um mês, em nossa primeira viagem de campo. Pela amizade e pelos momentos de descontração.

Agradeço a minha mãe por ter lutado por mim desde o início da minha existência, agradeço pelas experiências que ela me permitiu viver, que me conduziram até onde estou hoje, exatamente onde queria estar. Agradeço por me ajudar a cuidar dos meus filhos desde sempre. Agradeço pela vida.

Agradeço aos meus dois pequenos, Beatriz e José, que, mesmo na ansiedade de tantas perguntas sobre quando terminaria o meu trabalho “que meu professor me deu”, entenderam minhas ausências e foram minha recompensa por tanto esforço.

Agradeço a minha irmã Wanessa, ao meu cunhado Heider e a minha sobrinha Ana que presenciaram meus dias sentada à frente do computador e as noites em claro também. Deram-me suporte afetivo para concluir este trabalho em um momento tão delicado de minha vida pessoal.

Agradeço ao meu amigo-irmão Robson simplesmente por ter se tornado esse amigo tão querido e tão especial que acompanhou minhas lutas desde a graduação.

Aos meus amigos Francisco e Bruno pela amizade, pelo apoio, pela presença sempre.

Agradeço ao meu chefe e amigo Marcos Valério, pela disponibilidade, pelas inúmeras concessões e liberações de horários e tarefas para que eu pudesse concluir esta pesquisa.

A minha amiga irmã, Janine Bargas, por tudo.

Agradeço às minhas amigas e colegas de pesquisa Bruna, pela amizade, pelo apoio e contribuições durante a construção deste trabalho; e Marília, pela amizade e pelo incentivo sempre, pelas dicas, pela disponibilidade e por ser também exemplo pra mim.

Agradeço a todos os professores da pós-graduação e a todos os colegas com quem compartilhei os desafios e as conquistas ao longo desse trajeto.

Agradeço à UFPA e ao PPGL pela oportunidade da formação acadêmica e científica. A Deus, a força superior que nos protege das energias ruins e me faz ter esperança nas pessoas e no mundo.

RESUMO

NASCIMENTO COSTA, Patricia do. **Pupŷkarypekarawa athe.** (Nós somos índios.) **Língua e Identidade Apurinã (Aruák): estudos baseados em relatos contemporâneos.** Orientador Sidney da Silva Facundes. Dissertação (Mestrado em Estudo Linguístico). Instituto de Letras e Comunicação – ILC, Universidade Federal do Pará, 2016.

O objetivo desta pesquisa é examinar elementos da língua Apurinã (Aruák) que demonstrem traços da cultura do seu povo, como aspectos sobre o modo de vida, a visão de mundo, os conhecimentos e valores tradicionais e o envolvimento com valores externos às suas experiências de vida. Nesse sentido, apontamos características do uso da língua reveladores da identidade dos Apurinã, que vivem próximos aos afluentes do rio Purus, região sudeste do estado do Amazonas, Brasil. Os procedimentos metodológicos utilizados envolvem levantamento bibliográfico sobre os estudos de identidade e os referenciais que relacionam tais estudos aos pressupostos teóricos da linguística, além da análise dos dados que foram coletados em viagens de campo, realizadas nos meses de abril e dezembro de 2015. Também foram consultados trabalhos sobre a língua Apurinã, realizados pelo professor doutor Sidney da Silva Facundes, da Universidade Federal do Pará, e de seus alunos ao longo de mais de vinte anos em pesquisas. A presente investigação faz-se relevante por agregar informações, levantar questões e propor respostas relacionadas aos estudos sobre a língua Apurinã de forma a revelar, a partir de dados linguísticos, aspectos relativos à cultura e aos costumes. Além da contribuição acadêmica, esta pesquisa também se justifica por integrar, junto a outros elementos, um conjunto de informações capazes de corroborar a legitimação deste povo, sua cultura e seu direito de existir socialmente. Os traços da identidade Apurinã evidenciados neste estudo são descritos, principalmente, na perspectiva da sua relação com os seres da natureza.

Palavras-chave: Língua; Identidade; Apurinã; Aruák

ABSTRACT

NASCIMENTO COSTA, Patricia do. **Pupŷkarypekarawa athe. (We are Indians) Language and Identity Apurinã (Arawak): in contemporary accounts based studies.** Advisor: Dr. Sidney da Silva Facundes. Thesis (Master's degree in Language Study). Institute of Arts and Communication – ILC, Federal University of Pará , 2016 .

The main objective of this research is to examine the language elements Apurinã (Aruák) showing traces of the culture of its people, such as aspects of their way of life, worldview, knowledge and traditional values and engagement with external values to their experiences life. In this sense, we point out features of the use of language revealing the identity of Apurinã who live near the banks of the Purus River, southeast region of the state of Amazonas, Brazil. The methodological procedures used involve review of the literature on the identity studies and references that relate such studies to the theoretical assumptions of linguistics, as well as analysis of data collected in field research, in April and December 2015 were also found work on Apurinã language, carried out by professor Sidney da Silva Facundes, from the Federal University of Pará, and his students for over twenty years of investigation. This research is done by adding relevant information, questions and answers to studies on the language Apurinã that may reveal, from linguistic data, aspects of the culture and customs. In addition to the academic contribution, this research is also justified in part, together with other elements, as a set of information to corroborate the legitimacy of the people, their culture and their right to exist socially. Furthermore, Apurinã identity traits highlighted here are described primarily in terms of their relationship with the beings of nature.

Keywords: Language; Identity; Apurinã; Arawak

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa com as comunidades Apurinã	18
Figura 02: Mapa dos varadouros usados pelos Apurinã	19
Figura 03: Rio Purus	20
Figura 04: Amostra ELAN 4.6.1	33
Figura 05: Mapa das Terras Indígenas no Brasil	57
Figura 06: Tronco Linguístico Tupi	58
Figura 07: Tronco Linguístico Macro-Jê	59
Figura 08: Família Linguística Aruák	59
Figura 09: Coletando relato com D. Nair na casa do CIMI em Lábrea/ 2015	153
Figura 10: I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Lábrea/ 2015	153
Figura 11: <i>Kyynyry</i> - I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Lábrea/ 2015	154
Figura 12: I Oficina de Ensino da Língua Apurinã. – Lábrea/ 2015	154
Figura 13: Gracilene - II Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Tapauá/ 2015	155
Figura 14: II Segunda Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Tapauá/2015	155
Figura 15: Patricia do Nascimento Costa e Crianças Apurinã	156
Figura 16: Otávio Apurinã, Patricia do Nascimento Costa e Sidi Facundes - I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Lábrea/2015	156
Figura 17: Norá - I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Labreá/2015	157
Figura 18: Laura e Sidi Facundes - I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Labreá/2015	157

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Questionário de coleta de dados I	30
Quadro 02: Questionário de coleta de dados II	31
Quadro 03: Número de línguas indígenas descritas no Brasil	61
Quadro 04: Terras Indígenas no Brasil	62
Quadro 05: Processos de demarcação de Terras Indígenas no Brasil	62
Quadro 06: Terras Indígenas Apurinã no Estado do Amazonas	63
Quadro 07: Dados Pessoais dos Consultores Apurinã I	72
Quadro 08: Dados Pessoais dos Consultores Apurinã II	77
Quadro 09: O que diferencia os Apurinã dos outros povos e do não índio?	78
Quadro 10: O que só o Apurinã faz?	79
Quadro 11: Você aprendeu isso na infância?	80
Quadro 12: Existe alguma palavra ou jeito de falar que só tem em Apurinã?	81
Quadro 13: Se deixar de falar a língua, cheirar rapé, dançar xingané, mascar katsupary, continua sendo Apurinã?	82
Quadro 14: Você conhece a história do Tsura? Sabe contar?	83
Quadro 15: Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?	84
Quadro 16: Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?	85
Quadro 17: Você conhece alguma história de um peixe grande que é difícil de pescar e do qual os pescadores têm medo?	90
Quadro 18: Relato Pessoal 01 – Colaborador Abel	112
Quadro 19: Relato Pessoal 02 – Colaboradora Nair	117
Quadro 20: Relato Pessoal 03 – Colaborador Norá	133

SÍMBOLOS ESPECIAIS E ABREVIACÕES USADAS

#	=	Fronteira de palavras
-	=	Fronteira de morfemas
Afet	=	Afetado pela ação
Aux	=	Verbo Auxiliar
Dem	=	Demonstrativo
F	=	Feminino
Ger	=	Gerúndio
M	=	Masculino
Nlmz	=	Nominalizador
O	=	Objeto
Pl	=	Plural
S	=	Sujeito
Sg	=	Singular

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
0.1. Estrutura da dissertação	17
0.2. O Povo Apurinã	18
0.3. A importância do Purus para os Apurinã.....	20
0.4. A Língua	24
0.5. Aspectos Culturais	25
0.6. Os procedimentos metodológicos.....	27
0.6.1. Levantamento Bibliográfico	27
0.6.2. Pesquisa de Campo	28
0.6.2.1. A Coleta de Dados	30
0.7. Resumo do Capítulo	36
CAPÍTULO I: IDENTIDADE – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	37
1.1. Os Pressupostos Teóricos da Linguística	37
1.2. Os Pressupostos Teóricos da Antropologia	47
1.3. Os Pressupostos Teóricos da Psicologia.....	54
1.4. Resumo do Capítulo	55
CAPÍTULO II: OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL	56
2.1. A realidade populacional dos indígenas no brasil	56
2.2. Os agrupamentos genéticos	58
2.3. O estado atual das pesquisas sobre línguas indígenas	61
2.4. A população Apurinã e suas terras	63
2.4.1. Apurinã no contexto histórico	66
2.4.2. Vitalidade linguística do Apurinã.....	67
2.4.3. O papel da escola nas comunidades Apurinã	69
2.5. Resumo do Capítulo	69

CAPÍTULO III: DESCRIÇÃO E ANÁLISE.....	70
3.1. Relato pessoal 01	93
3.2. Relato Pessoal 02.....	96
3.3. Relato pessoal 03	102
3.4. Relato Pessoal 04.....	106
4.5. Resumo do Capítulo	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	111
APÊNDICE	114
ANEXO A: CADERNO DE IMAGEM.....	155

INTRODUÇÃO

Estudos que relacionam, especificamente, a noção de identidade às realidades das línguas em uso não são frequentes no âmbito acadêmico-científico da linguística, no Brasil, uma vez que, para realizar tais estudos, faz-se necessário consultar referenciais bibliográficos baseados em pressupostos teóricos de diferentes áreas do conhecimento, entre elas, a Linguística, a Antropologia e a Psicologia, por exemplo. São caminhos pelos quais o pesquisador deve percorrer bases teóricas que deem consistência para a análise de dados linguísticos e extralinguísticos que produzam informações sobre a concepção de um povo sobre si mesmo, seus conhecimentos, seus valores tradicionais, seu modo de vida, sua cosmologia, sua visão de mundo e a relação de sua concepção com a de outros grupos e povos. Uma análise como essa, de natureza, predominantemente linguística, mas que envolve, de forma tão imponente, outro campo do conhecimento poderia não ser tão bem aceita academicamente, o que se constituiu, ao longo, da pesquisa, como um dos grandes desafios dessa proposta. Não se trata, portanto, de uma análise que leva em consideração apenas fatores correspondentes ao sistema interno da língua como a sintaxe, a morfologia ou a fonologia. Tampouco se deve pressupor que esta análise considera apenas, além do sistema interno da língua, fatores extralinguísticos coletados única e exclusivamente por meio de metodologia sociolinguística, já estabelecida cientificamente pela comunidade acadêmico-científica.

Tanto quanto os pressupostos metodológicos das áreas de conhecimento supracitadas, outros elementos são significativos para o estudo proposto por esta dissertação de mestrado, sobre língua e identidade, como aspectos da cultura e da sociedade que fala a língua, para os quais as estratégias de coleta de dados ainda não foram apresentadas de forma sistematizada. Ou seja, para a realização desse tipo de investigação científica não há, ainda, uma metodologia estabelecida, que já tenha sido aplicada de forma hegemônica em outros estudos que apresentam a relação entre língua e identidade. No entanto, em nosso levantamento bibliográfico, encontramos informações sobre fatores relevantes, que devem ser considerados prioritariamente e indicações sobre os percursos que nos levariam a possíveis resultados de análise neste trabalho. Dessa forma, a correlação entre língua e identidade ainda carece de ser explorada de maneira aprofundada a partir de *corpora* reais de línguas em uso. Para basear teoricamente a análise apresentada nesta dissertação, consultamos, *a priori*, os pressupostos teóricos de Edwards (2009), que constituiu a principal fonte teórica para a composição do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado “Língua e Identidade

Apurinã (Aruák): análise de relatos tradicionais”, do qual esta dissertação se constitui como uma extensão da pesquisa já iniciada em 2013. Em Edwards (2009), cujos escritos constituem uma literatura específica sobre língua e identidade, estão evidenciados diversos fatores que auxiliaram a construção da análise então apresentada. Edwards (2009) ressalta a importância de levar em consideração aspectos sociais para entender comportamentos linguísticos e nos apresenta a possibilidade de estudar identidade de forma relacionada à língua no que se refere aos usos de seus recursos linguísticos. Além de estabelecer a relação entre língua e identidade, Edwards (2009) explica os fatores, aspectos e princípios **psico-discursivos** que nos fornecem indícios do valor extralinguístico que é a identidade de um indivíduo, falante de uma língua, em um determinado contexto social.

Segundo Ilari (2013), a relação entre língua e identidade está intrinsecamente ligada às vivências pessoais e sociais dos indivíduos entre si, no interior da comunidade de fala da língua, “toda língua historicamente dada, a qualquer momento de sua história, está à procura de meios para expressar experiências que assumiram uma importância nova para o grupo social que a fala”. Além desses, outros autores da teoria linguística serão citados ao longo do texto desta dissertação, a fim de corroborar as proposições aqui apresentadas.

No campo da Antropologia, apresentaremos, principalmente, os pressupostos de Vilaça (2000), Viveiros de Castro (2015, 1979), Seeger, da Matta, além de Cardoso de Oliveira (2006).

Já no campo da psicologia social, em que apresentaremos apenas uma ideia central dos pressupostos teóricos, como forma de demonstrar as diversas óticas de análise para esse tópico da identidade, mostraremos os aspectos mais pessoais desse reconhecimento identitário de si próprio, em que o sujeito se reconhece como um ser que ao mesmo tempo apresenta faces individuais e sociais. Apresentaremos também as bases teóricas que explicam os valores de semelhança e diferenças associados à ideia de identidade. “(...) a identidade social refere-se a um sentimento de semelhança com (alguns) outros, enquanto a identidade pessoal se refere a um sentimento de diferença em relação a esses mesmos outros.” (DESCHAMPS E MOLINER, 2014, p, 14)

Esta pesquisa sobre língua e identidade tomou como *corpus* de análise as experiências linguísticas do povo indígena Apurinã, que fala a língua de mesmo nome, da família linguística Aruák e mora às margens de vários afluentes do rio Purus, no sudoeste do estado do Amazonas. A língua Apurinã é objeto de pesquisa linguística há mais de 25 anos, com trabalhos relevantes, em diferentes abordagens e domínios da linguística, coordenados pelo professor Dr. Sidney Facundes, da Universidade Federal do Pará, que, ao longo desse

período, se dedica a descrever a língua para a sua manutenção e para a manutenção da memória e da tradição do povo indígena.

Antes desse estudo, outros pesquisadores, a maioria religiosos, desenvolveram trabalhos de descrição e propuseram a primeira configuração ortográfica de Apurinã, como Wilbur Pickering, no início da década de 70 e as missionárias Katherine e Judith, na década de 90. A relevância deste trabalho se configura pela sua contribuição acadêmica para os estudos sobre a língua Apurinã, aumentando o acervo sobre a língua, desta vez, apresentando informações sobre a identidade Apurinã, reveladas em dados linguísticos. Além da contribuição acadêmica, esta pesquisa também se justifica por integrar, junto a outros elementos, um conjunto de informações capazes de corroborar a legitimação deste povo, sua cultura e seu direito de existir socialmente. Em relação à pesquisa iniciada em 2013 em formato de Trabalho de Conclusão de Curso, que foi realizada com dados em português falado pelos Apurinã, a partir de textos de relatos que já compunham o acervo da pesquisa sobre a língua, nesta Dissertação de Mestrado, apresentamos um aprofundamento teórico mais extenso e com maior densidade. Além disso, apresentaremos a análise realizada com base em novos dados linguísticos, na língua Apurinã, coletados durante pesquisa de campo, especificamente, para este trabalho.

0.1. Estrutura da dissertação

Ao longo da introdução mostraremos as realidades do povo indígena Apurinã, dados de sua organização espacial, seu modo de vida, aspectos sobre a língua e informações históricas e culturais do povo. Além dessas informações, também apresentaremos os procedimentos metodológicos utilizados para a constituição da pesquisa que gerou este trabalho acadêmico.

No primeiro capítulo deste trabalho, explicaremos, de forma detalhada, o referencial teórico-bibliográfico consultado para embasar nosso estudo.

No segundo capítulo, apresentaremos informações sobre o povo Apurinã, a partir das experiências que vivenciamos durante a ocasião da pesquisa de campo, realizada nos meses de abril e dezembro, de 2015, em que foram coletados dados sociolinguísticos, relatos pessoais e tradicionais, além de informações adicionais sobre a sua própria percepção de si mesmos. Além disso, apresentaremos um panorama das línguas indígenas faladas no Brasil, a partir de dados de outras pesquisas acerca do assunto.

O terceiro capítulo da dissertação será dedicado à apresentação dos dados e à sua análise.

0.2. O Povo Apurinã

O povo Apurinã fala a língua de mesmo nome, da família linguística Aruák, e vive em comunidades espalhadas em vários afluentes do Rio Purus, no sudeste do Estado do Amazonas (ver mapa abaixo). Segundo Facundes (2000), são mais de 1.500 Km ocupados, na época, por mais de 20 comunidades Apurinã, ao longo do Purus. A partir de informações que coletamos informalmente, em comunicação pessoal com os próprios apurinã e com dirigentes das entidades indigenistas, que atuam na região do rio Purus, calculamos a existência de cerca de mais de 60 comunidades espalhadas ao longo do rio. Segundo dados do censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado no site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a população Apurinã é de aproximadamente 8 mil pessoas. Além das margens do rio Purus, os Apurinã localizam-se também em três comunidades na rodovia que liga as cidades de Rio Branco e Boca do Acre, no estado do Amazonas. Segundo Facundes (2000), o número de pessoas nas comunidades vem sofrendo alterações por conta de migrações constantes e da existência de indígenas Apurinã vivendo fora das aldeias, como nas periferias das cidades de Lábrea, Pauini e Tapauá, no Amazonas. As migrações, como explica Facundes (2000), por sua vez, estão relacionadas a conflitos internos, epidemias e mortes de membros das famílias.

Figura 2: Mapa dos Varadouros Usados pelos Apurinã



Autor: Prof. Orlando Apurinã, comunidade do Kanakury (Fonte: LIMA, 2013)

O nome Apurinã está diretamente relacionado à consciência de identidade étnica dos indígenas. Brandão (2006), em seu Trabalho de Conclusão de Curso, em que propõe a construção de um dicionário de fauna e flora em Apurinã, explica que o entendimento que os Apurinã têm de si mesmos como grupo se constroi com sentidos diferenciados dos que teriam os sujeitos externos ao grupo.

Apurinã é o nome usado em Português para se referir ao povo Pupÿkarywakury e à língua falada por eles. O termo Pupÿkary/ru é, para a maioria dos apurinã, uma auto-denominação[sic] apenas para pessoas pertencentes ao grupo, mas para outros simplesmente quer dizer 'índio'. Outros nomes são encontrados na literatura sobre este povo tais como Ipurinã e kangiti (nome apurinã que significa 'gente'), entre outros. (BRANDÃO, 2006, p. 32)

Podemos dizer que a língua e a cultura tradicional Apurinã estão em processo de obsolescência sob a pressão da língua portuguesa e da sociedade dominante, com a imposição de valores externos à realidade tradicional das comunidades indígenas, o que constitui um fator importante para a análise dos dados nesta pesquisa.

0.3. A importância do Purus para os Apurinã

No contexto social e cultural dos povos indígenas, em geral, existem vários elementos que estão diretamente relacionados a sua realidade étnica como, por exemplo, os elementos da

da sociedade externa, que impõe seus usos e escolhas como meios inevitáveis de sobrevivência.

O médio rio Purus e os igarapés, seus afluentes, são o território Apurinã. O espaço é reconhecido pertencendo a parentelas: pessoal do Pedro Carlos, pessoal do Doutor, nomes de velhos já mortos. A dimensão deste espaço variou e modificou ao longo da história Apurinã. (SCHIEL, 2004, p. 56)

Schiel (2004), com base em estudos realizados pelo professor Sidney Facundes, relaciona a língua Apurinã às de povos de outras três etnias: dos Jamamadi, na região de Pauini; dos Paumari, na região de Lábrea; dos Manchineri, ou Piro, que habitam a bacia do alto Purus em território brasileiro em direção ao Peru e, no Peru, principalmente a bacia do baixo Urubamba. Das três, a única em que podem ser apontadas semelhanças com a língua Apurinã é Manchineri. Sua afirmação está baseada em sua análise antropológica desse povo, a partir da coleta de narrativas dos Apurinã, e, que, além da consulta a linguistas, tem base na consulta aos povos Apurinã e Manchineri. Entender as relações existentes entre a língua Apurinã e outras línguas indígenas pode nos fornecer indícios da origem dos povos tradicionais, como explica Schiel (2004):

Alguns Apurinã afirmam que eles também compreenderiam um pouco da língua Kaxarari e isto, sim, é valorizado e teria uma explicação: os dois povos saíram juntos da terra sagrada. Esta proximidade explicada pela origem comum parece importante para os que a ela fazem referência. Os outros povos de língua Arawak, próximos geograficamente dos Piro e dos Manchineri, mas não dos Apurinã, são os Kampa, Mashiguenga e Amuesha. Este fato levou alguns autores a sugerir que teria havido um grupo “Arawak pré-andino”; Renard-Casevitz levantou a hipótese de um grupo “proto-arawak” de onde teriam saído as ondas migratórias de outros povos do mesmo tronco lingüístico (...). Mas as diferenças linguísticas e cosmológicas são tamanhas que levam a uma outra hipótese (Gow, 2000): a de que estes grupos migraram em épocas distintas e que a migração Piro-Apurinã viria do leste e não do oeste, como é classicamente pensado. Nesta hipótese, os Apurinã não teriam sido nunca um povo pré-andino. Seria interessante, sob vários pontos de vista, comparar estas possibilidades com as afirmações dos Apurinã acerca das migrações originais que os teriam levado ao território que ocupam hoje. (SCHIEL, 2004, p. 57)

O fluxo migratório de não índios para as margens do Purus evidenciou-se a partir das possibilidades comerciais existentes na região. De acordo com Schiel (2004), o Purus começou a ser ocupado por não índios ou cariús² no final do século XIX. Comerciantes que

² Em Nheengatu (Língua Geral Amazônica) significa branco entre os indígenas.

buscavam as chamadas drogas do sertão³ já exploravam o rio no século XVIII. Nas décadas de 50 e 60 começa a haver uma documentação oficial das características do Purus, mas a ocupação que adensou as margens do rio Purus com populações não indígenas se deu a partir da segunda metade do século XIX, mais precisamente, a partir de 1870, com a intensificação da exploração da borracha. Schiel (2004) explica que “(...) para se ter uma ideia, cinquenta e quatro mil migrantes, provenientes do Nordeste, adentraram a Amazônia no ano de 1878 para o trabalho nos seringais (ALMEIDA, 1992)”.

A exploração da borracha entrou em decadência em 1910, voltando a crescer no período da segunda guerra mundial, quando mais de 50 mil nordestinos foram mandados para a Amazônia para o trabalho na atividade. Depois de ter sido mantida por ações governamentais, a exploração da borracha declinou novamente em 1985. Com toda essa movimentação, a população indígena do Purus diminuiu e parte dela precisou se deslocar para a região do baixo Purus, ocupando terras no Acre e em Manacapuru, esta última já próxima a Manaus. Além da redução no número de indígenas Apurinã nas comunidades, a religiosidade em grande parte das comunidades também sofreu mudanças. Brandão (2006) relata que parte da população converteu-se ao cristianismo, tornando-se católica ou evangélica. Prova disso é a associação de entidades da religiosidade Apurinã a figuras do Cristianismo, como Tsurá que passou a ser chamado por alguns de Deus ou Jesus, e seus irmãos de discípulos. Fato que observamos em situações de comunicação pessoal com vários colaboradores desta pesquisa.

O Instituto Socioambiental (2004 *apud* SCHIEL, 2006):

[...] dá um número de 2.779 índios Apurinã no ano de 1999. Só na região de Pauini haveria nas Terras reconhecidas 1114 habitantes em 1996 (Relatório de Saúde/UNI). Considerando-se que muitos Apurinã moram fora das áreas reconhecidas, em comunidades ribeirinhas ou em cidades - Pauini, Lábrea, Tapauá, Rio Branco e Manaus são freqüentemente citadas -, e que muitos migraram para locais distantes como Rondônia e até Rio de Janeiro ou Minas Gerais, o número deve ser bem maior.

A manutenção do uso do rio Purus e a permanência dos indígenas Apurinã nas margens do rio pode representar a necessidade de se manter em um ambiente que lhes dê condições de continuar realizando suas práticas de sobrevivência, mantendo também assim o exercício de seus costumes e hábitos.

³ Pode-se considerar como drogas do sertão os seguintes produtos: manteiga de tartaruga e borracha, cacau, copaíba. (SCHIEL, 2004, p. 57).

Do rio avista-se as casas, às vezes uma, às vezes duas, às vezes várias em fila, no alto de um barranco ou na praia. Algumas são de índios, outras são de cariú. Impossível falar dos Apurinã, hoje, sem falar da história da borracha, maneira pela qual o “sistema mundial”, ou o nome que se quiser dar a ele, os alcançou de forma definitiva. A paisagem humana do rio e igarapés, e suas construções, refletem esta história. (SCHIEL 2006, p. 59)

É imperativo destacar o comércio, aqui especificamente o da borracha, influenciando a construção e os modos de vivências das comunidades indígenas, que modifica a paisagem, interferindo nas relações e práticas sociais.

0.4. A Língua

Apurinã é a palavra (de origem desconhecida) utilizada em português para designar o povo *Pupŷkarywakury/ru* e a sua língua, segundo Facundes (2000). A língua Apurinã, que sofre a pressão da língua portuguesa, está ameaçada de extinção. Cerca de 30% da população Apurinã falam a língua. Brandão (2006) relata que em sua pesquisa de campo foi observada a seguinte situação linguística:

os mais idosos são considerados falantes fluentes da língua; já os adultos (mais jovens) apenas entendem ou sabem uma parte do léxico; a maioria das crianças não aprende mais a língua indígena. Todos os falantes das comunidades visitadas falam Português, o mesmo ocorre em quase todas as comunidades, exceto no Tumiã. (BRANDÃO 2006, p. 33)

Segundo esse relato, a comunidade do Tumiã é uma das únicas em que algumas crianças ainda aprendem a língua Apurinã. Ainda em pesquisa de campo realizada em setembro de 2005, Brandão (2006) observou que o número de falantes da língua varia em cada uma das comunidades: nas comunidades Vista Alegre e Japiim há cerca de 6 falantes; em Tumiã e Tawamirim esse número é maior; em Peneri-Tacaquiri verificou-se que o número de adultos que falam a língua fluentemente é maior do que nas outras comunidades; em algumas localidades, a situação é mais grave, como em Vista Alegre, Japiim, Nova Vista, Km 45; destas, na comunidade do km 45 há apenas três falantes, e na comunidade do Guajahã já não existem mais falantes da língua Apurinã.

0.5. Aspectos Culturais

As principais atividades dos Apurinã são a pesca, a caça, a agricultura, a coleta e, dependendo da localização em que residem, a criação de bois acaba se tornando alternativa. Alguns Apurinã residem em áreas urbanas de cidades da Amazônia. Há, ainda, indivíduos Apurinã que passam a viver em áreas de outros povos por motivo de casamento.

Segundo Schiel (2006), o povo Apurinã se subdivide em duas “nações”: Xiwapuryneru e Meetymanety. O que determina o pertencimento a cada uma delas é a referência paterna. Cada uma das “nações” possui regras de comportamento específicas. Por exemplo, os Meetymanety são proibidos de comer porquinho do mato e os Xiwapuryneru não podem comer dois tipos de inambu (relógio e macucau). As regras de casamento também são consideradas. As duas “nações” são consideradas como duas “metades” da etnia Apurinã. Dessa forma, Apurinã Meetymanety só pode casar-se com Apurinã Xiwapuryneru, já que o pertencimento a cada uma das nações se dá pela descendência do pai. Casar-se dentro de uma mesma metade significa para os Apurinã um tipo de casamento entre irmãos. No entanto, a espacialidade das aldeias Apurinã é muito variada e Schiel (2006) garante que não há registros que certifiquem a presença das duas nações em uma mesma aldeia.

Para os Apurinã, o rompimento dessas regras tradicionais podem gerar, inclusive, problemas de saúde, no caso, da quebra da regra alimentar, como constatou Schiel (2006), em pesquisa de campo com os Apurinã:

As infrações alimentares provocam problemas de saúde, e podem mesmo levar à morte, a não ser que haja intervenção eficaz de um pajé. Segundo contam, se alguém que não deve comer porquinho (caititu) o faz, o primeiro sintoma são dores nos quartos (quadris). Às vezes, come-se enganado, como Fortino, Metumanetu, que, comendo inambu preta, não sabia que havia inambu-galinha misturada. Apesar de curado por um pajé, ele traz como seqüela dores nos quadris que continuam até hoje. Corina, Xoaporuneru, também adoeceu, pelo simples contato com uma panela de porquinho, da qual servia seus filhos. (SCHIEL 2006, p. 63)

Por sua vez, o rompimento das normas para casamento também geram problemas sérios para os Apurinã. Segundo relatos, os Xoaporuneru são os que mais cometem a quebra das regras. A explicação para isso está na mitologia Apurinã:

A explicação vem do começo do mundo: Tsora, Deus, o criador, e pai dos Xoaporuneru, teria dormido com a sua irmã, segundo uns, ou com a mulher de Kanhunharu, pai dos Metumanetu, segundo outros. No passado, diz-se

que alguns velhos perseguiram obstinadamente, com intenção de matar, os que casavam errado. Muitos, hoje, relacionam problemas de má-formação de crianças - “crianças que nem minhocas”, “crianças sem cu” - e vários outros, que se observa em famílias de “casamentos errados”. Além disso, os casais incestuosos estão sempre na iminência de serem devorados por onças. Contavam-me como uma onça havia subido na casa de um casal Xoaporuneru e andado por ela. (SCHIEL, 2006, p. 63)

O entendimento da atual realidade dos povos indígenas na Amazônia se fez indispensável para a proposição da pesquisa descrita nesta dissertação. Moore, Galucio, e Gabas Junior (2008), em seu artigo, intitulado “O desafio de documentar e preservar línguas indígenas na Amazônia”, publicado na revista *Scientific American Brasil – Amazônia (A floresta e o Futuro)*, apontam informações estatísticas sobre a existência de línguas indígenas na Amazônia. Segundo Moore, Galucio, Gabas Junior (2008, p. 37):

A sobrevivência de povos nativos se deu em maior número em áreas remotas, especialmente na Amazônia, onde o contato com a sociedade nacional foi mais recente e menos intenso. Além de ser a região com maior concentração de populações indígenas no país, a Amazônia apresenta também grande diversidade lingüística e cultural. A região concentra mais de dois terços das línguas indígenas faladas no país. Somente no estado do Pará há cerca de 25 idiomas nativos, um número semelhante ao de línguas faladas na Europa ocidental.

Desse modo, constatamos a relevância das pesquisas científicas sobre descrição linguística na Amazônia para garantir a manutenção da memória dessas populações tradicionais. Outros aspectos, além dos linguísticos, ou seja, os extralinguísticos, são importantes para entendermos mais sobre a identidade desses povos, em nosso caso, os Apurinã. Por exemplo, na cultura material dos Apurinã, poucos instrumentos são ainda utilizados. Segundo Brandão (2006), o inalador, o recipiente para tabaco e o tipiti ainda são usados. Poucos utilizam ainda o pote de barro para o armazenamento de água e o arco e flecha para a pesca e caça. Festas típicas dos Apurinã como o *Kyynyry* (Xingané)⁴ e a mastigação de

⁴O *Xingané* é uma festa que, hoje, geralmente acontece quando há uma ocasião especial, por exemplo um encontro entre os Apurinã. No início da festa há o ritual de entrada dos participantes representando a chegada dos convidados presentes na comunidade. Depois é travada uma luta verbal entre dois participantes que representam o povo anfitrião e o povo convidado, o chamado “cortar sãgire”. É fundamental na festa a presença dos cantadores. (BRANDÃO, 2006). De acordo com Lima-Padovani (2016), em alguns casos essa festa é realizada como parte do processo de superação da perda de algum membro da família. Em nosso trabalho de campo chegamos a presenciar a dança do Xingané em uma demonstração realizada durante a abertura da oficina de ensino da língua Apurinã, na cidade de Lábrea.

uma mistura que envolve a folha de coca (*Katsupary*) são tradições mantidas apenas pelos mais velhos.

0.6. Os procedimentos metodológicos

Os procedimentos metodológicos utilizados para empreender a pesquisa que resultou nesta dissertação estão compostos de três etapas: o levantamento bibliográfico; a pesquisa de campo e coleta de dados; e a análise dos dados coletados. Apresentaremos cada uma delas ao longo deste capítulo, explicitando todas as atividades realizadas.

0.6.1. Levantamento Bibliográfico

O primeiro momento foi constituído de pesquisa bibliográfica acerca do referencial teórico já existente na literatura linguística sobre as relações entre língua, cultura e identidade. A partir da busca por materiais que apresentassem estudos sobre essa relação percebemos a carência de pesquisas como essa e constatamos que, por ser um tema ainda pouco explorado no campo científico da linguística, existia a necessidade de uma proposta homogênea de metodologia para este tipo de investigação que nos propusemos fazer. Nesse sentido, entendemos que, para apresentar uma análise que demonstrasse a relação entre o uso da língua e a representação da identidade do povo que a fala, precisaríamos, antes, encontrar, a partir das teorias sobre o assunto, uma forma de estabelecer instrumentos e critérios metodológicos para chegar aos dados que nos forneceria os indícios necessários para legitimar nossa observação. Para compreender como se estabelecem as relações entre os elementos que constituem as formas de identificação de um povo, uma cultura ou grupo social, buscamos também outras referências, de outros campos do conhecimento, como a antropologia, por exemplo. Na leitura de autores que discorrem sobre as pesquisas antropológicas de Identidade e também na leitura de Edwards (2009), um dos nossos principais referenciais teóricos da linguística, assim como os pressupostos da Etnografia da Comunicação, de Dell Hymes, encontramos parâmetros sobre os quais nos debruçamos para a realização da pesquisa de campo. A partir dessas leituras, entendemos que não seria possível estabelecer um resultado para a nossa pesquisa que descrevesse uma forma absoluta da identidade do povo Apurinã, isto é, um estado exato da percepção homogênea que o povo tem de si mesmo, atualmente. Conseguir isso poderia ser considerado um feito sem precedentes e tentar conseguir esse feito seria uma ousadia acadêmica que não teria credibilidade científica aos olhos da linguística, tampouco da antropologia. Compreendemos, então, que nossa tarefa seria encontrar elementos presentes na língua Apurinã que revelassem traços da identidade do

povo, aspectos da cultura, do modo de vida, da visão de mundo, do cotidiano dos indígenas, que estivessem intrinsecamente ligados a um determinado uso da língua ou forma linguística.

Para tanto, buscamos também a leitura de materiais acadêmicos produzidos sobre a cultura Apurinã. Um dos principais referenciais é Schiel (2004), que apresenta informações sobre a cultura e os valores tradicionais dos Apurinã. Além disso, consultamos trabalhos acadêmicos já realizados sobre a língua no campo da linguística descritiva. A maioria desses são Trabalhos de Conclusão de Curso e Dissertações de Mestrado, orientados pelo professor Sidney Facundes, da Universidade Federal do Pará. Esses, por sua vez, constituem-se como um importante acervo sobre a língua, construído ao longo de mais de 25 anos de pesquisas e que geraram um banco de dados morfológicos, fonético-fonológicos e sintáticos; textos de relatos tradicionais e pessoais; além de materiais didáticos que já são utilizados pelos indígenas como subsídio para o ensino de Apurinã, nas aldeias espalhadas pelo médio rio Purus, no estado do Amazonas. Ademais, é imperativo ressaltar que a natureza desta pesquisa de mestrado, nesta proposição de estudo sobre língua e identidade, pôde ser considerada viável, somente por já existirem trabalhos de descrição da língua em outros níveis, isto é, que já fornecessem informações sobre o seu sistema interno.

0.6.2. Pesquisa de Campo

A pesquisa de campo que subsidiou a realização do presente trabalho aconteceu em dois períodos: o primeiro em abril de 2015 e o segundo em dezembro de 2015. A primeira viagem para o *campo* teve duração de 28 dias, iniciando no dia cinco de abril prolongando-se até o dia primeiro de maio. Nos deslocamos de Belém (PA) até Manaus (AM) e seguimos por via aérea até a cidade de Lábrea, no sudoeste do Amazonas, e contamos com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) para hospedagem e além de recursos próprios, contamos também com o apoio financeiro a título de Ajuda de Custo, do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL). Nossa permanência no campo também foi marcada por uma atividade que envolveu a participação de outras quatro pessoas do grupo de pesquisa em Apurinã, do Programa de pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará, além do professor Sidney Facundes. Durante esse período, foi realizada, na cidade de Lábrea a primeira oficina de ensino da Língua Apurinã, direcionada a indígenas de várias comunidades, inclusive de outras cidades e municípios. O público-alvo era professores (indígenas ou não indígenas), que atuam ou que, na ocasião, pretendiam atuar nas aldeias, ensinando a língua às crianças e aos adultos indígenas. Nesse sentido, o objetivo da oficina

era fornecer aos professores propostas de atividades didáticas sobre a língua em uso, de forma acessível e viáveis para aplicação em salas de aula das aldeias Apurinã, a partir de recursos que pudessem ser utilizados pelos professores e manuseados com menos estranhamento pelos alunos.

A oficina foi realizada com o apoio e organização de instituições que atuam em relação aos direitos dos povos indígenas, na região, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ligado à Igreja Católica, e a Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (FOCIMP), tendo também o apoio da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Lábrea. A coordenação acadêmica da atividade foi realizada pelo professor Sidney Facundes, com base no material didático de conversação Apurinã e no livro “Escrevendo em Apurinã”, ambos produzidos a partir de trabalhos acadêmicos realizados sobre a língua. A oficina teve duração de cinco dias e fez parte da programação local em homenagem à Semana do Índio, o que ocasionou a permanência de muitos indígenas, na cidade, por um longo período, oriundos de diversas comunidades, de diferentes localidades. Dessa forma, tivemos contato com falantes de diversas variedades da língua Apurinã, possibilitando que a coleta de dados fosse realizada com um número significativo de indivíduos. Em virtude da pouca viabilidade de deslocamento para as aldeias, pois, para isso, seriam necessários recursos materiais dos quais não dispúnhamos no momento, aproveitamos a presença dos indígenas na cidade para contar com os colaboradores que se dispuseram a fornecer os dados necessários para a nossa análise.

A segunda viagem a campo aconteceu no período de 3 a 16 de dezembro de 2015, desta vez, nos deslocamos junto ao grupo de pesquisas Apurinã, da Universidade Federal do Pará, até Manaus, capital do estado do Amazonas, onde permanecemos por dois dias, organizando preparativos para seguir de barco até a aldeia Terra Nova, Terra Indígena *Itixi Mitary* (‘terra grande’), localizada às margens do Igarapé Itaboca. Antes de seguir para aldeia, era necessário providenciar alguns elementos imprescindíveis para a permanência e deslocamento do grupo na comunidade como alimentação e combustível para a locomoção pelo igarapé Itaboca, da “beira” do rio Purus até a Aldeia Terra Nova que é feita em embarcações próprias dos indígenas. De Manaus até o início do Igarapé Itaboca, o deslocamento é feito em embarcações que fazem essa rota hidroviária até a cidade de Tapauá (AM), no baixo rio Purus. O objetivo desta viagem era realizar a segunda oficina de ensino da língua Apurinã, na aldeia Terra Nova, onde nos encontrariam os professores da aldeia e de outras aldeias da região, que contavam com o apoio da embarcação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) para chegarem até o local. No entanto, durante o trajeto da embarcação

do Cimi, da cidade de Lábrea, no médio Purus, até o Itaboca, um problema no barco impediu a continuidade da viagem quando estavam na altura da cidade de Tapauá. Ao saber, por meio de contato telefônico via satélite, da impossibilidade dos professores indígenas e da equipe do CIMI de chegar até a aldeia, nossa equipe também seguiu para a cidade de Tapauá, onde foi viável a realização da oficina com a presença do maior número possível de professores, desistindo então da “descida” no Igarapé Itaboca. Para a realização dessa viagem de campo também contamos com o apoio do CIMI para hospedagem e com o apoio financeiro do Programa de Pós-Graduação ao qual estamos vinculados, a título de ajuda de custo, além de recursos próprios.

A oficina de ensino da língua Apurinã, realizada na cidade de Tapauá, aconteceu no salão paroquial da igreja local, onde nos reunimos com os professores indígenas durante 5 dias realizando e demonstrando atividades didática para aplicação nas aldeias. As atividades foram ministradas alternadamente por todos os integrantes do grupo de pesquisa. Além disso, contamos com a participação da antropóloga Pirjo Kristiina Virtanen, da Universidade de Helsinque, na Finlândia, que realiza pesquisa antropológica sobre o povo Apurinã e é co-orientadora desta dissertação. Durante os intervalos das atividades realizamos a aplicação das entrevistas, as gravações e as conversas informais com os Apurinã presentes para a coleta de material linguístico necessário a nossa análise, no próprio local do evento. Uma das coletas, no entanto, foi realizada nas dependências da casa do CIMI, onde ficamos hospedados, em Tapauá, no último dia de nossa estada na cidade.

0.6.2.1. A Coleta de Dados

A coleta dos dados foi realizada a partir da elaboração de um questionário, cujo primeiro formato aplicado está disposto no Quadro 01, que teve como principal objetivo obter informações de natureza sociolinguística, que representasse um recorte da configuração atual das comunidades indígenas Apurinã, nas aldeias, a fim de coletar informações referentes à idade, ao nível de escolarização e ao número de falantes nas comunidades. Além desse tipo de dado sociolinguístico, o questionário também apresentava questões elaboradas para atender ao propósito de gerar dados em formato de relatos pessoais e relatos tradicionais, o que foi obtido a partir da pergunta número 10 do questionário, além de fornecer a percepção dos próprios indígenas sobre si mesmos, sua cultura, sua identidade. As perguntas presentes no questionário que têm referência na cultura do povo e envolvem palavras em Apurinã, como *katsupary* (folha de coca com um tipo de cipó para mastigação) e *kyynyry* (festa tradicional - xingané), por exemplo, ou que apresentam referências a histórias presentes na mitologia do

povo, foram elaboradas a partir de informações já apresentadas em outras pesquisas. A pergunta número 14, por exemplo, corresponde a uma suposta história mitológica contada por alguns Apurinã sobre a existência de um peixe gigantesco que, em uma determinada área dos igarapés, chamada de ‘poção’, aparece e destrói os artefatos utilizados pelos indígenas para a pesca.

Quadro 01: Questionário de coleta de dados I.

Universidade Federal do Pará
Programa de Pós-graduação em Letras – Linguística
Pesquisa: Língua e Identidade

Questionário

Nome:

Sexo: Masculino () Feminino ()

Idade:

Comunidade:

Status de Apurinã: L1 () L2 ()

Fluência de Apurinã: 1 -Nenhuma () 2 -Apenas compreende () 3 Compreende e Fala ()

Possui Escolarização: 1-Nenhuma () 2-Em Português () 3-Em Apurinã () 4 -Em Português e Apurinã ()

Nível de Escolarização (se houver): Alfabetização () Outro nível ()

Descrever qual:

Nasceu na Comunidade: Sim () Não ()

1. Qual comunidade nasceu?

2. Possui experiência de convivência em outra comunidade/localidade/ cidade:

Sim () Não ()

3. Descrever (onde/quanto tempo/em que período):

4. Quantas pessoas moram na comunidade?

5. Quantas falam a língua?

6. O que diferencia os Apurinã de outros povos e do não índio?

7. O que só Apurinã faz?

8. Existe alguma palavra ou jeito de falar que só existe em Apurinã?

9. Se deixar de falar a língua, cheirar rapé, dançar xingané, mascar katsupary, continua sendo Apurinã?

10. Como você chegou na Comunidade onde mora?

11. Como foi a sua infância?

12. Como é o kyynyry (xingané)?

13. Como se faz farinha?

14. Como é a história do poção de igarapé e do peixe quebra-linha?

Este foi o primeiro formato do questionário elaborado e aplicado durante a primeira viagem de campo realizada. No entanto, devido ao intervalo de sete meses entre as duas viagens a campo, período em que constituímos boa parte da análise dos dados deste trabalho, e à orientação do professor Sidney Facundes e da professora Pirjo Virtanen, tivemos a chance

de perceber que algumas perguntas deviam ser alteradas e outras precisavam ser inseridas no questionário, tornando esse instrumento reelaborado mais eficaz aos objetivos de nossa pesquisa e adequado às realidades dos Apurinã, percebidas na primeira viagem de campo. As implicações de cada uma das alterações serão explicadas no capítulo que apresenta a análise dos dados coletados com a aplicação dos questionário. Dessa forma, ao questionário reelaborado foram acrescentadas as questões 7a, 7b, 14,15 e a pergunta 16 teve o texto reelaborado.

Quadro 02: Questionário de coleta de dados II.

<p>Universidade Federal do Pará Programa de Pós-graduação em Letras – Linguística Pesquisa: Língua e Identidade</p> <p>Questionário Nome: _____ Sexo: Masculino () Feminino () Idade: _____ Comunidade _____ Status de Apurinã: L1 () L2 () Fluência de Apurinã: 1 - Nenhuma () 2 - Apenas compreende () 3 - Compreende e Fala () Possui Escolarização: 1 -Nenhuma () 2-Em Português () 3-Em Apurinã () 4- Em Português e Apurinã ()</p> <p>Nível de Escolarização (se houver): Alfabetização () Outro nível () Descrever qual: _____ Nasceu na Comunidade: Sim () Não ()</p> <p>1. Qual comunidade nasceu?</p> <p>2. Possui experiência de convivência em outra comunidade/localidade/ cidade: Sim () Não ()</p> <p>3. Descrever (onde/quanto tempo/em que período):</p> <p>4. Quantas pessoas moram na comunidade?</p> <p>5. Quantas falam a língua?</p> <p>6. O que diferencia os Apurinã de outros povos e do não índio?</p> <p>7. O que só Apurinã faz?</p> <p>7a. (A partir da resposta à pergunta 7) Você aprendeu isso na infância?</p> <p>7b. Isso é importante para você? Você pratica isso?</p> <p>8. Existe alguma palavra ou jeito de falar que só existe em Apurinã?</p> <p>9. Se deixar de falar a língua, cheirar rapé, dançar xingané, mascar katsupary, continua sendo Apurinã?</p>

10. Como você chegou na Comunidade onde mora?
11. Como foi a sua infância?
12. Como é o *kyynyry* (xingané)?
13. Como se faz farinha?
14. Você conhece a história do Tsurá? Sabe contar?
15. Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?
16. Você conhece alguma história de um peixe grande que é difícil de pescar e do qual os pescadores têm medo?

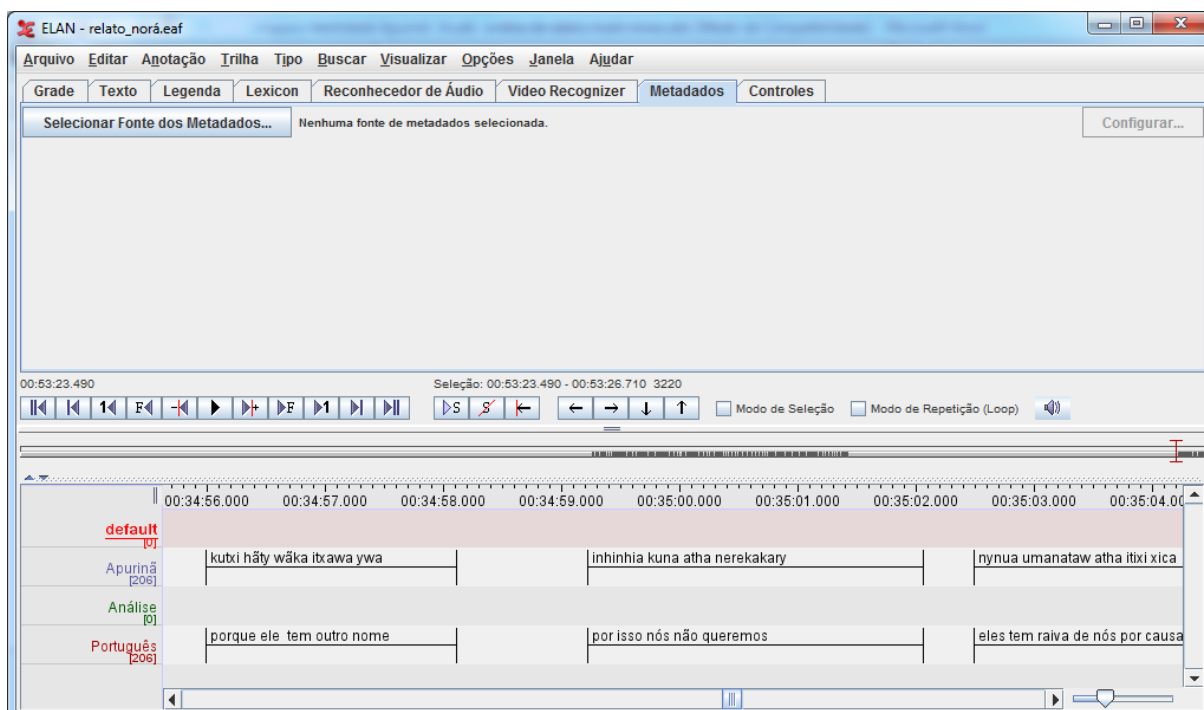
Para a aplicação dos questionários foram utilizados alguns equipamentos para auxiliar o registro dos dados como, por exemplo, 01 (um) computador portátil; 03 (três) aparelhos de gravação de áudio, da marca *Sony* (utilizados de forma alternada); e 02 (dois) microfones auriculares, da marca *shure* (também utilizados de forma alternada). Ao todo foram coletados dezessete questionários⁵ com as referidas informações, que resultaram em quatro relatos transcritos em Apurinã/Português. Os quatro relatos apresentados não foram, por sua vez, escolhidos a partir de critérios qualitativos relacionados a seus conteúdos, mas, correspondem ao volume de material que conseguimos transcrever em campo com o auxílio de falantes nativos da língua Apurinã, como explicaremos na próxima seção.

0.6.2.2. A análise dos dados em campo

Além de tomar como base os preceitos metodológicos da sociolinguística, também fizemos uso do método da *linguística de corpus*, uma vez que para a obtenção e organização dos dados, utilizamos o *software* de transcrição linguística ELAN 4.6.1, como mostra a figura abaixo:

⁵ Alguns colaboradores não responderam a todas as perguntas, por motivo de disponibilidade, como será explicado no capítulo de descrição e análise.

Figura 04: Amostra ELAN 4.6.1



Após transcritos utilizando o programa ELAN, esses dados foram adicionados ao banco de dados eletrônico Apurinã, organizado no programa Fieldworks Explorer (FLEX). Com esses dados no FLEX, é possível utilizar alguns recursos da Linguística de *Corpus*, de modo a identificar a frequência e distribuição de certas formas nos textos Apurinã, atendendo assim, a uma das principais características desse método, que é a utilização de programas de computador para a compilação das informações coletadas.

A transcrição dos textos gerados a partir dos relatos, envolvendo informações pessoais dos colaboradores e dados que revelam os valores tradicionais do povo Apurinã, foi realizada com a ajuda direta de um falante nativo da língua que também será, neste trabalho, considerado um colaborador da pesquisa de campo. Em nosso caso, contamos com a colaboração de três falantes nativos para o trabalho de transcrição, um deles com residência fixa na área urbana. Os outros dois colaboradores das transcrições disponibilizaram boa parte de seu tempo na cidade de Lábrea para contribuir com os estudos sobre a língua, antes de voltarem para suas respectivas comunidades. As quatro transcrições, realizadas são bastante extensas, por isso, nos fornecem uma quantidade significativa de dados linguísticos relevantes para nossa análise, sobretudo, por permitir uma aproximação considerável da naturalidade na fala dos colaboradores.

0.7. Resumo do Capítulo

Este capítulo apresentou as principais informações sobre o povo Apurinã, a localização das comunidades e a forma como se estabeleceram na região que ocupam hoje nos afluentes do rio Purus no estado do Amazonas. Além disso, apresentamos aspectos do modo de vida e elementos de sua cultura como as festas e a forma como se organizam. Apresentamos também os procedimentos metodológicos que foram utilizados para a realização desta pesquisa, incluindo as três etapas principais: o levantamento bibliográfico, a pesquisa de campo e o trabalho de organização dos dados. Explicamos a forma como os dados foram coletados e analisados, além de especificar os materiais utilizados durante o período do trabalho de campo e o conteúdo do questionário elaborado para a condução das entrevistas.

CAPÍTULO I

IDENTIDADE – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Para demonstrar a ideia de identidade sobre a qual nos apoiamos para analisar os dados da língua Apurinã, não apresentaremos um conceito de identidade preestabelecido por um determinado teórico, especificamente, mas dedicar-nos-emos a explicar o direcionamento teórico-metodológico que compreende a questão da identidade não como um estado estático da cultura de um povo ou de uma comunidade, mas, que entende que as relações étnico-culturais e, evidentemente, linguísticas, têm características que se apresentam em constante dinâmica de movimento, produzindo possíveis alterações, na maneira de ver o mundo, nos conhecimentos e valores de um povo, por exemplo. Dessa forma, ao nos referirmos à identidade, preferimos nos referir a fatores ou aspectos que demonstrem pontos de encontro entre as realidades que identificam os sujeitos de um grupo e o seu sentimento de pertencimento a esse grupo.

Dessa maneira, o objetivo deste capítulo é apresentar as diversas discussões teórico-metodológicas existentes acerca da questão de identidade, dentro dos principais campos de conhecimento em que essas discussões estão presentes, a linguística e a antropologia. Para demonstrar os aspectos importantes a serem considerados, nos dois campos, apresentaremos algumas das principais abordagens sobre o assunto. Além disso, apresentaremos, embora de forma mais breve, uma possibilidade de entendimento da questão da identidade no campo da psicologia social. Tendo em vista a extensão das diversas possibilidades teóricas para a abordagem deste tema da identidade e o fato de este trabalho ser essencialmente de natureza linguística, não nos aprofundaremos neste campo da psicologia social, mas, apresentaremos com mais densidade o imbricamento das teorias linguísticas e antropológicas para este estudo.

1.1. Os Pressupostos Teóricos da Linguística

Os pressupostos teóricos da linguística consultados para a realização desta pesquisa envolvem referenciais bibliográficos específicos sobre língua e identidade que formaram a base da análise, em sua fase ainda preliminar, em formato de TCC (COSTA, 2013).

Como domínio da linguística em que está contido este trabalho, apresentamos a Sociolinguística que se ocupa dos estudos que relacionam os usos de uma língua a contextos sociais em que estão inseridos seus falantes. A este domínio estão relacionados aspectos como a idade, o gênero, a classe social, a origem étnica e a escolaridade dos indivíduos inseridos em

um determinado grupo. Em nosso caso, utilizando relatos pessoais dos Apurinã que ajudaram a nos aproximar da sua forma de falar sobre si mesmos, na busca do entendimento de sua identidade, como sugere o conceito da Sociolinguística:

A sociolinguística pode tomar em consideração como dado social o estado do emissor (origem étnica, profissão, nível de vida, etc) e relacionar este estado ao modelo de atuação ou desempenho depreendido. Torna-se claro que, assim definida, a sociolinguística engloba praticamente toda a linguística que procede a partir de um corpus, já que estes são sempre produzidos num tempo, num lugar, num meio determinados. (DUBOIS; GIACOMO; GUESPIN; MARCELLESI; MARCELLESI; MEVEL, 2006, p. 561)

Além de nos basearmos na Sociolinguística, buscamos também base teórica em estudos sobre identidade. Entre os principais autores estão John Edwards (2009) e Stuart Hall (2006). Hall apresenta identidade como uma questão em decorrência das crises de diversas naturezas, na sociedade pós-moderna e descreve três concepções de identidade, às quais nos referiremos posteriormente. Edwards ressalta a importância de levar em consideração aspectos sociais para entender comportamentos linguísticos, e nos apresenta a possibilidade de estudar identidade de forma relacionada à língua no que se refere aos usos de seus recursos linguísticos. Além de estabelecer a relação entre língua e identidade, Edwards explica os fatores, aspectos e princípios psico-discursivos que nos fornecem indícios do valor extralinguístico que é a identidade de um indivíduo, falante de uma língua, em um determinado contexto social.

Edwards (2009) diz que questões sobre identidade tornaram-se recorrentes, mas são ainda pouco aprofundadas. Identidade, como veremos na sessão dos pressupostos teóricos da psicologia social, é a “essência” de uma pessoa e se apresenta sob vários âmbitos: desde o ser mais individualizado até seu enquadramento social. Os aspectos observados são étnicos, de nacionalidade, religiosos, pessoais, de gênero e as variabilidades da linguagem, que estão, por sua vez, relacionadas à diversidade de comportamento entre os falantes de uma língua.

As três concepções de identidade, às quais se refere Hall (2006), estão relacionadas a valores que estiveram, ao longo da história das sociedades, associados ao homem como ser individualizado e social. A primeira, chamada de “identidade do sujeito do iluminismo”, está associada ao pensamento do homem iluminista, fortemente antropocêntrico e voltado para o seu eu interior como detentor da razão e da autossuficiência, cuja identidade estava significada em uma essência que se instituía no nascimento do ser e permanecia a mesma ao longo da vida, sem sofrer alterações históricas:

O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2006, p. 11 - 12)

A segunda concepção de identidade, chamada de identidade do sujeito sociológico, assinalada pela vida do homem moderno, mantém a existência de uma essência interior, mas baseia-se na hipótese de essa essência ser construída a partir do diálogo entre os valores do ser individual e os valores culturais da sociedade externa, o que revela uma postura interacionista dos sujeitos. Portanto, por esta perspectiva, a identidade é uma realidade que se constroi pela interação.

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente [sic], mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. (HALL, 2006, p. 11 - 12)

A terceira concepção de identidade apontada por Hall (2006) e, por sua vez, entendida como a mais adequada para nortear a pesquisa que gerou este trabalho, chamada de identidade do sujeito pós-moderno, surge no contexto da pós-modernidade em que a estabilidade assinalada no sujeito do iluminismo evolui para uma vida fragmentada em que cada indivíduo vive diversas realidades e para cada uma delas precisa assumir posturas diferenciadas. A ideia de uma identidade única e imutável é inviável na pós-modernidade. Na sociedade pós-moderna, a todo instante nos deparamos com situações diferentes para as quais assumimos uma nova identidade ainda que provisória. Nesse contexto fragmentado, a identidade torna-se um processo dinâmico, capaz de sofrer mudanças constantes às quais o homem contemporâneo está sujeito.

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado [sic] como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas que nos rodeiam (HALL, 1987 *apud* HALL, 2006, p. 13).

O interesse científico em estudos específicos sobre identidade têm, historicamente, se aprofundado, de forma mais expressiva, a partir da década de 1960. Em períodos anteriores, a

identidade estava, geralmente, atrelada a estudos de história, política e afiliação étnica. A identidade não era ainda objeto de pesquisa recorrente no âmbito científico. Gleason (1983 *apud* Edwards 2009):

[...] argumenta que essa emergência foi alimentada em parte pelos escritos do neo-freudiano Erik Erikson (1968), e é certamente o caso que os seus escritos na década de 1950 e 1960 colocam o desenvolvimento da identidade (e "crise" de identidade) no centro das atenções. (tradução minha)

Edwards (2009) revela, com base em estudos de outros autores, que, a partir de 1980, os estudos sobre identidade, que levam em consideração aspectos linguísticos, tornaram-se mais frequentes, o que pode estar relacionado à necessidade de analisar um período de transição política em que esteja inserido o grupo ou comunidade em que se constitui o *corpus* da pesquisa, por exemplo, o que justifica o interesse em entender se características culturais são "aceitas" ou "impostas".

Segundo Groebner (2004 *apud* EDWARDS, 2009) :

"Identidade", lembra ele, pode se referir à própria sensação subjetiva de si mesmo de um indivíduo; a "marcadores" de classificação pessoal que parecem ser tão importantes, tanto para si mesmo como para os outros; e também a marcadores que definem os membros do grupo.(tradução minha)

Além do seu valor acadêmico, as pesquisas sobre identidade justificam-se também pela sua capacidade de dar à comunidade pesquisada a legitimidade cultural de grupo, representando, nesse sentido, além de sua própria afirmação política, nacional ou étnica, em termos práticos, o direito ao planejamento e à execução de políticas públicas para seus membros, como povo constituído, diminuindo, assim, as frestas para que haja questionamentos sobre essa legitimidade por parte dos sujeitos externos ao grupo. O que garante ainda que sejam levados em consideração seus aspectos de identidade na execução dessas políticas, no intuito de preservar o processo natural da dinâmica cultural e que tem relação com valores como reconhecimento e autoestima.

Segundo Hall (2006, p. 9)

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta

perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentralização do sujeito. Esse duplo deslocamento-descentralização dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos — constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo.

No contexto dessas pesquisas surge “uma nova abordagem interdisciplinar” denominada de etnografia linguística, levantada por Tusting e Maybin (2007 apud EDWARDS, 2009). Segundo Rampton (2007 apud EDWARDS, 2009), uma etnografia linguística pode ser constituída a partir dos aspectos de congruência entre o desenvolvimento da linguagem e da vida social dos sujeitos. Dessa forma, os contextos de comunicação, pelos quais esses aspectos se desvelam, “devem ser investigados e jamais supostos”.

Segundo Bonvillain (1993), na história dos estudos que relacionam a linguística a aspectos de etnicidade, dois teóricos têm papel importante: Edwards Sapir (1884-1939) e Benjamin Worf (1897-1941). Os dois estudiosos realizaram muitas pesquisas sobre várias línguas e culturas de povos nativos americanos. Bonvillain (1993) considera vários pontos que já foram listados ao longo dos estudos em linguística etnográfica, entre eles, os pressupostos teóricos de Dell Hymes (1974):

Para descobrir características culturalmente relevantes de variação situacional, o comportamento do discurso deve ser analisado em seu contexto cultural e social mais amplo. Uma etnografia da comunicação (Hymes 1974) inclui descrições de todas as normas explícitas e implícitas para a comunicação detalhando aspectos de parâmetros verbais e sociais de interação. (BONVILLAIN, 1993, pp.84-85 – *tradução minha*)

Dell Hymes é um dos primeiros e principais estudiosos que estabeleceu as primeiras possibilidades de fazer relações entre a língua e aspectos culturais do povo que a fala e menciona a Etnografia da Comunicação. Ele descreveu 6 aspectos importantes que devem ser considerados para a realização deste tipo de análise.

Citando Dell Hymes “o ponto de partida é a análise etnográfica da conduta comunicativa de uma comunidade”(Hymes 1974:9). Hymes lista vários componentes de comunicação que devem ser considerados, incluindo: 1) Participantes, fluentes na língua; 2) Código, usado pelos interlocutores; 3) Canal (fala, escrita, sinais não-verbais); 4) Contexto; 5) Forma ou gênero (conversa, conto popular, canto, debate); 6) Temas ou tópicos e atitudes. (BONVILLAIN, 1993. p. 85 – *tradução minha*)

Os estudos realizados nesse campo se dedicam a identificar as características dos povos, portanto, dos indivíduos que a eles pertencem, e suas línguas comprovando que a

linguagem é a condutora mais eficaz das experiências vividas no interior das diversas comunidades. *“Pessoas em todas as culturas têm ideias sobre o mundo em que vivem baseadas em modelos culturais compartilhados de seu universo físico e cultural. Estes modelos são expressos e transmitidos em grande parte por meio da linguagem”*. (BONVILLAIN, 1993. p. 52 – tradução minha)

A palavra identidade tem em sua ancestralidade etimológica a palavra latina *idem*, e tem em sua essência o significado de semelhança. Aquilo que identifica o indivíduo ou o grupo tem relação com o que lhe é semelhante e é o que determina que ele é ele e não outro. A identidade individual, ou personalidade, pode estar relacionada com a identidade étnica pelo aspecto de que ambas estejam ligadas a características que atravessam o tempo no sentido de continuidade. Por exemplo, a primeira relação óbvia que encontramos entre um indivíduo adulto e uma fotografia sua, tirada na infância, pode ser unicamente o fato de se tratar da mesma pessoa, o que se revela como um traço de continuidade. Da mesma forma, a identidade social ou de grupo de um indivíduo está relacionada com os aspectos culturais que atravessam o tempo por meio de práticas, valores e conhecimentos tradicionais do grupo que o identifica como tal.

As relações entre a individualidade do sujeito e a sua face social se estabelecem também por meio dos usos que fazemos da linguagem. Por isso, fazemos aqui um recorte que propõe o estudo de identidade e língua. Vale ressaltar que, ainda assim, trata-se de uma questão complexa, uma vez que a própria linguagem, por ser condição essencial à vida humana, já é, em si, um tema que requer amplo trabalho de consulta e pesquisa.

Um aspecto importante é ressaltado por Edwards (2009), com base em outros autores: a fronteira que se estabelece entre o grupo e o meio social externo a ele se dá, ao longo da história, pela consciência de pertencimento ao grupo. Uma vez estabelecida essa fronteira, as dinâmicas culturais que acontecem em seu interior, mesmo as que transformam costumes, valores, conhecimentos e hábitos, dificilmente causariam a perda dessa noção de pertencimento; ou seja, essa fronteira, que no caso deste trabalho, trata-se de uma fronteira étnica, é determinante para o entendimento da noção de identidade que se tem internamente no grupo. Há casos em que podem ser formadas subcomunidades dentro de um grupo, como explica Cezario e Votre:

O indivíduo, inserido numa comunidade de fala, partilha com os membros dessa comunidade uma série de experiências e atividades. Daí resultam várias semelhanças entre o modo como ele fala a língua e o modo dos outros indivíduos. Nas comunidades organizam-se agrupamentos de indivíduos

constituídos por traços comuns, a exemplo de religião, lazer, trabalho, faixa etária, escolaridade, profissão e sexo. Dependendo do número de traços que as pessoas compartilham, e da intensidade da convivência, podem constituir-se subcomunidades linguísticas, a exemplo dos jornalistas, professores, profissionais da informática, pregadores e estudantes. (CEZARIO; VOTRE, 2012, pp. 147 – 148)

Edwards (2009) ressalta que estudos sobre linguagem que observam apenas elementos linguísticos correm o risco de negligenciarem aspectos relevantes que, se levados em consideração, concederiam à análise um caráter abrangente. Características sociais, políticas, culturais e até econômicas compõem um grupo de fatores que não podem ser ocultados. A insistência em descontextualizar os aspectos linguísticos pode resultar em trabalhos incompletos. Essa primeira consideração se faz indispensável para corroborar as relações existentes entre língua e identidade.

Para estabelecer critérios ao estudo da identidade é necessário atentar para fatores de caráter pessoal do indivíduo que pertence ao grupo pesquisado. Nesse caso, alguns comportamentos linguísticos que podem ocorrer com uma frequência considerável, podem ser denominados de “**psico-discursivos**”. Nesse sentido, é preciso levar em consideração aspectos de constituição da linguagem desse indivíduo para, a partir de então, avançar em direção à sistematização desses aspectos, desta vez, levando em consideração o grupo social do qual faz parte.

Outro fator importante que está relacionado à análise de língua e identidade está ligado aos aspectos de funcionalidade que envolvem uma língua: comunicação e o **caráter simbólico**. Ainda que o processo dinâmico natural provoque alterações nas suas formas de uso, o caráter simbólico, ainda presente, é capaz de subsidiar a sua inserção como objeto de pesquisa em trabalhos sobre identidade. Caberia enquadrar, sob essa reflexão, a variante dialetal de uma língua ou formas que apresentem variações em relação ao padrão. Ressaltando que, segundo o autor, “abaixo do padrão é uma expressão que não cabe no léxico do linguista”. Para Edwards (2009, pp. 4-5).

[...] uma língua que perdeu a maior parte ou a totalidade do seu valor comunicativo devido a mudanças pode [...] reter algo do seu valor simbólico por um longo tempo. Se essas duas facetas são unidas ou não, é a carga simbólica que a língua carrega que a torna um componente tão importante no entendimento da identidade individual e de um grupo.

A postura de alguns falantes de uma língua que valorizam, exacerbadamente, a forma-padrão de uso pode estar ligada a valores de escolarização, o que também deve ser considerado no estudo sobre identidade. Embora algumas variações possam ser evidenciadas

como inferiores por falantes externos a elas, seus usos apontam para o reconhecimento da ligação entre pessoas de um mesmo grupo. Trata-se da constatação da existência de um sentimento de pertença à comunidade.

Todas as línguas são constituídas de sistemas válidos e adequados às necessidades de seus falantes; se alterar essas necessidades, então, as línguas podem sofrer adaptações de forma ilimitada. Mas a mudança não é “decadência” e a idéia de variedades e “deterioração” ou “degeneração” está mais relacionada ao peso simbólico e psicológico com que as línguas são transmitidas do que com a perda de comunicação ou lapso. (EDWARDS, 2009, p. 5)

Dessa forma, o pesquisador deve isentar-se da condição de julgador dos valores que, porventura, estarão impressos nas amostras linguísticas do corpus de análise. No entanto, sabe-se que no ambiente externo aos de estudos linguísticos, tratado como censo-comum, existe uma tendência à valorização de variedades consideradas aceitáveis socialmente e uma recusa de usos que estejam fora desse padrão aceitável, considerados desprivilegiados intelectualmente. Dessa forma, o modo como os falantes de uma variedade de uma língua recebem a “avaliação” externa, positiva ou negativa, sobre os seus usos, classificando-os como “corretos” ou “errados”, pode refletir sua relação de valor com suas escolhas linguísticas. Isto é, uma variedade mais aceita socialmente tem mais prestígio entre os falantes também. Mas, ainda que um determinado uso seja considerado “inferior”, se é utilizado pelo coletivo, torna-se uma marca de pertença a um grupo, portanto, de identidade.

Estudos que discutem a relação subjetiva do falante com sua língua são recentes no Brasil. No entanto, segundo Aguilera (2008), o interesse por estudos acerca das preferências dos falantes e o grau de prestígio das línguas já podia ser observado em 1960.

“(…) já na década de 1960, mais precisamente em 1967, Lambert chamava a atenção para a manifestação de preferências e convenções sociais acerca do status e prestígio de seus usuários que ele chamou de atitude, observando que os grupos sociais de mais prestígio social, ou os mais altos na escala sócio-econômica [*sic*], ditam a pauta das atitudes linguísticas das comunidades de fala.” (AGUILERA, 2008, p. 105)

Para Aguilera (2008), as atitudes linguísticas do falante estão, intrinsecamente, ligadas a sua identidade. Gómez Molina (*apud* AGUILERA, 2008), apresentam três componentes da atitude linguística: o componente Cognoscitivo, que está relacionado aos saberes e crenças do sujeito; o componente afetivo, também chamado de valoração, relacionado aos valores da pessoa, à importância que se dá a uma determinada língua ou variante; e o componente

conativo, ou a conduta do falante, que explica o comportamento do falante, sua vontade de interagir diante de determinados usos, por exemplo.

Labov (2008), por sua vez, utilizando o método dos falsos pares de Lambert, demonstra a atitude negativa e positiva dos falantes do inglês em relação a uma determinada variante fonológica de /r/, e associa essas atitudes à influência de uma variante considerada de prestígio, falada pelo povo de outro país. Para Labov (2008, p. 188): “(...) *uma comunidade de fala não pode ser concebida como um grupo de falantes que usam todos as mesmas formas; ela é mais bem definida como um grupo que compartilha as mesmas normas a respeito da língua.*” Uma atitude negativa de um falante em relação a uma língua, por exemplo, atrelada aos componentes conativo e afetivo da atitude pode até dificultar a aprendizagem de uma língua estrangeira, em alguns casos.

Um outro aspecto que pode ser observado para esta análise é a apropriação de nomes. A prática de nomear seres e coisas pode ter significações particulares dentro de um grupo ou etnia, o que exige sensibilidade do pesquisador para identificar a relação existente entre a nomeação e o seu reflexo na forma de entender o indivíduo semelhante dentro de um grupo. Os nomes são elementos que possibilitam, por meio da linguagem, a criação de indícios sobre o que se pensa a respeito de si mesmo. Sobretudo, é preciso ressaltar que a identificação dessa prática de nomear estará mais explícita no espaço de uso considerado popular dos falantes, inviabilizando qualquer tipo de preconceito que privilegie apenas o registro padrão de uma língua.

Outra consideração relevante refere-se à impraticabilidade de se eleger superioridade de uma língua sobre outra, independentemente do caráter rudimentar que uma cultura possa apresentar em relação às demais, com base em suas práticas sociais.

O indivíduo pode apresentar muitas identidades dependendo da variedade de contextos situacionais em que se encontra socialmente ao longo de sua vida, em períodos históricos diferentes ou concomitantes. Além das identidades existentes, podem existir também identidades potenciais. Segundo Jenkins (2004 apud EDWARDS, 2009), as identidades que se estabelecem no início da vida têm, em geral, a tendência a se manifestarem de formas mais consolidadas, ou seja, apresentam menos flexibilidade para serem alteradas, diferentemente das adquiridas em períodos posteriores. De acordo com este autor, esse fenômeno é o que podemos classificar como “**efeito de primazia psicológica**”. Podemos, a partir disso, sugerir que indivíduos mais idosos têm mais tendência a valorizar sua identidade étnica mais ligada a valores tradicionais, que se manifesta por meio de suas práticas culturais, de religiosidade e linguísticas, porque foram educados por meio delas em sua infância. Já indivíduos mais

jovens, cujas práticas sociais contemporâneas sofrem maior pressão de meios externos, cujo modelo de vida resiste à manutenção de usos tradicionais, sejam eles religiosos, culturais ou de linguagem, são educados com um grau menor de referência a aspectos étnico-tradicionais, desde a infância, o que pode ser um indício para explicar um menor apego psicológico a essas características, quando ocorrer.

No caso do estudo de língua e identidade, destacaremos também sinais de semelhanças relacionados ao uso da língua pelos indivíduos Apurinã. Podemos ressaltar aqui marcadores linguísticos como idioletos, que se caracterizam como constantes linguísticas de uso individual e que podem se apresentar como uma marca de identidade da coletividade, uma vez que, o grupo é constituído de indivíduos. Dessa forma, as especificidades da fala de cada falante configuram-se para formar o todo, como explica Edwards (2009, p. 21):

Assim como uma distinção psicológica ou social entre os indivíduos e o coletivo reflete uma divisão mais aparente que real, alguém poderia argumentar que, mesmo o uso idioletal, é um fenômeno social ou coletivo, pela simples razão que toda (ou quase) toda língua implica alguém com quem falar, uma intenção comunicativa, uma ligação do indivíduo com outros, mas a importância da língua como marcador de identidade no nível do grupo é muito mais evidente que isso: todos estão familiarizados com um acento, um dialeto e variações linguísticas que revelam o pertencimento de falantes a uma comunidade de fala em particular, a uma classe social ou étnica e a grupos nacionais. (*tradução minha*)

Os grupos sociais podem ser relacionados em duas classes: voluntários e não voluntários. A primeira classificação agrupa classe social, movimentos, instituições e outros. Já na segunda classificação mencionada está o grupo social sobre o qual nos propomos à análise; étnicos e nacionais, cuja pertença do indivíduo ao grupo não está associada à sua vontade, mas a uma condição natural, como no caso, por exemplo das ligações às duas metades registradas no povo Apurinã, *Xiwapurynyry* e *Meetymanety* (aqui soletrados de acordo com a variedade de fala utilizada pelos falantes consultados em nossa pesquisa). Segundo Smith (1985 *apud* EDWARDS, 2009), grupos do tipo nacionais ou étnicos têm uma relevância fundamental para o estudo de língua e identidade por terem origem no campo simbólico e de memória, o que os valoriza em detrimento da necessidade de se fazer estudos que, obrigatoriamente, priorizam aspectos impostos pela sociedade moderna como a industrialização e o avanço tecnológico. Nesse contexto, é possível, em alguns casos, chegar à conclusão de que, em alguns grupos, o sentido de comunidade local foi mantido mesmo com a pressão da sociedade contemporânea e todo o seu aparato moderno. Por outro lado, identidade é um estado flutuante que está sujeito à dinâmica do tempo, ou seja, não se pode

dizer que um determinado indivíduo ou grupo “perdeu sua identidade”. O que podemos dizer sobre essa dimensão do conceito de identidade é que esta está em curso, em trânsito, em processo constante de construção.

As formas apresentadas no capítulo 4 podem ser entendidas como fenômenos que revelam o *“processo pelo qual, em determinadas circunstâncias, as pessoas se identificam com uma língua, ou se identificam entre si através de uma língua.”* (ILARI, 2013, p. 48)

1.2. Os Pressupostos Teóricos da Antropologia

A linguística e a antropologia são duas ciências que, historicamente, se cruzam, seja no compartilhamento de campos de interesse, seja no diálogo entre os métodos utilizados para a obtenção dos dados para pesquisas que envolvem, primordialmente, a língua e a cultura de um povo. Toda a análise de dados linguísticos de um grupo social requer que o pesquisador busque informações referentes à cultura local, que envolve aquele grupo, para entender ou explicar um determinado fenômeno. Da mesma forma, a antropologia, para a realização de pesquisa, utiliza o objeto de estudo da linguística, que é a língua, como meio para a obtenção de dados. Além disso, em muitos casos, encontra, nos métodos da linguística, estratégias para o trabalho de campo. Lévi-Strauss (1973), por exemplo, relata a preocupação dos linguistas, estruturalistas, em um determinado momento da história, em não se distanciarem das demais ciências sociais por valorizarem excessivamente a investigação de fenômenos abstratos, próprios do sistema interno das línguas.

Os linguistas não cessaram de nos explicar que a orientação atual de sua ciência os inquietava. Temem perder o contato com as outras ciências do homem, inteiramente ocupados que estão com análises onde intervêm noções abstratas, que seus colegas experimentam uma dificuldade crescente em perceber. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 87)

De um lado, os linguistas reconfiguravam suas perspectivas de pesquisa para torná-las mais associáveis às realidades e contextos sociais, de outro lado, os antropólogos também encontram na linguística algumas inspirações para tornar suas análises mais palpáveis aos olhos da ciência.

Gostaríamos de apreender dos linguistas o segredo[sic] de seu sucesso. Não poderíamos, nós também, aplicar ao campo complexo de nossos estudos – parentesco, organização social, religião, folclore, arte – êsses[sic] métodos rigorosos dos quais a linguística verifica diariamente[sic] a eficácia? (...)

Então gostaria de dizer aos linguistas quanto aprendi junto deles; e não apenas durante nossas sessões plenárias, mas mais ainda, talvez, assistindo os seminários linguísticos (...), e onde pude medir o grau de precisão, de minúcia e rigor ao qual os linguistas chegaram em estudos que continuam pertencendo às ciências do homem, do mesmo modo que a própria antropologia. (LÉVI-STRAUSS, 1973, pp. 87 - 88)

Lévi-Strauss (1973) descreve ainda a relação entre cultura e língua como paralela. Não caberia neste caso o questionamento sobre a dependência entre uma e outra. Segundo ele, os dois aspectos estão presentes no que chama de “espírito humano”. Nesse sentido, nossa análise torna-se ainda mais complexa, uma vez que não poderíamos ser capazes de descrever completamente todos os traços de identificação ou identidade do povo Apurinã, tendo em vista as questões de subjetividade dos sujeitos envolvidos. É uma tentativa dessa natureza, indubitavelmente, nos levaria a cometer equívocos científicos graves. “(...) *eu não postulo uma correlação entre linguagem e atitudes, mas entre expressões homogêneas, já formalizadas, da estrutura linguística e da estrutura social.*” (LÉVI-STRAUSS, 1973. p. 90). Dessa forma, o que buscamos aqui, como já dito anteriormente, são pontos de intercepção entre formas linguísticas e aspectos da cultura do povo, que pressupõem também a forma como se relacionam socialmente, entre si, dentro de suas aldeias, e com os não indígenas e outros povos.

Na maioria das comunidades Apurinã, as relações com a sociedade envolvente são quase obrigatórias, uma vez que muitas necessidades básicas dos indígenas estão ligadas a mecanismos próprios da realidade do não índio. Durante o período em que permanecemos na cidade de Lábrea-AM para o trabalho de campo, vivenciamos o cotidiano de famílias inteiras que, ao precisarem se deslocar das aldeias para o ambiente urbano da cidade, a fim de obter serviços de saúde, por exemplo, acabam passando dias sem recursos sequer para alimentação. Amontoados no interior das embarcações e dependendo do apoio das instituições locais que atuam pela causa indigenista, os indígenas experienciam, frequentemente, realidades que potencialmente os distanciam de suas práticas tradicionais, sobretudo os mais jovens.

No entanto, para entendermos as implicações das relações de contato interétnico na formação dinâmica da identidade de um povo, se faz necessário recorrer à ideia de alteridade, em que a construção da sua própria identidade está relacionada à forma como se vê a figura do Outro, suas experiências, sua forma de ver o mundo e, sobretudo nas sociedades ameríndicas, segundo Vilaça (2000), a abertura que os indígenas oferecem para incorporar elementos da cultura do não indígena, de pessoas de outros povos e, inclusive, de animais e espíritos da florestas, como no caso dos *xamãs*.

Segundo Vilaça (2000), a relação de alteridade dos povos ameríndios se apresenta, principalmente, a partir da corporalidade dos indígenas e da forma como eles mesmos se apresentam corporalmente, como as pinturas relacionadas a suas festas e rituais, adereços feitos com fluidos de animais e plantas da floresta, o uso das roupas incorporado ao longo da história de contato entre as nações e a significação desses elementos para a sua existência contemporânea.

“Conklin (1997, pp. 716-717) observa que, até os anos 1980, os índios amazônicos costumavam usar roupas ocidentais completas, consequência da percepção do impacto negativo de seus corpos nus, lábios e orelhas perfurados, entre os representantes da sociedade nacional, desde a população rural vizinha aos habitantes das grandes cidades. Passar a usar roupas foi um modo não só de serem aceitos, mas de serem deixados em paz, e de continuarem a viver como antes, quando longe dos olhos dos Brancos.”(VILAÇA, 2000, p. 57)

Diferentemente dos indígenas que apresentam essa abertura para a incorporação de elementos de outras culturas, independentemente da motivação, as sociedades ocidentais, em geral, construíram ao longo da história um modelo de indianidade que se recusava a compreender a identidade indígena impregnada de elementos não indígenas como se a autenticidade das populações ameríndias estivesse exclusivamente ligada a elementos de sua cultura tradicional. Desconsiderando ideologicamente povos que passaram a apresentar uma corporalidade mesclada de elementos indígenas e não indígenas, uma forma de compreender as culturas indígenas e ainda é muito presente no ocidente. É comum nos depararmos com não indígenas que fazem comentários do tipo “*índio que usa roupa não é índio*”, por exemplo. Vilaça (2000), embora não concordando totalmente, aponta uma possibilidade de explicação para esse fenômeno da mescla de elementos corporais.

“Turner (1991) nos oferece um caminho de resposta. A duplicidade visível nos corpos kayapó seria a expressão de um compromisso entre o interesse por uma vida integrada ao mundo dos Brancos, com acesso fácil aos cobiçados objetos manufaturados, e a luta pela autonomia. Se, nos anos 1960, os Kayapó procuravam uma espécie de invisibilidade nos contextos de relação com a sociedade nacional, vestindo-se exatamente como Brancos, com calças compridas, camisas, sapatos e óculos escuros, hoje revelam com orgulho a sua identidade indígena. Trata-se, segundo o autor, de uma nova forma de consciência, resultante não de transformações cognitivas ao modo estruturalista, mas do processo histórico de confronto interétnico. Em suas palavras: “A casa e o indivíduo tornaram-se, da mesma forma, duplos, diametralmente divididos entre um cerne indígena Kayapó e uma fachada externa composta totalmente ou em parte por bens e formas brasileiras.” (Turner, 1991, p.298).” (VILAÇA, 2000, p. 58)

Para Vilaça (2000), analisando a etnografia Wari⁶, mais que uma assimilação externa das roupas do “branco” com objetivos políticos de encaixe social, os Kayapó assumem uma dualidade corporal consubstanciando hábitos “brancos” e indígenas.

“Se a ambigüidade ou duplicidade do vestuário é certamente uma opção política, refletindo não só uma valorização endógena da tradição, como também a consciência do impacto de símbolos visuais para os Brancos que valorizam índios autênticos, não penso que uma reflexão sobre os processos de confronto esgote as questões suscitadas por tal comportamento. No caso ameríndio, a escolha do corpo como lugar de expressão dessa dupla identidade não é casual. A hipótese que procurarei desenvolver aqui é que, para os Wari’ ao menos, a face externa, ocidental, não é uma fachada que cobre um interior mais verdadeiro ou mais autêntico, como sugere Turner (1991, p. 298) para os Kayapó. Ela é igualmente verdadeira e existe simultaneamente ao corpo wari’ nu. Ao serem Wari’ e Brancos simultaneamente, os Wari’vivenciam (...) uma experiência análoga a de seus xamãs, que têm um corpo humano e outro animal.” (VILAÇA, 2000, p. 59)

A perspectiva da alteridade apresenta-nos a possibilidade de entender a identidade a partir das experiências do Outro e que se vive com o Outro, aspectos que se assemelham e diferenciam e que podem coexistir em um único indivíduo, dessa forma corroborando a hipótese de que um indivíduo pode apresentar inúmeras identidades, dependendo da forma como se vê em determinado momento em relação ao outro e esse estado está passível de sofrer mudanças próprias da dinâmica em que se relacionam os sujeitos. Dessa forma, o pensamento ameríndio, segundo Vilaça (2000), pode adotar uma corporalidade dupla, consubstanciada de vários elementos com implicações em diversos aspectos como na alimentação e nas relações de casamento e parentesco ou nos rituais xamânicos e festas.

“A minha hipótese é que não há uma diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos xamãs e pelos próprios animais (quando se mostram aos índios), os adereços corporais propriamente indígenas, e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com Brancos. São todos igualmente recursos de diferenciação e de transformação do corpo, que não podem ser isolados de recursos análogos tais como as práticas alimentares e a troca de substâncias através da proximidade física. Em um certo sentido poderíamos mesmo dizer que as roupas ocidentais usadas pelos índios seriam mais tradicionais ou autênticas do que os enfeites plumários a elas justapostos, já que a roupa seria o modo indígena de ser Branco, um devir previsto por seu sistema conceitual. Os enfeites plumários, por sua vez, seriam o modo Branco de ser índio.” (VILAÇA, 2000, p. 60)

⁶ “Povo de língua Txapakura, da Amazônia Meridional” (VILAÇA, 2000, p. 56)

No caso dos Apurinã em que o povo está dividido em duas metades, os *Xiwapurynyry* e *Meetymanety*, cada um dos grupos tem restrições alimentares específicas e os casamentos não podem ocorrer entre pessoas pertencentes à mesma metade. Um outro aspecto que observamos em conversas com os Apurinã em campo é que os nomes próprios dos indivíduos são reconhecidos por eles como pertencentes a uma ou outra metade, embora eles não tenham conseguido explicar objetivamente que critério eles utilizam para identificar a qual das metades pertence um determinado nome. Além disso, hábitos alimentares ou substâncias que podem ser ingeridas ou misturadas a fluidos corporais como o rapé ou *katsupary*, associados a rituais ou contextos em que os conhecimentos tradicionais ou externos são exaltados, como será descrito no capítulo de descrição e análise o fato relatado por um dos colaboradores sobre um Apurinã (pai do colaborador) que associa o hábito de mascar *katsupary* à prática de contar histórias da mitologia do povo aos mais jovens, podem ser considerados como marcas da identidade do povo.

“Entre os Wari’, após o nascimento, o corpo da criança, constituído por uma mistura de sêmen e sangue menstrual, vai sendo constantemente fabricado através da alimentação e da troca de fluidos corporais com seus pais, irmãos e parentes próximos. Os filhos adotivos, por exemplo, são considerados consubstanciais de seus pais de adoção e, de maneira análoga, marido e mulher tornam-se consubstanciais com a proximidade física decorrente do casamento.” (VILAÇA, p. 60)

Para corroborar essa ideia da consubstanciação da corporalidade e sua relevância para entendermos a questão das identidades, Vilaça (2000) relata uma de suas experiências no campo com os Wari em que ela passou a ser considerada uma deles após terem presenciado a sua ingestão de um alimento tradicional muito significativo para o povo. O que conferiu a ela a condição natural, aceita por ela, de ser também Wari “de verdade”.

Seguindo o exemplo de Vilaça (2000) entendemos que nosso trabalho apoia-se em descrever elementos da identidade Apurinã a partir do pensamento dos próprios indígenas, de como eles se veem no mundo atual, compreendendo-os como sujeitos colaboradores desta dissertação.

“(…) a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma símbolo focal. (...) sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades fazem de si mesmas são caminhos básicos para a compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3)

A proposta de Seeger; da Matta e Viveiros de Castro (1979) apresenta-nos uma teoria que surge a partir do objeto de estudo, ou seja, a forma como os indígenas pensam e se apropriam de suas realidades significando ou ressignificando símbolos é a descrição mais apropriada de sua existência, ao contrário, a forma ocidental de descrever culturas e modos de vida, em geral, parte de um modelo pré-estabelecido à procura de elementos correspondentes nas sociedades estudadas, o que, a partir dessa perspectiva da construção da pessoa, da corporalidade e da alteridade, tornar-se-ia inviável para análise de sociedades ameríndias. Para Seeger; da Matta e Viveiros de Castro (1979), colocar a condição de pessoa como uma categoria e tomá-la como fio condutor da análise garante aos resultados informações ligadas intrinsecamente ao “vivido” que, por sua vez, está diretamente relacionado com as próprias experiências dos sujeitos da sociedade indígena em questão.

“(…) a corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido como simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento.” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3)

Assumimos, portanto essa perspectiva como a mais adequada para a nossa investigação, uma vez que nossos dados coletados (como pode ser visto no capítulo de descrição e análise) demonstram um pensamento indígena que reflete essa relação intensa entre sua identidade e as características corporais e elementos que se misturam com o corpo.

Além desses pressupostos teóricos, outras discussões evidenciam fatores a serem considerados para estudar-se identidade, como a ideia de etnicidade, por exemplo.

Para Cardoso de Oliveira (2006), é extremamente relevante para a compreensão das questões de identidade entender a ideia de etnicidade que, por sua vez, está intrinsecamente ligada às relações sociais, no interior das sociedades onde há grupos culturalmente minoritários e que em muitos aspectos passam a ter que se enquadrar em práticas quase que impostas pelo segmento dominante. Cardoso de Oliveira (2006) descreve a ideia de etnicidade a partir, segundo ele, da literatura das ciências sociais modernas, em que:

(…) o conceito é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-Nação.(…) o termo etnicidade poderia ainda ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como a uma mera “forma de interação entre grupos culturais

atuando em contextos sociais comuns”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p, 89)

A questão da etnicidade constitui-se, dessa forma, justamente, como os traços de semelhança ou de diferença que distinguem o indivíduo Apurinã dos indivíduos pertencentes a outros povos e dos indivíduos não indígenas, o que buscamos evidenciar por meio de dados linguísticos. Entretanto, faz-se essencial ressaltar que os estudos sobre identidade tornaram-se alvo do interesse de pesquisadores das ciências sociais no início da década de 70. A partir de então, houve um processo de entendimento de que as investigações sobre identidade, por vezes, podem estar pautadas na busca de um conceito abstrato, essencialmente teórico, neste caso, o valor analítico da noção de identidade, segundo Cardoso de Oliveira (2006), estaria reduzido.

Vocês querem estudar sociedades completamente diferentes, mas para estudá-las, reduzem-nas à identidade; esta solução não existe senão no esforço das ciências humanas para ultrapassar esta noção de identidade e ver que sua existência é puramente teórica: a de que, no limite, não corresponde em realidade a nenhuma experiência. (CLAUDE LÉVI-STRAUSS E JEAN-MARIE BENOIST apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 27)

Na tentativa de ultrapassar essa noção “puramente teórica” da identidade é que buscamos estratégias mais abrangentes de análise do uso da língua Apurinã, a partir de critérios que consideramos específicos para a pesquisa sobre língua e identidade.

E quando se complementa a perspectiva analítica, inerente à metodologia estruturalista, com a perspectiva hermenêutica, articulando assim a interpretação explicativa à interpretação compreensiva, enquanto abordagens complementares, pode-se dizer que a investigação se completa. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 28)

Segundo os preceitos antropológicos de Cardoso de Oliveira (2006), aqui apresentados, a identidade, que corresponde à forma como o sujeito se vê ou se reconhece socialmente, está ligada às relações de diferenças e de semelhanças dele com o outro e com o espaço que ocupam em seu contexto cultural.

Contudo, entendemos que a questão da identidade e dos fatores que estariam envolvidos nessa identificação de traços semelhantes e diferentes em relação à língua e à identidade Apurinã, devem ser observados, predominantemente, sob a ótica da alteridade e, principalmente, da visão de mundo dos indígenas, ou seja, o que leva em consideração a forma como os Apurinã se relacionam com o Outro e com a natureza.

1.3. Os Pressupostos Teóricos da Psicologia

Para entendermos como se configura a questão da identidade no âmbito social e pessoal na perspectiva do sujeito, buscamos apoio também em pressupostos teóricos do campo da psicologia. Não poderíamos perder de vista a ideia de que o nosso estudo investiga um aspecto que está essencialmente relacionado também às individualidades dos Apurinã, uma vez que a questão da identidade se apresenta tanto na esfera social quanto na esfera pessoal. Da mesma forma que a língua também apresenta variações individuais em relação ao seu uso, o comportamento dos indivíduos também pode sofrer variações em relação a grupos sociais e a outros indivíduos, dependendo das relações de pertença ou de afastamento manifestadas.

Entender a identidade nesta perspectiva do individual se constituiu para nós como um dos principais desafios desta pesquisa. A busca de referencial bibliográfico teórico no campo da psicologia foi uma estratégia para demonstrar o máximo possível de informações sobre a compreensão da pessoa e seu entendimento de si própria, da sua própria identidade, seja ela no nível pessoal ou social. Não se constitui como nosso principal objetivo, no entanto, aprofundar nossa discussão teórica nesse campo do conhecimento

Para a psicologia social, o conceito de identidade aparece, historicamente, dividido em dois aspectos de um elemento que foi denominado por alguns teóricos de “*si-mesmo*”, entre eles William James e Georges Herbert Mead *apud* Deschamps e Moliner (2014). O primeiro aspecto do *si-mesmo* é chamado de *eu* e corresponde aos sentimentos mais individualizados da pessoa, relacionados aos anseios, planejamentos pessoais, sonhos e projetos individuais, realidades que não podem ser, dessa forma, visitadas por outros indivíduos. O segundo aspecto do *si-mesmo* é chamado de *mim(me)*, que corresponde à identidade da pessoa, pautada nas impressões que as outras pessoas têm do *si-mesmo*, em relação ao espaço social que a pessoa ocupa, nas instituições e setores da sociedade em que está inserido, o que diz respeito, principalmente, ao seu sentimento de pertença.

No entanto, este sentimento de pertença está associado aos valores de semelhança e de diferença que o *si-mesmo* estabelece para se aproximar ou se distanciar dos outros sujeitos sociais. A prevalência do valor de semelhança é evidenciada quando nos referimos ao *si-mesmo mim(me)*, uma vez que estamos falando de relações sociais, portanto, públicas, em que o indivíduo se agrupa a outros indivíduos nas instituições a que pertencem socialmente como família, religião, escola, trabalho, etc. Já a prevalência do valor de diferença se evidencia quando nos referimos ao *si-mesmo eu*, que, por sua vez, refere-se às características

particulares, explorando os traços que individualizam a pessoa tornando-a única, ou especial de alguma forma.

Dessa maneira, a identidade pode ser entendida como uma dinâmica subjetiva que está entre essas relações de semelhanças e diferenças, e a identidade social, da qual este trabalho se ocupa, principalmente, está no âmbito daquilo que aproxima os indivíduos de um povo, que os torna integrantes de um mesmo grupo. Para a Psicologia Social, segundo Deschamps e Moliner (2014), vários processos podem explicar a identidade:

Esses processos intervêm na elaboração de conhecimentos e de crenças sobre si mesmo, sobre os outros, assim como sobre os grupos de pertença e de não pertença dos indivíduos. Mas eles também permitem fazer diversas comparações, das quais decorre finalmente a percepção de semelhanças e de diferenças que é a base do sentimento de identidade. (DESCHAMPS E MOLINER, 2014, p. 15)

A relação entre o indivíduo e o grupo de pertença são, portanto, dialéticas, uma vez que, o *eu* e o *mim (me)*, podem apresentar uma relação conflituosa, já que o *mim (me)* está relacionado ao julgamento que os outros fazem do *si-mesmo*. Dessa forma:

Portanto, os grupos aos quais pertence o indivíduo vão, de alguma forma, servir de quadro de referência na constituição do si-mesmo. Entretanto, os diferentes grupos ou comunidades às quais o indivíduo pertence e que, desta forma, contribuem para a constituição do si-mesmo, podem ter atitudes, normas contraditórias e até antagonistas. Portanto, também será necessário considerar como essas pertenças são negociadas ao nível dos indivíduos. (DESCHAMPS E MOLINER, 2014, p. 15)

Isso demonstra claramente que as relações dentro dos processos e da dinâmica cultural estão em constante movimento e que podem provocar, ao longo da história, mudanças e alterações na importância dada pelos indivíduos aos valores tradicionais e aos valores modernos.

1.4. Resumo do Capítulo

Neste capítulo apresentamos os diversos campos do conhecimento dos quais precisamos buscar referências para compreender os aspectos que envolvem a relação entre língua e identidade. Apresentamos os pressupostos teóricos da antropologia e da psicologia em interface com os pressupostos da linguística, que nos direcionaram para compreender a ideia de identidade empreendida hegemonicamente nos estudos desenvolvidos sobre o tema.

CAPÍTULO II

OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

O objetivo deste capítulo é apresentar resumidamente, um levantamento da situação dos povos e línguas indígenas do Brasil, ou seja, informações geográficas, demográficas, agrupamentos genéticos, graus de vitalidade, e estado atual das pesquisas linguísticas sobre essas línguas. Tendo estabelecido o quadro geral das línguas e povos indígenas no País, apresentar-se-á em detalhes as informações históricas e socioculturais dos Apurinã. Este capítulo justifica-se pela importância de compreender aspectos sociais, culturais e históricos que são fundamentais para examinar a relação entre língua e identidade.

2.1. A realidade populacional dos indígenas no Brasil

De acordo com informações apresentadas pela Professora Doutora Luciana Storto, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no I Simpósio de Pesquisas em Línguas Indígenas – Norte (I SIPLI- Norte), baseada em Moore (2011), “a população indígena (485.576 para Moore 2011, 896.000 para o IBGE⁷) é maior que o número de falantes e tem crescido.” Segundo a professora os dados do censo recente “contém erros grosseiros e não representa a realidade”. Os números atuais dos povos indígenas no Brasil apresentam algumas divergências entre as informações ditas oficiais do país e as informações levantadas em pesquisas acadêmicas sobre o assunto, principalmente, em relação à quantidade de línguas indígenas e o número de falantes. Segundo um levantamento apresentado pela professora doutora Ana Vilacy Galúcio, do Museu Emílio Goeldi, no IX Congresso Internacional da Associação Brasileira de Linguística, que aconteceu na Universidade Federal do Pará, em 2015, a estimativa geralmente utilizada no país sobre a quantidade de línguas indígenas existentes está entre 180 e 200 línguas. Para a pesquisadora esse número não corresponde à realidade, tendo em vista que as pesquisas que resultaram nesses dados não contam com a assessoria e o acompanhamento de linguistas especializados e, portanto, não apresentam critérios técnicos adequados, principalmente em relação ao número de falantes. Em geral, o que se sabe é que essas pesquisas consideram apenas a autodeclaração dos indivíduos que colaboram com as informações. Ainda segundo as informações apresentadas por Galúcio, na

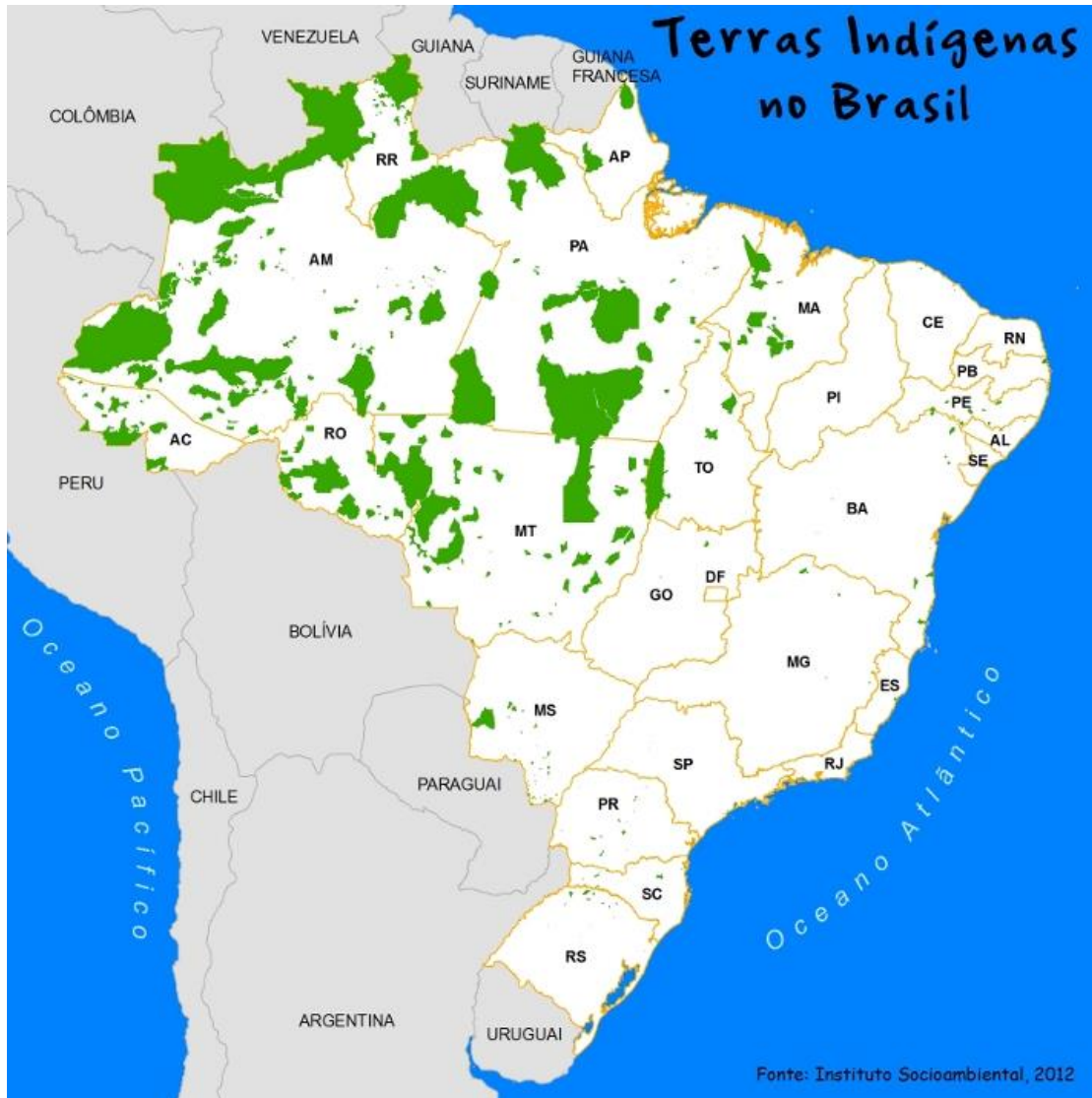
⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

conferência, o instituto Ethnologue-SIL / ISO apresenta um total de 226 línguas, mas sem uma definição clara de língua, apresenta também uma lista de dialetos separadamente com 22 línguas “extintas” e 33 como “sem falantes conhecidos”. Já a estimativa de Moore, Galucio e Gabas Junior (2008) identifica a existência de 150 a 154 línguas a partir do critério da inteligibilidade mútua. O Atlas de Línguas Ameaçadas da Unesco (Moore & Franchetto 2010) apresenta a existência de 190 línguas no Brasil, os dialetos em situações diferentes foram listados separadamente e inclui 12 línguas que desapareceram no século XX. Já o Censo oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, apresenta a existência de 274 línguas, com 75 que não possuem falantes conhecidos e algumas variedades listadas como “sem classificação conhecida”, com relatórios baseados, como mencionado anteriormente, na autodeclaração dos indígenas, o que torna frágil cientificamente a legitimidade dos dados apresentados pelo IBGE, uma vez que a autodeclaração é um critério subjetivo que não pode ser conferido ou comprovado.

Durante a mesma conferência, Vilacy Galucio contestou os dados registrados pelo IBGE em relação ao número de falantes das línguas indígenas do Brasil. Segundo os dados apresentados, o censo do IBGE de 2010 registra 284 falantes da língua Parintintin, mas, de acordo com a pesquisa do MPEG, o número real é de apenas 10 falantes; o censo registra ainda 222 falantes de Yawalapiti, mas, de fato, existem apenas 10; de Aruá, registra 189 falantes, mas, de fato, existem apenas 5 (4 na Terra Indígena Guaporé e um na Terra Indígena Rio Branco); 2.886 falantes de Surui de Rondônia, mas, de fato, possui uma população total de aproximadamente 1.300 falantes; a língua Tupinambarana apresenta 251 falantes, de acordo com o censo 2010 do IBGE, mas, é considerada extinta há cerca 200 anos.

Segundo a apresentação de Luciana Storto, as “Terras indígenas ocupam 13% do território nacional, mas muitos povos não vivem em terras indígenas demarcadas”.

Figura 05: Mapa das Terras Indígenas no Brasil

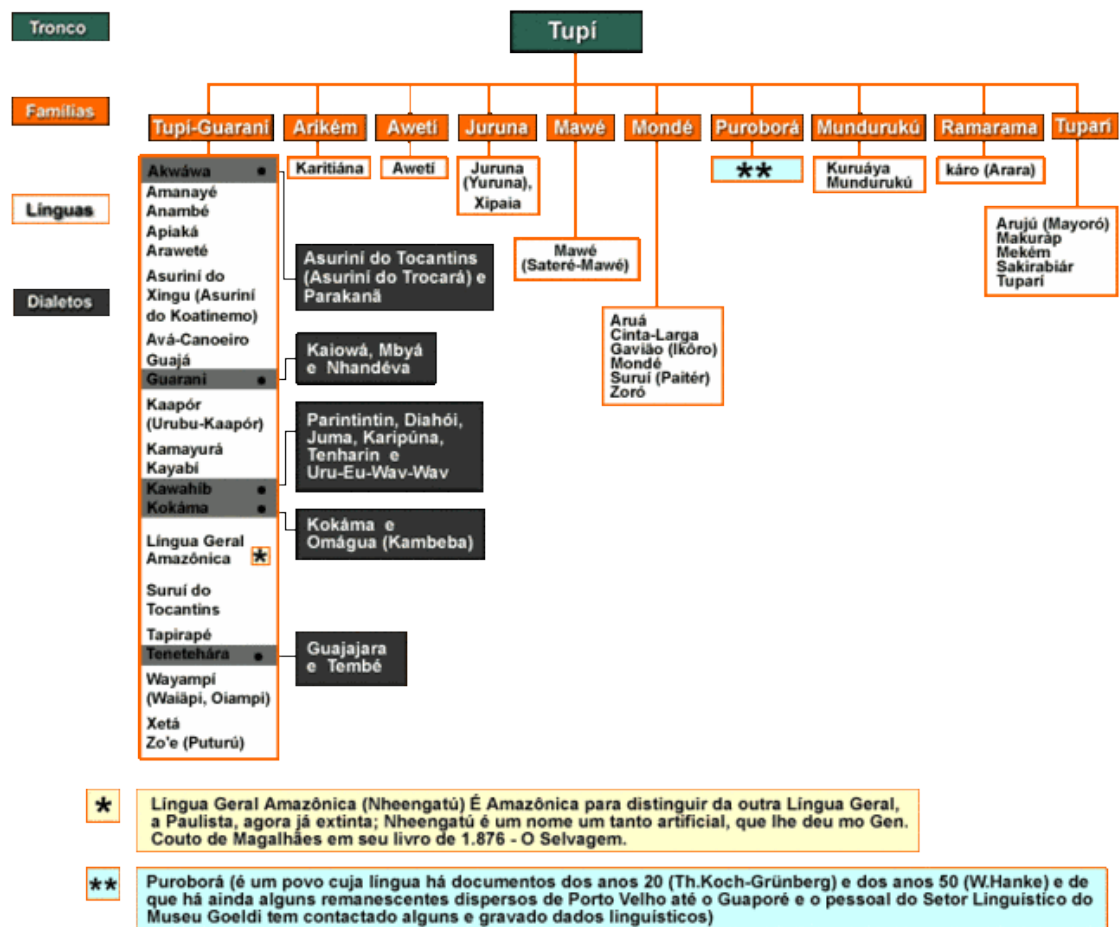


Fonte: Storto (2015)

2.2. Os agrupamentos genéticos

Segundo a descrição apresentada por Rodrigues (1986) e revisada em 2007 a pedido do Instituto Socioambiental (ISA), uma das principais fontes de informações sobre as atividades indigenistas no Brasil, existem dois grandes troncos linguísticos no Brasil: Tupi e Macro-Jê. Além disso, existem também 19 famílias linguísticas e línguas que não possuem grau de semelhança com outras para serem agrupadas em família, também chamadas de línguas isoladas.

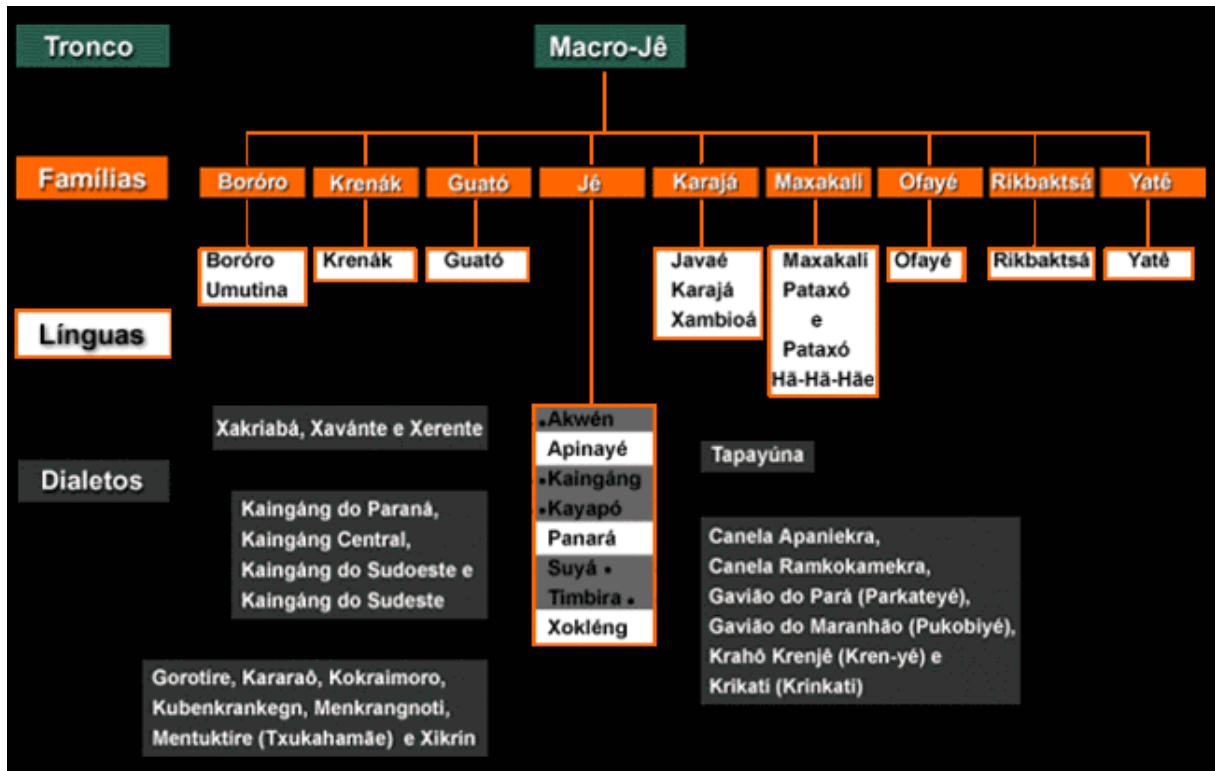
Figura 06: Tronco Linguístico Tupi



Fonte: Instituto Socioambiental

Além do tronco Tupi, o tronco Macro-Jê agrupa grande parte das línguas indígenas do Brasil.

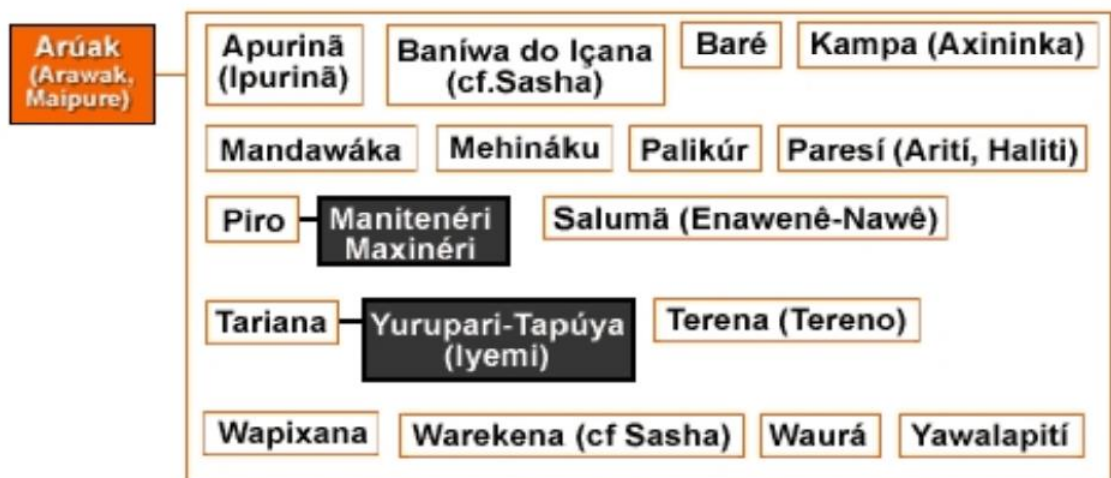
Figura 07: Tronco Linguístico Macro-Jê



Fonte: Instituto Socioambiental

Já a o povo Apurinã fala língua que está agrupada geneticamente na família linguística Aruák, uma das cinco maiores do Brasil, entre as quais, Pano e Karib, além de Jê e Tupi.

Figura 08: Família Linguística Aruák



Fonte: Instituto Socioambiental

Algumas línguas Aruák e a cultura tradicional estão em processo de obsolescência sob a pressão da língua e sociedade dominantes, com a imposição de valores externos à realidade tradicional das comunidades indígenas. Os povos Aruák constituem uma das mais extensas famílias linguísticas que ocupam não apenas o Brasil, mas a América do Sul. Eles têm como uma de suas principais características a migração.

Êles[sic] se estendem pelas Antilhas até o sull da Flórida, e ao Sul pela Venezuela e o norte brasileiro. Nas suas migrações para o oeste, chegaram a alcançar as costas do Pacífico, e para o sul, atingiram o Chaco. No período da expedição Columbiana, encontraram-nos os espanhóis nas Antilhas e foi com êsses[sic] índios que Colombo e seus companheiros se puseram em contato, à busca de informações da terra desconhecida. Povos pacíficos, viviam em guerra desconhecida com os *Caribe*, seus ferozes inimigos que lhes roubavam as mulheres e expulsavam-nos das suas terras. Os portugueses[sic] encontraram-nos no litoral, desde a fôz do Amazonas até as regiões do gôlfo do Maracaíbo. (RAMOS, 1971, p. 169)

As línguas Aruák mais bem documentadas, além do Apurinã, são Mantxinéri, Tariana, Baniwa, Paresi, Palikur, Bauré e Axininka (Kampa).

2.3. O estado atual das pesquisas sobre línguas indígenas

Os primeiros estudos sobre as línguas indígenas do Brasil e as primeiras propostas de descrição foram realizadas pelos missionários Jesuítas ainda no século XVI. Três das principais instituições brasileiras que desenvolvem pesquisas, formam linguistas e possuem grandes acervos de descrição de línguas indígenas foram por muito tempo as únicas no Brasil: são o Museu Paraense Emilio Goeldi (MPEG), por meio de seu Centro de Ciências Humanas e Núcleo de Linguística; o Museu Nacional ligado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que teve o setor de linguística fundado pelo professor Joaquim Matoso Câmara Jr., em 1961 e escreveu um livro sobre línguas indígenas, mesmo não sendo especialista no assunto; e a Universidade de Campinas (UNICAMP).

“Na metade do século XIX e na primeira metade do século XX, alguns cientistas, naturalistas e membros de expedições exploratórias realizaram uma certa quantidade de descrições linguísticas: Karl von den Steinen, General Couto de Magalhães, Theodor Koch-Grünberg, Curt Nimuendajú, Emilie Snethlage e Capistrano de Abreu.” (STORTO, 2015, I SIPLI NORTE)

As pesquisas em Línguas Indígenas, no MPEG, começaram a avançar em termos de aquisição de equipamentos e outros incentivos a partir de meados da década de 1990, com a formação de jovens linguístas e a participação de linguístas especialistas de outros países. O trabalho de descrição requer que o pesquisador dedique um período significativo para a coleta de dados em campo, o que pode significar um desafio para esta atividade. Nesse sentido, muitas línguas já descritas, mesmo com gramáticas constituídas, têm suas descrições revisadas constantemente, uma vez que sendo um sistema linguístico consideravelmente complexo, o trabalho de descrição nunca é dado como concluído.

Uma instituição missionária chamada *International Society of Linguistics* (SIL), antes chamada de *Summer Institute of Linguistics*, foi responsável pela descrição de 40 línguas indígenas no Brasil; mas, com objetivos religiosos, a qualidade e legitimidade do trabalho ficavam comprometidas. Da metade da década de 1980 a 1990, os trabalhos de descrições de línguas indígenas aumentaram 36% no Brasil.

Atualmente, várias outras instituições de ensino e pesquisa, além daquelas já citadas, atuam na descrição de línguas indígenas e formam novos pesquisadores, entre elas, a Universidade Federal do Pará (UFPA), a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Federal de Goiás (UFGO), a Universidade de Brasília (UNB), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Federal de Roraima e a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) - que possui um Núcleo de Estudos em Línguas Indígenas. Mesmo tendo avançado bastante os estudos no Brasil, ainda existe uma quantidade significativa de línguas a serem estudadas:

Quadro 03: Número de línguas indígenas descritas no Brasil

37 (21,5%)	sem descrição nenhuma
49 (28,5%)	pouco descritas,
66 (38,3%)	com alguma descrição
20 (11,6%)	com uma descrição boa

Fonte: Storto (2015, I SIPLI Norte)

Entre os 21,5% das línguas menos estudadas estão quatro da família Aruák: Kaixána, Kampa ou Axininka, Mawayana e Píro (Aruák).

2.4. A população Apurinã e suas terras

A legislação brasileira considera várias modalidades de territórios destinados aos povos indígenas; em todas elas, os indígenas não têm a posse direta do território, mas o usufruto exclusivo dele. As Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas, que são a principal modalidade de território ocupada pelos Apurinã, são caracterizadas pelo direito originário dos povos indígenas. Além das Terras tradicionalmente ocupadas existem as modalidades de Reservas Indígenas, que são terras doadas por terceiros ou desapropriadas pelo governo para o usufruto de povos indígenas; Terras Dominiais, que são territórios de propriedade de comunidades indígenas, por aquisição; e Terras Interditadas, que são áreas isoladas pela FUNAI para proteger grupos indígenas isolados e vulneráveis, o trânsito nessas áreas é restrito.

Quadro 04: Terras Indígenas no Brasil

MODALIDADE	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
INTERDITADA	6	1.084.049,0000
DOMINIAL	6	31.070,7025
RESERVA INDIGENA	31	41.014,7811
TRADICIONAMENTE OCUPADA	545	112.362.100,4361
TOTAL	588	113.518.234,9197

Fonte: FUNAI

Além disso, a demarcação das terras indígenas também segue procedimentos diferenciados. Podem haver Terras em fase de estudo, em que o procedimento aguarda o resultado de análises antropológicas, cartográficas, fundiárias, históricas e ambientais; Terras Delimitadas são aquelas que já possuem os estudos concluídos, mas aguardam decisão ou avaliação do Ministério da Justiça para terem a ocupação declarada; Terras Declaradas são aquelas que já tiveram portaria declaratória publicada pelo Ministério da Justiça e aguardam demarcação física, seguindo a padrões técnicos de georreferenciamento; Terras Homologadas, são aquelas que já passaram pelos processos anteriores, inclusive a demarcação por georreferenciamento, e foram homologadas por decreto presidencial; já Terras Regularizadas são aquelas que, além de homologadas, tiveram a demarcação registrada em cartório em nome

da União; Terras Interditadas são aquelas restritas ao uso de terceiros para a proteção de povos isolados.

Quadro 05: Processos de demarcação de Terras Indígenas no Brasil

FASE DO PROCESSO	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
DELIMITADA	37	2.701.755,7469
DECLARADA	66	4.315.018,8429
HOMOLOGADA	8	521.202,6119
REGULARIZADA	434	104.824.123,2344
TOTAL	545	112.362.100,4361
EM ESTUDO	125	0,0000
PORTARIA DE INTERDIÇÃO	6	1.084.049,0000

Fonte: FUNAI

No Estado do Amazonas, onde se concentram as comunidades Apurinã existem 183.514 indígenas, 129.529 vivem em Terras Indígenas, 53.985 vivem fora de Terras Indígenas, o que corresponde a 70,6% do total da população indígena morando dentro de Terras Indígenas. No caso Apurinã, a maioria das Terras estão na modalidade de Tradicionalmente ocupadas e em fase Regularizada. Do levantamento que realizamos juntos aos dados disponibilizados pela FUNAI, apenas as Terras Indígenas Baixo Seruini e Baixo Tumiã estão em fase de Estudo.

Quadro 06: Terras Indígenas Apurinã no Estado do Amazonas

Terra Indígena	Município	Superfície (ha)	Fase do procedimento	Modalidade
Apurinã do Igarapé Macuim	Lábrea	73.350,6121	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Alto Sepatini	Lábrea	26.095,6979	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Acimã	Lábrea	40.686,0340	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Água Preta/Inari	Pauini	139.763,6705	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Apurinã do Igarapé São João	Tapauá	18.232,4221	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Apurinã Igarapé Tauamirim	Tapauá	96.456,5072	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Apurinã Km 124 BR-317	Lábrea, Boca do Acre	42.197,6055	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Baixo Seruini	Pauini	0,0000	Em estudo	Tradicionalmente ocupada
Baixo Tumiã	Pauini	0,0000	Em estudo	Tradicionalmente ocupada
Boca do Acre	Boca do Acre, Lábrea	26.240,4231	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Camicua	Boca do Acre	58.519,5999	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Caititu	Lábrea	308.062,6156	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Itixi Mitari	Anori, Beruri, Tapauá	182.134,7746	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Guajahã	Pauni	5.036,8446	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
São Pedro do Sepatini	Lábrea	27.644,2488	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Tumiã	Lábrea	124.357,4172	Regularizada	Tradicionalmente ocupada

Fortaleza do Patauí	Manacapuru	743,5829	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Peneri/Tacaquiri	Pauini	189.870,9641	Regularizada	Tradicionalmente ocupada

Fonte: FUNAI

2.4.1. Apurinã no contexto histórico

As primeiras referências sobre os Apurinã são da metade do século XIX. Segundo o decreto de demarcação da Terra Indígena Itixi Mitari, onde vivem alguns de nossos colaboradores nesta pesquisa, os Apurinã e os primeiros contatos aparecem primeiramente em relatos de Serafim da Silva Salgado em 1852, durante as primeiras viagens ao rio Purus. Em seguida, outros viajantes, pesquisadores registram histórias de contato com os Apurinã.

“Em 1861, Manuel Urbano da Conceição, um conhecido explorador da região, dá-nos notícias dos Apurinã como índios que teriam a maioria dos aldeamentos no Purus. Em 1864 W. Chandless comandou uma expedição científica e apresentou informações consistentes sobre os Apurinã. Porém, a partir da década de 1870, um grande contingente de população nacional, principalmente da região nordeste penetra no vale do Purus, invadindo o território indígena e multiplicando, em pouco mais de 10 anos, a população de não-índios no local. São recorrentes na historiografia e na memória social menções a massacres e outras formas de pressão sobre os indígenas, o que provocou a dispersão da população indígena, sendo a arregimentação da mão-de-obra indígena para trabalhar como escravos e as disputa por áreas de terra firme, habitadas tradicionalmente pelos Apurinã, os principais motivos.” (DECRETO DE DEMARCAÇÃO DA TI ITIXI ITARI, 2006)

Segundo Virtanen (2011), a bacia hidrográfica do rio Purus era dominada por falantes Aruák no período da conquista Europeia. Para Virtanen (2011), a proximidade entre os povos Aruák aparece não apenas nas características linguísticas que agrupam geneticamente as línguas em família, mas está relacionada também à mitologia e à cosmologia dos povos. Mesmo que os Apurinã de hoje não reconheçam tão expressivamente essa proximidade.

Segundo Virtanen:

“Nessa vivência nas terras baixas amazônicas, os Aruák deixaram também alguns traços na cosmovisão dos povos da selva. Manchineri e Apurinã já raramente os mencionam em seus mitos, pois talvez seus antecessores já tivessem uma relação mais formal com eles. Os Ashaninka até falam que são descendentes dos Incas. Ao contrário, alguns grupos do tronco Pano falam

sobre Inca como um clã canibal ou até diabo, que é associado aos mortos. É um símbolo do outro e de alteridade que contrasta com sociabilidade e humanidade. Mas também, por outro lado, refere-se ao povo montanhoso histórico ainda hoje admirado, que tinha muitas riquezas e caminhos largos e limpos (cf. Iagrou 1991:15-20, 2001). Talvez os povos Pano tenham sido mais dominados pelos povos andinos do que os Aruak.” (VIRTANEN, 2011, p. 28)

O contato dos Apurinã com o não índio e com povos de outras etnias se deu, ao longo da história, em meio a diversos conflitos de ordem familiar e interétnica, por motivos relacionados a questões culturais e a questões de sobrevivência também. No período em que se deu a exploração do látex da borracha, na Amazônia, os Apurinã passaram a conviver com uma realidade em que seu modo de vida passou a coexistir com práticas mercantis dos caboclos ribeirinhos que viviam da extração e do comércio de produtos da floresta.

“(…) os povos indígenas viveram num ambiente interétnico e multilinguístico, em que uns dominavam os outros. A presença do outro, outros grupos, metades e nações, foi - e ainda é- uma situação de diversidade cultural e étnica típica para os índios. Como a biodiversidade em que vivem. Essa diversidade cultural manifesta-se ainda hoje em dia na Amazônia; por exemplo, alguns grupos indígenas do Acre encontram-se totalmente isolados, enquanto outros têm até acesso a internet em sua aldeia. Cada grupo tem seu próprio jeito de ser e alguns dedicam-se à agricultura, pesca, caça ou coleta, enquanto outros vivem como nômades.” (VIRTANEN, p. 124)

As realidades de contato pelas quais passaram os Apurinã, ao longo de sua história, refletem até hoje em seu modo de vida, o que corrobora o aspecto dinâmico do processo de ressignificação das identidades a partir da relação do indivíduo com o outro.

2.4.2. Vitalidade linguística do Apurinã

Durante o período que passamos analisando materiais, textos, pesquisas como dissertações e teses sobre o povo Apurinã e ainda o período em que passamos no campo, observamos que existe uma diferença entre as comunidades Apurinã em relação à fluência na língua e no domínio de uso. Além das informações presentes no capítulo de descrição e análise que revelam dados sobre o domínio de uso da língua e como fator predominante a presença de pessoas não-indígenas para a prevalência da língua Portuguesa em detrimento do Apurinã, em comunicações pessoais com o professor Sidney Facundes, orientador deste trabalho, e pela experiência que tivemos durante as oficinas que realizamos nas cidades de Lábrea e Tapauá, no Amazonas, observamos claramente essa diferença que está, por sua vez,

ligada a fatores de espacialidade. Como já mencionado em tópicos anteriores desta dissertação, os Apurinã são um povo voltado a guerras e conflitos (FACUNDES, 2000) que, ao longo de sua história, foram principais razões responsáveis pelo espalhamento de comunidades Apurinã ao longo das margens do rio Purus desde o Alto até o baixo Purus. Segundo Lima-Padovani (2016), cerca de 30% da população Apurinã falam a língua em diversos níveis de fluência e de bilinguismo, mas a língua Portuguesa é predominante na maioria das aldeias.

Segundo relatos dos Apurinã, eles eram perseguidos e sofriam com as “correrias”, [no período da exploração da borracha] além de terem sido proibidos pelos “patrões” de falar sua língua, fato que gerou um sentimento de desvalorização da identidade indígena. Desse modo, houve um distanciamento das atividades tradicionais, de sua cultura e de sua língua. Cada um desses fatores, isoladamente, não constitui, de fato, o único motivo para as mudanças linguísticas que ocorreram ao longo do tempo na língua Apurinã. Portanto, somente analisando-os em conjunto tem-se um quadro bastante elucidativo acerca das questões sociolinguísticas hoje vividas pelo povo Apurinã, como, por exemplo, a substituição da língua nativa pelo português, as distintas variedades da língua, assim como o fenômeno de “duplo vocabulário” (...). (LIMA-PADOVANI, 2016, p. 24)

Dessa forma muitas comunidade foram constituídas a partir de uma única família e em alguns lugares, o que está relacionado ao nível de contato dos indígenas com a língua Portuguesa, os falantes passaram a usar mais o Português, diminuindo assim o nível de transmissão da língua para os mais jovens.

Em geral, somente os mais idosos são considerados falantes fluentes da língua; por sua vez, os mais jovens apenas compreendem ou sabem parte do léxico; as crianças, em geral, não aprendem mais o Apurinã como sua primeira língua. Desse modo, podemos classificar as diferentes realidades sociolinguísticas desses povos em quatro grupos: I- grupos majoritariamente monolíngues em Apurinã; II- grupos bilíngues em que a língua Apurinã ainda é produtiva, sendo usada nas atividades diárias, nas reuniões internas da aldeia e nos rituais; III- grupos em que o Apurinã é usado somente pelos mais velhos; IV- grupos cuja língua Apurinã foi praticamente substituída pela língua portuguesa, sendo que a maioria ou até todas as pessoas pertencentes a tais grupos não conhecem quase nada de sua língua materna. (LIMA-PADOVANI, 2016, p. 24-25)

Os Apurinã do Médio Purus, por exemplo, na região da cidade de Lábrea, diminuíram significativamente em número de falantes fluentes. Da maioria dos indígenas que tivemos contato durante a realização da I Oficina de Ensino da Língua Apurinã, em abril de 2015, poucos moram em comunidades em que a maioria fala a língua. Em geral, apenas os mais velhos são fluentes.

Já durante a II oficina, realizada em dezembro de 2015, na cidade de Tapauá, região do Baixo Purus, tivemos contato com professores, representantes de várias comunidades da região, quase todos falantes fluentes, como pode ser constatado nos dados apresentados no capítulo de descrição e análise. Nesse sentido, concluímos que, de toda a extensão do rio, apenas no baixo purus está concentrado um grande número de aldeias em que inclusive as crianças falam a língua. Nas demais áreas, a maioria dos Apurinã mais jovens falam apenas a língua Portuguesa, sendo considerada assim, uma língua em processo de obsolescência.

2.4.3. O papel da escola nas comunidades Apurinã

Como na maioria das populações indígenas do Brasil a Escola ainda é uma realidade escassa e precária em termos de infra-estrutura, mas, além das questões físicas estruturais, outras, referentes à formação de professores e ao conteúdo do currículo ministrado nas aldeias em que existem escolas também contribuem para esse quadro.

Nas comunidades em que existe uma estrutura mínima para educação formal, o professor é um dos indígenas da aldeia, geralmente, aquele que é alfabetizado, mas sem necessariamente ter passado por uma formação pedagógica, e os conteúdos são ensinados em Português. Na região do baixo Purus, como na cidade de Tapauá, a maioria das aldeias possui um professor que, em geral, é contratado pela Secretaria de Educação. Um grande número de professores dessa região, alguns são colaboradores desta pesquisa, participa de projetos de formação promovidos pela Secretaria de Educação, como o Piraiuara cujas atividades são ministradas a indígenas de vários povos de forma conjunta, não considerando, portanto, a língua ou aspectos culturais específicos de cada povo.

2.5. Resumo do Capítulo

Neste capítulo apresentamos informações sobre os números das populações indígenas no Brasil, suas terras e, principalmente, sobre as terras indígenas Apurinã, no estado do Amazonas. O objetivo era fornecer um panorama geral sobre a realidade dos povos indígenas no Brasil e principalmente nessa região.

CAPÍTULO III

DESCRIÇÃO E ANÁLISE

Neste capítulo descreveremos os dados da língua Apurinã que apresentam maior potencial de interação com elementos identitários dos Apurinã, para, em seguida, apresentar uma análise dessa possível interação e suas implicações. A análise linguística na busca de informações sobre língua e identidade Apurinã transcorrerá sobre dados produzidos pelos falantes na sua língua tradicional. No entanto, na apresentação dos resultados finais desta pesquisa e de suas considerações finais, apresentaremos também a percepção de indígenas que não são falantes da língua ou que não são falantes fluentes dela, sobre os aspectos culturais que lhes garantem o sentimento de pertencimento ao povo indígena Apurinã e lhes diferenciam de outros povos e do não índio. Esses dados foram registrados a partir de comunicações interpessoais com os indígenas durante nossa permanência no campo. Iniciamos este capítulo apresentando os dados coletados por meio dos questionários apresentados na seção sobre os procedimentos metodológicos, organizados em quadros. Em seguida, apresentaremos trechos relevantes dos relatos coletados e transcritos para esta análise. Os relatos completos poderão ser consultados no apêndice desta dissertação.

Tendo em vista os preceitos por nós apreendidos a partir do levantamento bibliográfico que fizemos, entendemos que é necessário levar em consideração não apenas os aspectos sociais, mas também os traços pessoais de cada colaborador, que compõem também as informações sociolinguísticas de suas comunidades.

Os dados foram coletados, principalmente, nas dependências da casa do Conselho indigenista Missionário (CIMI), na cidade de Lábrea (AM), e no salão paroquial da igreja católica, na cidade de Tapauá (AM), onde foi realizada a segunda oficina de ensino da língua Apurinã aos professores das aldeias. O CIMI é uma instituição ligada à igreja Católica, cujos indigenistas desenvolvem trabalhos de assistência e organização político-social das comunidades indígenas da região de Lábrea e Tapauá. Os indigenistas do CIMI que atuam no estado do Amazonas seguem uma tradição de várias décadas de trabalhos com os grupos indígenas dessa região, sempre respeitando e estimulando a língua, a cultura e os valores tradicionais desses povos, diferentemente de outros grupos missionários. Para a coleta dos dados, os colaboradores responderam às perguntas presentes nos questionários. As respostas foram gravadas em aparelhos digitais de gravação de áudio, cujas descrições técnicas foram apresentadas na seção que dispõe sobre os procedimentos metodológicos utilizados nesta pesquisa.

Os questionários foram organizados em duas partes: A primeira visava obter informações pessoais, sobre a língua e sobre as localidades onde vivem os colaboradores, cujos resultados são listados nos Quadros 07 e 08. A segunda parte, apresentada a partir do Quadro 09, visava coletar relatos de pessoas que informassem sobre avaliações, pontos de vista, construtos mentais, etc., que nos permitissem fazer inferências sobre a cultura Apurinã e a visão que estes têm do seu universo social e da sua história. Como mencionado na seção que se refere aos procedimentos metodológicos, a segunda viagem de campo, em dezembro de 2015, ocorreu após os dados obtidos durante a primeira viagem, realizada em abril do mesmo ano, já terem sido sistematizados e analisados. Como forma de aprimorar o instrumento para a obtenção de mais informações relevantes para os nossos objetivos de pesquisa, o questionário aplicado sofreu algumas alterações. Foram inseridas as questões 7a, 7b, 15 e 16. As questões 7a e 7b foram adicionadas com o objetivo de obter do colaborador informações que nos ajudariam a corroborar ou não a hipótese de Edwards (2009) em relação ao fator de **primazia psicológica**, por meio do qual, ele afirma que o indivíduo tende a guardar de forma mais consolidada as informações (sejam elas linguísticas, culturais ou afetivas) que aprendeu ou com as quais teve contato durante a infância. Se confirmado, detectaríamos, dessa forma, o fator que levaria os Apurinã mais jovens a se despojarem com mais facilidade dos valores e conhecimentos tradicionais do povo, uma vez que desde a infância, esses já não lhes são mais ensinados ou transmitidos com a mesma intensidade que foi em outra época aos Apurinã, atualmente, idosos.

Outra alteração no objetivo do questionário aplicado durante a viagem de campo realizada à cidade de Tapauá (AM) refere-se à questão número 14 “Como é a história do poção de igarapé e do peixe quebra-linha?”. Verificamos que a suposta história sugerida na pergunta estava relacionada a uma narrativa oral do conhecimento local de uma determinada comunidade e que, por essa razão, não poderia fazer parte do imaginário do povo como todo. Desse modo, os resultados da coleta de dados relacionados a essa questão específica demonstraram que a maioria dos colaboradores afirmaram desconhecer a história. Em função disso, optamos por reelaborar essa questão na segunda viagem de campo da seguinte forma: 16. “Você conhece alguma história de um peixe grande que é difícil de pescar e do qual os pescadores têm medo?”.

A terceira alteração no questionário foi a inserção das questões 14 e 15, a primeira para saber se o colaborador conhece a história do *Tsura* que é a principal narrativa mitológica do povo e descreve o início do mundo, no imaginário Apurinã. Trata-se de uma narrativa muito extensa, rica em ideofones e que apenas os mais velhos sabem e têm a tarefa de contar

aos mais jovens com a riqueza de detalhes que a história apresenta. O objetivo desta pergunta no questionário era saber se a história ainda é transmitida e se o colaborador demonstra algum domínio sobre a mitologia do povo. A segunda questão inserida, número 16 (“Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?”) tem o objetivo de obter informações sobre o domínio de uso da língua Apurinã, para saber em que tipo de situações os consultores falam a língua e com que tipo de interlocutores ou na presença de que tipo de falantes.

Para explicitar os resultados que obtivemos apresentaremos os dados foram sistematizados em forma de quadros. Começaremos pela ordem linear das perguntas do questionário, apresentando as informações sociolinguísticas coletadas.

Como mostra o Quadro 07, a maioria dos colaboradores entrevistados são do sexo masculino. A mais jovem tem 14 anos de idade, a maioria tem acima de 40 anos, todos têm grau de fluência plena na língua, pois falam Apurinã com status de primeira língua e, dos 16 (dezesesseis) colaboradores, 8 (oito) disseram que todos os moradores de suas respectivas comunidades são falantes da língua, inclusive as crianças, o que representa um recorte do que ocorre nas comunidades Apurinã em que os adultos mais velhos correspondem à maioria da população Apurinã que ainda usa a língua para se comunicar em seu cotidiano. Entretanto, para esta conclusão é preciso ressaltar que boa parte dos nossos colaboradores são de aldeias localizadas em uma única região, a do baixo rio Purus, onde estão as comunidades em que a língua permanece em uso, onde foi realizado o nosso segundo trabalho de campo, na cidade de Tapauá (AM). Essa característica distingue esses entrevistados daqueles com quem trabalhamos em nossa primeira viagem a campo, na cidade de Lábrea (AM), na região do médio Purus. Nesta ocasião, os Apurinã que participaram da coleta de dados estavam na cidade para participarem da primeira oficina de ensino da língua, e eram oriundos de várias comunidades, inclusive de outras regiões do Purus. E uma das realidades que observamos durante a realização da oficina de ensino da língua realizada em Lábrea, em abril de 2015, foi que, os Apurinã mais jovens pouco falavam a língua ou não falavam, e apenas os mais idosos tinham fluência. De modo geral, os Apurinã mais jovens e as crianças possuem um contato maior com a cultura da língua portuguesa e com valores e costumes mais ligados à realidade da cidade, o que diminui para eles a relevância da manutenção dos valores tradicionais, dentre os quais, a língua. A maioria dos consultores possui escolarização apenas na língua portuguesa, o que também representa uma realidade na maioria das aldeias em que há o serviço de educação formal. Os consultores que disseram possuir escolarização em níveis acima da alfabetização relataram que contaram com o auxílio de missionárias que atuam ou

atuaram em suas comunidades. Na maioria dos casos, as próprias missionárias ministravam as aulas em português e até em Apurinã, a partir de conhecimentos da língua aprendidos com os próprios indígenas e com materiais produzidos pelos primeiros missionários que iniciaram estudos sobre Apurinã. Alguns deles, da segunda viagem a campo, o que corresponde aos colaboradores de 10 a 17, participam de um projeto promovido pela Secretaria Estadual de Educação, chamado Piraiuara, em que indígenas de várias etnias cumprem 9 etapas de formação, cada uma com duração de dois meses e meio. O curso completo equivale à conclusão do Ensino Médio e ainda garante que o aluno se torne professor em sua comunidade.

Quadro 07: Dados Pessoais dos Consultores Apurinã I

Colaborador	Sexo		Idade	Status Língua Apurinã		Fluência*			Escolarização**				Nível escolarização		
	F	M		L1	L2	1	2	3	1	2	3	4	Alfab.	outro	Qual
01		x	50	x				x		x				x	Semianalfabeto
02	x		62	x				x				x		x	Estuda há 3 anos
03		x	73	x				x				x		x	Estudou alguns anos
04		x	44	x				x		x				x	Até o 5º ano Ensino Fundamental
05		x	50	x				x		x				x	Estuda há 12 anos
06	x		45	x				x		x				x	Semianalfabeto
07		x	41	x				x		x				x	Até a 2ª série E.F.
08		x	36	x				x				x		x	Estudou Apurinã com missionárias e concluiu o Ensino Fundamental
09	x		68	x				x		x				x	Estudou 2 anos

10		x	39	x				x		x				x	Até 3ª série fund. e 8ª etapa Piraiauara
11		x	51	x			x			x				x	Piraiauara de 2002 a 2006 3 e de 2014 a 2015
12		x	40		x			x				x		x	Até 7ª fund./ estudou Apurinã na aldeia onde mora e Piraiauara de 2002 a 2006 3 e3 2014 a 2015.
13	x		30	x				x				x		x	Até a 4ª série Fundamental e até 3º ano em Apurinã
14		x	54		x			x		x				x	Até o 2º ano Médio. Paraou para estudar no Piraiauara. Está na 8ª etapa.
15	x		14	x				x				x		x	Estuda o 6º ano do Fund. na aldeia
16	x		43	x				x	x				-	-	-

17		x	25	x				x				x		x	Até a 7ª série em Português e 3 anos de Apurinã na aldeia
----	--	---	----	---	--	--	--	---	--	--	--	---	--	---	---

* No item Fluência: (1) corresponde a Nenhuma; (2) corresponde a Apenas compreende; (3) corresponde a Compreende e fala.

**No item Escolarização: (1) corresponde a Nenhuma; (2) corresponde a Em Português; (3) corresponde a Em Apurinã; (4) corresponde a Em Português e em Apurinã.

Em relação às comunidades em que nasceram e em que residem os colaboradores Apurinã, podemos perceber que a maioria deles nasceu em aldeias na região do médio e do baixo rio Purus e teve experiência de morar em outras comunidades antes de se estabelecerem na localidade de sua atual moradia, o que comprova e ilustra a movimentação e deslocamento dos indígenas pela floresta, em busca de novas áreas para estabelecer moradia. Como mencionado no primeiro capítulo desta dissertação, na história do povo Apurinã e em seus relatos, existem evidências da existência de muitos conflitos, causados, principalmente, por questões familiares e de terras, que são apontados como os principais fatores que contribuíram ao longo da história para a distribuição espacial do território Apurinã.

Sobre os dados apresentados no Quadro 08, podemos observar que nos oito casos em que os colaboradores relataram que inclusive as crianças são falantes da língua, tratam-se de comunidades em que os valores tradicionais são mantidos com maior zelo pelos indígenas. O caso mais emblemático é do colaborador 08, cuja comunidade apresenta uma quantidade de indivíduos maior do que aquela das demais localidades, e onde todos falam a língua. Nesta comunidade, o próprio consultor é professor de Apurinã e um dos principais divulgadores da cultura, danças, músicas e rituais tradicionais do povo. Inclusive, frequenta diversas aldeias na região realizando a festa do *kyynyry* (Xingané). Por outro lado, no caso do consultor 03, das 20 pessoas que moram na comunidade, apenas ele e sua esposa, ou seja, os mais velhos, falam a língua.

Os dados sociolinguísticos coletados e apresentados no Quadro 08 nos mostram a realidade das comunidades Apurinã, em que menos da metade das comunidades mantém a prática de transmitir a língua para as crianças, o que comprova a importância e a urgência da realização de atividades como a oficina de ensino da língua que vem sendo realizada na região do Purus.

Quadro 08: Dados Pessoais dos Consultores Apurinã II

Colaborador	Comunidade onde nasceu	Comunidade onde mora	Experiência em Outras Comunidades			Quantidade de Pessoas na Comundede	Quantidade de pessoas que Falam Apurinã
			Sim	Não	Qual		
01	Tumiã – em baixo do Kankuri	Tumiã – em baixo do Kankuri		x		5 famílias	Todos
02	Tumiã	São José – Igar. Caititu	x		Nova Fortaleza	10 pessoas	Exceto as crianças
03	Macuã (dentro do Seuini-Pauini)	Terrinha (antigo Sepatini)	x		Nova Fortaleza	20 pessoas	2 pessoas
04	Morada Nova – Acimã – Alto Purus	Morada Nova – Acimã – Alto Purus	x		Amparo	Muita	A maioria
05	Morada Nova - Acimã	Morada Nova - Acimã		x		Muita gente	A maioria
06	Xamakyry	Aldeia Vera Cruz – Alto Purus - Pauini		x		-	-
07	São João - Tapauá	Santo Antônio – Terra Indg. Tauamirim		x		5 famílias	Todos

08	Tauamiri – município de Tapauá – Com 8 anos foi pro Itaboca	Terra Nova – Terra indígena Ityximytary - Rio Itaboca		x		6 famílias – 60 pessoas	Todos, inclusive as crianças
09	Guarani – na afluência do Sepatini	Área urbana - Lábrea	x		Patyrynê /Campo grande/ Calado/ Santa Rosa/ Estação	-	-
10	São José – Tauamirim	São José – Tauamirim	x		Aldeia São Francisco – 15 anos	6 casas com cerca de 10 pessoas cada uma	Todos, inclusive as crianças e, delas, poucas falam Português
11	Comunidade São João	Aldeia Vila Nova – TI Itixi Mitary	x		Tauamirim – 15 anos	105 pessoas – 22 casas	Todos, inclusive as crianças
12	Peneri-Pauni	Terra Nova – Itixi Mitary (há 13 anos)	x		Ainda criança morou na cidade de Tapauá	50 pessoas – 7 casas	5 falam (os demais compreendem mas não falam)
13	Terra Nova – Itixi Mitary	Terra Nova – Itixi Mitary		x		50 pessoas – 7 casas	Quase todos, inclusive algumas crianças.

14	Cidade de Tapauá (AM)	Passa a maior parte do tempo na comunidade São Francisco – Tauamirim (Mas, mantém residência na cidade de Tapauá)		x		54 pessoas – 7 famílias	Todos, inclusive as crianças
15	Aldeia São João	Aldeia São João	x		Aldeia Santo Antônio (dos 4 aos 8 anos)	10 casas – cada uma, de 6 a 10 pessoas	Quase todos, exceto algumas crianças
16	Aldeia São João	Aldeia São João	x		Comunidade Santo Antônio (1 ano)	11 casa – de 5 a 7 pessoas em cada casa	Todos, inclusive as crianças.
17	Terra Nova – Itixi Mitary	Terra Nova – Itixi Mitary	x		É agente de saúde indígena Tapauá/Lábrea	43 pessoas	Todos, exceto 3 “brancos” casados com indígenas

O Quadro 09 apresenta de forma sistematizada as respostas que os colaboradores forneceram para a pergunta 6, presente nos dois questionários apresentados na seção de procedimentos metodológicos. A pergunta “O que diferencia os Apurinã dos outros povos e do não índio?” teve o objetivo de obter informações sobre as percepções e a consciência dos colaboradores em relação aos fatores que os caracterizam como um grupo étnico. As respostas do Quadro 03 ao 11 foram transcritas da fala dos colaboradores e foram feitos alguns ajustes gramaticais com a finalidade de garantir o entendimento do seu conteúdo. Nas respostas fornecidas pelos Apurinã à pergunta número 06, eles apontaram principalmente a língua, comportamento e características físicas. Um dado relevante refere-se ao colaborador 01, este, do qual transcrevemos o relato e que será apresentado posteriormente neste capítulo, trata-se de um indivíduo que apresenta um grau elevado de uso dos conhecimentos tradicionais, o que é uma característica marcante na comunidade onde mora, Tumiã. Desse modo, observamos que sua resposta a essa pergunta fez referência a mitologia dos povos indígenas em relação ao surgimento do homem, neste caso, a uma narrativa que ele aprendeu sobre isso. Os demais colaboradores ressaltaram características físicas e o comportamento dos Apurinã. Outro aspecto relevante desses dados é que os colaboradores ressaltam uma oposição entre o povo Apurinã e o povo Paumari. O colaborador 14, por exemplo, afirma que existe uma diferença entre as características físicas dos Apurinã e dos não indígenas e afirma também que o povo Paumari tem maior semelhança com o não indígena, o que nos leva a inferir que está implícita na intenção do colaborador a ideia de que os Paumari seriam menos indígenas que os Apurinã. Os colaboradores 04, 05 e 06 não responderam a algumas perguntas porque alguns questionários foram aplicados de forma fragmentada, pelas condições de disponibilidade e até de tolerância dos indígenas em passar um longo período (algumas horas) colaborando com a pesquisa. Dessa forma a aplicação de alguns questionários ficou comprometida.

Quadro 09: O que diferencia os Apurinã dos outros povos e do não índio?

Colaborador	Resposta
01	Os ‘Pamoari’ nasceram de um caco de pote que jogaram na água e virou gente. A gente [os Apurinã] já se conhece só de ver os parentes na rua.
02	Se usa a língua é Apurinã.
03	Só de olhar já sabe: o comportamento, o jeito de falar, a feição deles é diferente. Mesmo não conversando, já se sabe que vocês [pesquisadores] não são daqui [localidade do colaborador]. Entre os povos é, principalmente, o jeito de falar. Os Apurinã são calados, tímidos. Paumari são extrovertidos. O modo de falar
04	Não respondeu
05	Não respondeu
06	Não respondeu
07	A fala diferente. Se eu falar com Deni [povo indígena que vive na região do Purus], ele não entende. Paumari também, nem branco. Só se eu falar a língua de branco.
08	A cultura do ‘cariua’[não índio] é diferente. A festa.
09	Se ele falar na minha linguagem, se eu entender, é Apurinã.
10	Não compreendeu a pergunta.
11	A língua. O que eles[outros povos] falam, ninguém entende.
12	É a ‘filosofia’[se referiu a comportamento]. Apurinã é mais alegre.
13	A língua. Se Jarawara fala a língua deles não vamos entender./ e o modo de viver dos brancos.
14	Apurinã é gordo, tem o pé mais chato e Paumari é mais moreno e tem o pé mais parecido com o do branco.
15	Apurinã é mais baixo e se conhece no rosto.
16	A língua
17	A língua, a aparência, o cabelo, o andar.

O quadro 10 apresenta as respostas dos colaboradores à pergunta número 07 (“O que só Apurinã faz?”) do questionário. Assim como a cada uma das perguntas seguintes, o objetivo desta é obter mais informações sobre a consciência dos Apurinã sobre suas diferenças de costumes e valores em relação a outros grupos étnicos. Nesse caso, as respostas demonstraram uma valorização por parte dos Apurinã de sua festa tradicional, o *kyynyry*,

hábitos tradicionais como mascar *katsupary*, o tipo de alimentação, o roçado e o artesanato, estes dois últimos, segundo os colaboradores, são atividades realizadas com características próprias dos Apurinã.

Quadro 10: O que só Apurinã faz?

Colaborador	Resposta
01	Cada povo tem a sua área.
02	Falar e cantar.
03	Xingané
04	Não respondeu
05	Não respondeu
06	Não respondeu
07	A dança é diferente
08	Falar a língua
09	A comida. Meus pais não comiam farinha, só massa ‘relada’, grolado. Faziam farinha para as crianças, mas eles [os pais] não comiam.
10	O roçado
11	Katsupary (mistura de ervas, usada tradicionalmente para mascar)
12	Mascar Katsupary
13	A festa
14	A festa, Katsupary
15	Balaio, vaso. Os Paumari fazem diferente
16	Paneiro, abano. Dos Apurinã são diferentes
17	A dança, o ritual, a alimentaça

O Quadro 11 apresenta, por sua vez, as respostas oferecidas à pergunta 7a do questionário (“Você aprendeu isso na infância?”), que está relacionada à resposta fornecida na pergunta anterior, número 7. Embora esta pergunta não tenha sido aplicada sistematicamente aos primeiros 9 colaboradores, pois as primeiras 9 entrevistas foram realizadas durante a primeira viagem de campo, e a pergunta 7a tenha sido inserida posteriormente no questionário, compondo uma das alterações já mencionadas no início desta secção, alguns dos

9 primeiros colaboradores apresentados mencionaram durante as entrevistas informações que correspondem ao tópico da pergunta. Dessa forma, descreveremos algumas dessas informações. A maioria dos colaboradores respondeu que aprendeu na infância com os mais velhos ou com os pais as atividades próprias dos Apurinã que eles mesmos citaram nas respostas à pergunta anterior. O colaborador 12, no entanto, explicou que aprendeu os conhecimentos tradicionais quando tinha 19 anos, período em que passou a morar na aldeia São João e quando aprendeu, inclusive a língua com os familiares da sua esposa. Já as colaboradoras 16 e 15 são mãe e filha, respectivamente, e ambas responderam que não aprenderam na infância os conhecimentos que mencionaram em suas respostas à pergunta anterior. É imperativo destacar que a colaboradora 15 tem 14 anos, fala a língua fluentemente, vive na aldeia, mas afirmou não ter aprendido quando criança a fazer balaio e vasos.

Quadro 11: Você aprendeu isso na infância?

Colaborador	Resposta
01	Agora comemos farinha, antes era só o beiju.
02	Lá onde eu nasci, só na cultura, né. Meu pai e minha mãe não sabem o que quer dizer comunidade (quis dizer que não se usava essa palavra e sim 'aldeia')
03	Não há resposta
04	Não há resposta
05	Não há resposta
06	Não há resposta
07	Não há resposta
08	Não há resposta
09	Não há resposta
10	Meus pais iam fazendo e eu ia aprendendo.
11	Sim. Meu pai, minha mãe, minha vó....
12	Quando eu tinha 19 anos, os parentes da Aldeia São João me ensinaram.
13	Meu pai 'levava nós'. Via os mais velhos da aldeia fazerem.
14	Sim. Aprendi.
15	Não.
16	Não aprendi.

17	Aprendi com meu pai. Em maio vai ter festa para o corte de cabelo.
----	--

O Quadro 12 apresenta as informações fornecidas pelos colaboradores às perguntas do item 7b (“Isso é importante para você? Você pratica isso?”), que está, por sua vez, correlacionado ao item 7a. Os 9 primeiros colaboradores não responderam a essa pergunta porque esta foi inserida no questionário apenas na segunda viagem de campo. A maioria dos colaboradores respondeu que considera importante a transmissão dos valores tradicionais e apenas as colaboradoras 15 e 16 afirmaram não praticar os hábitos que mencionaram na pergunta 7.

Quadro 12: Isso é importante para você? Você pratica isso?

Colaborador	Resposta
01	Não há resposta
02	Não há resposta
03	Não há resposta
04	Não há resposta
05	Não há resposta
06	Não há resposta
07	Não há resposta
08	Não há resposta
09	Não há resposta
10	Sim. Tem roça na aldeia.
11	Ainda masco, mas agora [atualmente] já estão deixando.
12	Sim. Pratico.
13	É importante. Sim, quando vai batizar a criança ou cortar o cabelo da criança.
14	Sim, é importante. Sim, pratico.
15	Acho importante. Não sei fazer, só a minha avó.
16	Os mais velhos têm que ensinar.
17	Sim.

O Quadro 13 apresenta os dados da questão 08 (“Existe alguma palavra ou jeito de falar que só tem em Apurinã?”). Nessa questão também foi dada ao colaborador a possibilidade de falar de formas ou itens lexicais em Português que não apresentam correspondentes em Apurinã.

Quadro 13: Existe alguma palavra ou jeito de falar que só tem em Apurinã?

Colaborador	Resposta
01	Não sei.
02	Não sei.
03	Erëkatxi, Mâkatxi têm som de ‘ga’ mas se usa o ‘k’
04	Muita coisa: “hospital” não tem em Apurinã.
05	Não respondeu.
06	Não respondeu.
07	Muitas que o branco usa a gente não fala. Biodiversidade não dá pra falar em Apurinã, só em Português. Eu aprendi o que é. Tem que estudar pra incluir porque é um monte de coisa em uma palavra: Kaiãpukury, nhipukury, xymaky, txikuty...
08	Tem algumas em Português que não encontra em Apurinã. Quando está conversando com parente e corta (fala) em Português porque não consegue encontrar [a palavra].
09	Muitas. Prato, colher... não têm na língua [Apurinã].
10	Gás não dá pra falar em Apurinã.
11	Não sei.
12	Sim, o nome da gente, no alto Purus só.
13	Xiwapurynyry e Meetemanyty
14	Não lembro.
15	Quando a gente vai comprar alguma coisa.
16	Não sei.
17	Não tem.

O Quadro 14 apresenta as informações fornecidas pelos colaboradores referentes à questão 9 (“Se deixar de falar a língua, cheirar rapé, dançar xingané, mascar *katsupary*, continua sendo Apurinã?”). Esta pergunta teve como objetivo obter informações sobre a

relação simbólica existente entre hábitos e valores tradicionais do povo e o sentimento de pertencimento ao grupo demonstrado pelos Apurinã. A maioria dos colaboradores forneceu respostas que apresentam a pertença ao grupo étnico a partir de critérios baseados na condição natural dos indígenas. Apresentaram argumentos como filiação, “sangue”, “cor da pele” e outras características físicas. Nesta pergunta, apenas a colaboradora 15, que tem 14 anos, respondeu que o Apurinã que não pratica os costumes tradicionais deixa de ser Apurinã, o que demonstra apego aos traços tradicionais mesmo em uma Apurinã jovem.

Quadro 14: Se deixar de falar a língua, cheirar rapé, dançar xingané, mascar *katsupary*, continua sendo Apurinã?

Colaborador	Resposta
01	Nasceu Apurinã, mesmo que não saiba a língua, vai morrer Apurinã.
02	Não deixa porque é da carne da mãe e do pai, do índio. Nossa ‘venta’ é chata, nossa mão é grossa, nosso pé é ‘cotoco’ [curto, pequeno]. A carne branca, a mão é compridinha, o pé é compridinho. Não podemos dizer “nós somos brancos”. Nunca modifica. Jesus... deus deu isso para ele (Apurinã).
03	Não deixa de ser Apurinã. O macaco pode ser criado comendo comida de gente mas não deixa de ser macaco. Conheço Paumari que tem nojo de Paumari. Então, só deixa de ser se a pessoa quiser.
04	Não respondeu.
05	Não respondeu.
06	Não respondeu.
07	O sangue dele não diferencia, a força do sangue não se acaba. Ele continua sendo índio.
08	Sim. Ainda é Apurinã.
09	Meus filhos não falam, mas no registro [de nascimento] tem Apurinã. Sim, ainda são.
10	Só não é mais índio, se não quiser.
11	Sim.
12	Sim, pois ainda corre sangue na veia.
13	Sim, pelo corpo. Dá pra conhecer pelo corpo. Diferencia do branco pela cor da pele.
14	O índio só é índio se ele quiser ser índio. Se ele nega, esse, pra mim, não é índio.

15	Não. Vai ser branco.
16	Ele ainda é porque é sangue Apurinã.
17	Se for filho de Apurinã, ele tem o sangue Apurinã.

O Quadro 15 apresenta as informações fornecidas pelos colaboradores referentes ao item 15 do questionário (“Você conhece a história do Tsurá? Sabe contar?”). O objetivo desta pergunta no questionário era obter informações sobre o nível de transmissão das histórias tradicionais. Segundo Schiel (2004), a história do Tsurá, que explica o início do mundo, é a narrativa mais importante dos Apurinã, para a qual eles dão mais importância ao seu registro, gravação e divulgação.⁸ Respondendo a essa pergunta, apenas o colaborador 01, que vive em uma comunidade que preserva muitos hábitos tradicionais, arriscou contar uma parte da história, que ouviu de seu avô e de seu tio, e a contou de forma bastante fragmentada em pouco mais de uma hora. Segundo o professor Sidney Facundes, em comunicação pessoal, a história do Tsurá é tradicionalmente contada pelos mais velhos da aldeia, durante a noite e a narração, antigamente, costumava durar mais de um noite, com interrupção durante o dia.

Um dado interessante aparece em relação à colaboradora 15, de 14 anos, que também arriscou narrar alguns trechos da história, esta narrou em Português, de forma bastante confusa e muito fragmentada. A semelhança entre os dois colaboradores é o fato de ambos passarem a maior parte de sua vida na aldeia. A colaboradora 15 mora e, inclusive, estuda na própria aldeia, sua vivência na área urbana é mínima, assim como no caso do colaborador 01.

⁸ “Na barriga da cobra grande, segundo alguns, *Tsora* criou as pessoas e as diferentes qualidades de pessoas, os diferentes povos, Apurinã, cariú, outros índios. (...) Esta é a história mais importante para os Apurinã, onde situam a criação de tudo o que hoje existe. O que acham mais importante estar gravado. “Isso vem desde o começo do mundo”, “do tempo em que Jesus andava na Terra”, “*Tsora* deixou para o Apurinã”, “vem do tronco.” A expressão “nosso tronco velho”, “tronco” traduz esta idéia de um passado indeterminado, lugar de geração de tudo o que define o Apurinã hoje. (...) “Você já gravou a história de *Tsora*?” Durante a pesquisa, esta pergunta foi repetida inúmeras vezes, por inúmeras pessoas. Muitas vezes, tive vontade de dizer: “já, não precisa contar de novo.” Mas, lembrava que não se deve negar informação, que se queriam contar era porque é tão importante. E, de fato, como pode ser observado em relação às narrativas, a história de *Tsora* foi contada muitas vezes, treze, para ser exata: completa, em pedaços, em português, em Apurinã. De *Tsora*, conta-se a narrativa completa ou pequenos episódios. Conta-se também pequenas coisas que foram criadas por ele. Episódios, o nome da mãe de *Tsora* - Zé Batata a chama *Yakonero*, nome talvez mais comum, Artur a chama *Mururo*, e Camilo afirma que *Yakonero* é o nome da avó de *Tsora* -, entre vários outros detalhes, variam nas versões. Quando eu coloquei estas versões da narrativa de *Tsora* para serem escutadas, sempre verificava-se se estavam corretas. Na verdade, nunca estavam. Nas versões completas, longas, sempre falta um pedaço. Ou então, observam, o narrador se confundiu e trocou uma parte. Ou reclamam de partes que não pertencem à história. Abel, que transcreveu narrativas comigo no Tumiã, observava: “cada família conta de um jeito. Por que será assim?”.(SCHIEL, 2004, pp. 227 – 228)”

Quadro 15: Você conhece a história do Tsurá? Sabe contar?

Colaborador	Resposta
01	Sim, conheço. (contou parte da história do Tsurá como seu avô e seu tio contavam)
02	Não há resposta
03	Não há resposta
04	Não há resposta
05	Não há resposta
06	Não há resposta
07	Não há resposta
08	Não há resposta
09	Não há resposta
10	Conheço.
11	Conheço. Sei contar algumas partes.
12	Já ouvi contarem, mas não sei.
13	Conheço e sei contar.
14	Conheço, não sei contar. Mas estou fazendo um trabalho de registro de histórias para a conclusão do curso do Projeto Piraiawara.
15	Conheço pouco. Sei algumas partes. (contou alguns trechos soltos)
16	Conheço, mas durmo quando ouço.
17	Já ouvi.

O Quadro 16 corresponde aos dados fornecidos pelos colaboradores para a pergunta 16 do questionário (“Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?”). Essa pergunta é uma das que foram inseridas no questionário para a coleta de dados durante a segunda viagem de campo. O objetivo era saber o domínio de uso da língua, que ambientes ou situações estão mais associadas ao uso da língua Apurinã pelos indígenas. A maioria dos colaboradores apresentou um critério comunicativo para o uso de Apurinã em detrimento do Português. Sempre indicando a necessidade do interlocutor. Apenas dois colaboradores disseram que o uso de Apurinã e de Português é aleatório e um colaborador disse que prefere o Português, este também usou o critério da comunicação, desta vez, por não ser, ele mesmo, falante fluente de Apurinã.

Quadro 16: Em que ambiente você utiliza a língua Apurinã e em que ambiente a língua Portuguesa?

Colaborador	Resposta
01	Não há resposta
02	Não há resposta
03	Não há resposta
04	Não há resposta
05	Não há resposta
06	Não há resposta
07	Não há resposta
08	Sempre falo em Apurinã. Só falo em Português quando outras pessoas não compreendem.
09	Sempre falo em Apurinã. Às vezes falo em Português com meu irmão.
10	Falo em Português e em Apurinã. (aleatoriamente)
11	Falo em Apurinã e em Português. (aleatoriamente)
12	Falo em Apurinã na aldeia e em Português fora da aldeia. Falo em Português na Aldeia apenas quando tem pessoas de fora.
13	Falo em Português com os meus cunhados ‘brancos’ e, às vezes, com o meu marido.
14	Falo pouco. Falo mais em Apurinã com meu tio Adriano que é o cacique da aldeia São Francisco.
15	Só falo em Português com o professor ou com minha prima que só fala português.
16	Falo em Apurinã na aldeia com meus primos e outros parentes. Só falo em português com os mais jovens que não falam a língua.
17	Na aldeia falo em Apurinã. Só falo em Português com o branco.

O Quadro 17 apresenta os resultados para a pergunta 17 do questionário (“Você conhece alguma história de um peixe grande que é difícil de pescar e do qual os pescadores têm medo?”). Esta pergunta, como explicado anteriormente, foi reelaborada e corresponde à forma como foi aplicada na segunda viagem de campo, à cidade de Tapauá (AM), em dezembro de 2015. O colaborador 01 apontou dois tipos de peixes que podem ter relação com a suposta história que, inclusive pode ser um registro da região do colaborador, o igarapé

Tumiã. O segundo nome de peixe citado pelo colaborador, Pirarara é conhecido na região. Já o primeiro nome de peixe citado, Maia, não corresponde a nenhum outro registro da nossa coleta de dados, inclusive em nossa checagem informal em nossas conversas com os Apurinã em campo. Dessa forma, entendemos que o registro deve se tratar de uma referência local do falante. Como mencionado anteriormente, a maioria dos colaboradores afirmou desconhecer a história. Mas, um dado relevante revelado a partir desta pergunta aparece na resposta do colaborador 17 que ressaltou o fato de que seu pai costuma convidar os mais jovens da aldeia para ouvir as histórias tradicionais do povo, enquanto mascava *katsupary*, o que revela a associação dos hábitos tradicionais à história do povo e sua cultura.

Quadro 17: Você conhece alguma história de um peixe grande que é difícil de pescar e do qual os pescadores têm medo?

Colaborador	Resposta
01	Não sei. Tem um peixe grande, Maia e Pirarara.
02	Não
03	Não
04	Não respondeu
05	Não respondeu
06	Não respondeu
07	Não
08	Não
09	Não
10	Não
11	Aukatxary, o peixe-boi. Peixe grande.
12	Não
13	Não
14	Não
15	Não
16	Não
17	Já ouvi muitas histórias do meu pai. Quando ele masca <i>katsupary</i> , chama os outros pra contar.

Durante nossa coleta de dados, ouvimos várias histórias, relatos e conhecimentos do povo acerca da vida e das “leis” naturais que os indígenas respeitam e que para os não indígenas podem parecer como “crenças ingênuas” de povos rudimentares sem domínio da ciência. Pelo contrário, a partir das leituras que fizemos ao longo da pesquisa e da tímida convivência com os Apurinã durante o trabalho de campo, entendemos que esses conhecimentos devem ser entendidos, de fato, como uma das possibilidades de viver a existência, justamente porque esta só pode ser explicada a partir desta relação do indivíduo com o outro e com a natureza. O significado de quem somos está diretamente relacionado com a nossa maneira de viver. Entre as histórias que ouvimos, a maioria retrata essa relação com a natureza. Por exemplo: para os Apurinã (do baixo Purus), o homem não pode, em nenhuma hipótese, comer um peixe chamado Jacundá (*matyry*), pois este vive em baixo dos “paus” (das árvores) e o homem, nos costumes Apurinã, é o responsável pela derrubada dos “paus” para várias atividades como para fazer roçado. Dessa forma, nos conhecimentos Apurinã, quem comer o peixe pode ser atingido por uma árvore quando for realizar a derrubada.

Caçar também é tarefa dos homens, um dos principais animais é o “catitu” e o porco do mato, chamado de “queixada” pelos indígenas. Segundo uma das colaboradoras, não se pode comer a pata trazeira dos “queixadas”. Se comer, na tentativa de caçar o “queixada” ficará sempre para trás, jamais alcançará a caça.

Durante a oficina de ensino da língua Apurinã, na cidade de Tapauá (AM), em uma das atividades aplicadas, a tarefa era relacionar a imagem de um peixe à palavra ‘peixe’, em Apurinã, *Ximaky*. No entanto, para eles não fazia sentido pois o ideal seria associar a imagem ao nome da espécie de peixe com a qual a foto se parecia. Como a atividade era coletiva, precisava-se que entrassem em consenso sobre o nome do peixe, o que revela o grau significativo de sua relação com a fauna e a flora envolvidas no ambiente em que vivem.

Para os Apurinã, o respeito a alguns seres da floresta, que eles chamam de espíritos ou chefes de algumas espécies de plantas, por exemplo, é condição natural para que estejam protegidos. A árvore de buriti, por exemplo, tem um status de “sagrado”, no sentido de um ser temido, que algumas regras não podem ser ultrapassadas, ao ponto de ser o buritizeiro associado a um ser que eles chamam de chefe (“awĩthe”) do buriti, o que entendemos como um espírito ou entidade que guarda a árvore. Caso seja desrespeitada, o “chefe” do buriti “solta” flechas nos Apurinã.

A forma como os indígenas veem os outros seres delimita também a forma como eles se veem no mundo, no seu ambiente, o que fica marcado pela forma como os Apurinã se relacionam em suas diferentes realidades.

Além dos dados descritos nos quadros anteriores, algumas das perguntas do questionário nos renderam a coleta de relatos pessoais, estes referem-se, principalmente, a conhecimentos e valores tradicionais da língua Apurinã como, por exemplo, a descrição da festa do *Kyynyry* (Xingané), suas danças e rituais; textos pessoais memoriais sobre os costumes vividos pelos colaboradores durante sua infância (hábitos, cantigas, modo de vida, etc.); as relações interpessoais de parentesco; e percepções pessoais dos colaboradores em relação ao valor simbólico da manutenção de sua cultura. Solicitamos aos colaboradores que primeiro produzissem os relatos em Apurinã, em seguida, em Português. Contudo, os colaboradores 02 e 04 preferiram realizar de forma inversa.

3.1. Relato pessoal 01

Os dados sociolinguísticos do colaborador (01) são de um Apurinã do sexo masculino, que nasceu em uma comunidade, na Terra indígena do Tumiã, "em baixo do *Kanakuri*" (como ele mesmo descreveu) e onde mora atualmente. Com a idade de 50 anos, ele fala a língua Apurinã com *status* de primeira língua. Seu nível de escolaridade corresponde a uma semialfabetização em português. Ele nunca morou em outra comunidade, dessa forma, consideramos que não apresenta potencial de uso de outras variedades da língua senão a falada em sua localidade.

O relato fornecido pelo colaborador (01) corresponde às suas respostas a algumas perguntas do questionário base. É importante ressaltar que nem todas as perguntas foram respondidas por todos os colaboradores, uma vez que a metodologia aplicada ao processo de coleta de dados com os indígenas requer que o diálogo seja estabelecido a partir de estratégias de espontaneidade, e que muitas realidades urbanas, vividas por nós, pesquisadores, por vezes, podem ser compreendidas de formas distintas pelos indígenas, pois podem não ser reconhecidas por eles como vivências possíveis do dia-a-dia. Dessa maneira, os exemplos utilizados por nós durante o diálogo nem sempre faziam sentido para eles, que vivem realidades e cotidianos diferentes. Sendo assim, alguns relatos podem apresentar variações de conteúdo.

O conteúdo deste relato corresponde à descrição do ritual festivo do povo Apurinã, chamado de *Kyynyry* (ou Xingané, no português regional). No início do relato, ele narra um

momento do *Kyynyry* que antecede a dança. Nele, os membros da aldeia anfitriã recebem o grupo de outra comunidade que participa do ritual interrogando-o sobre sua origem e a veracidade da sua existência material humana, supondo que os membros da comunidade podem se tratar de espíritos de ancestrais ou de animais. Nesse momento, acontece a discussão chamada de *Kyynyry*, traduzido em português como “cortar sãgire”, em que “cortar” corresponde a “discutir” e *sãkire* é o termo para ‘língua’. Durante o relato, o colaborador, inclusive, cantou algumas músicas que fazem parte do *Kyynyry*.

Além desse relato tradicional, o colaborador também descreve elementos de sua infância, as brincadeiras que fazia e a sua relação com a mãe; associa os tipos de alimentos que eram próprios de sua época de infância à figura do pai (“no tempo do meu pai a gente comia ...”). Ele explica que passava dias na mata dormindo em uma espécie de “tocaia”, como um “mapinguari”, em formato de cuia virada para baixo, enquanto os adultos caçavam⁹.

Ex. 1. Nuta n-yri-nhi-kata ytyry ãky n-awa
 1Sg. 1Sg-pai-Afet-Assoc tocaia dentro 1Sg-existir
 'Eu vivia dentro de uma tocaia.'

Um dos aspectos que se evidencia nesse relato é o fato de o colaborador ter manifestado espontaneamente a vontade de recordar e cantar para “mostrar” as músicas que sua mãe cantava para ele, o que, pelas letras, em repetição de versos, e pela melodia infantil, poderíamos comparar empiricamente às cantigas de ninar e de roda que conhecemos.

Ex. 2. ny-pyra-nhi thumapy. Karyruma-nhi thumapy
 1Sg-criação-Afet cansar Karyryma-Afet cansar
 'Minha cachorra cansou. A coitada da karyruma cansou.'

Ex. 3. Irary-sawaky u-si-pi-na-wa ny-pyra-nhi. Thumapy karyruma thumapy
 queixada-Temp 3F-ir-Pftv-Pl-Refl 1Sg-criação-Afet cansar Karyryma cansar
 A minha cachorra foi no meio dos queixadas e cansou

⁹ Ao longo deste trabalho, a segmentação morfêmica ignora os detalhes da estrutura da palavra que não são importantes para a compreensão do sentido do enunciado.

Um aspecto importante que pode ser ressaltado em relação a esse trecho e que está associado à questão da identidade envolve a forma como o colaborador se refere a sua cachorra. Na letra da música a expressão “*minha cachorra*” é representada pela forma em Apurinã que corresponde, literalmente, à ideia de “*minha criação*”, igualando-se, por exemplo, em termos de sentido, a expressões como “*minha criação de animais*” ou “*minha criação de porcos*”, que são utilizadas em português quando nos referimos a grupo de animais domésticos. *Pyra* é a forma usada para marcar posse indireta de animais em Apurinã (FREITAS, em elaboração), de maneira análoga ao que acontece com a quantificação de nomes de massa em línguas como o português, quando, por exemplo, é necessário utilizar um elemento intermediário para que tais nomes sejam quantificados. Assim, dizemos normalmente “um quilo / uma xícara / uma colher... de açúcar”, mas não “um açúcar”. No relato em análise, o colaborador se refere a um único elemento (a cachorra), de nome *Karyruma*, fazendo uso dessa mesma ideia de “criação”. A palavra *anãpa* significa “cachorro”, e para ser possuída, é acompanhada da forma *nypyra*, em que *ny-* expressa o elemento possuidor, *pyra* significa 'criação' e *-nhi* se caracteriza como uma marca morfológica que faz associação com o sentimento de *pena* ou *empatia* em relação à pessoa, animal ou objeto referido pelo nome no qual ele é empregado (BARROS, em elaboração).

Esse comportamento linguístico, que foi observado em outras situações de fala dos Apurinã (que serão apontados aqui) demonstram uma forma diferenciada que os Apurinã apresentam ao se relacionar com elementos da natureza, não aceitando a possibilidade de possuir diretamente um animal, distanciando-se desse caráter de possuidor, no sentido de exercício de poder, por meio da expressão *ny-pyra* (minha criação). Esse nosso entendimento se deu a partir de uma comunicação interpessoal com a professora Marília Freitas, da Universidade Federal do Pará, doutoranda em estudos linguísticos, que realiza pesquisa sobre marcas de posse em Apurinã e que, compartilhou-nos um dos seus dados coletados na mesma viagem de campo realizada para esta pesquisa. O dado trata de uma situação de fala em que um Apurinã refere-se a um único animal *pathery / pathari* (galinha), com a marca de posse *ny-*, utilizando o termo *pyra* (criação) para referi-la. Esse registro de fala ocorreu no ano de 2015. Já a cantiga que gerou nosso dado em análise, embora tenha sido cantada também em 2015, corresponde a uma cantiga infantil cantada pela mãe do colaborador, de 50 anos de idade, durante a infância dele. O que se revelou para nós como o cruzamento histórico de um comportamento linguístico que ocorria há cerca de 50 anos e continua ocorrendo até hoje, demonstrando assim a manutenção, ao longo do tempo, de traços linguísticos relacionados à

visão de mundo do povo Apurinã, portanto, uma marca de identificação do grupo étnico ou de sua identidade.

3.2. Relato Pessoal 02

Os dados sociolinguísticos do colaborador 02 são de um sujeito Apurinã do sexo feminino, com 62 anos de idade. Atualmente mora na comunidade São José, no igarapé Caititu e fala Apurinã com *status* de primeira língua. Há três anos começou a estudar em sua própria comunidade e está sendo alfabetizada em português e em Apurinã, segundo suas informações. Um dado interessante é que na comunidade São José, fundada pela colaboradora, onde mora, o professor é o seu próprio filho, que fala a língua, mas não se considera falante fluente. A colaboradora nasceu na comunidade Tumiã e relatou que saiu de lá quando o seu filho mais novo tinha 2 anos de idade. Além desse deslocamento, antes de fundar a comunidade São José, a colaboradora morou na comunidade chamada Nova Fortaleza. Atualmente, 10 pessoas moram na comunidade São José e quase todas falam a língua, com exceção das crianças.

Este relato tem características pessoais e tradicionais. Nele encontramos trechos que descrevem costumes, como quando explica o ritual do *Kyynyry*; modo de vida, quando explica o tipo de roupa que era usada pelos indígenas num período que corresponde à infância da colaboradora, e descreve os utensílios domésticos utilizados à época, o material e a forma como eram fabricados; e trechos que descrevem fatos, da vida pessoal da colaboradora e percepções dela sobre a sua cultura, seu povo, sua identidade.

A primeira observação que fazemos sobre os dados extraídos do relato refere-se a um fato que julgamos relevante, uma vez que se evidenciou ao longo de vários trechos do relato pessoal da colaboradora 02. Nos exemplos 4, 5, 6, 7 e 8 (a seguir), ela produz um fenômeno que conhecemos como alternância de código ou *code-switching*. Este fenômeno se dá quando um falante, bilingue ou multilíngue utiliza em uma mesma situação de fala ou no mesmo discurso itens lexicais ou discursivos de mais de uma língua sobre a qual tem domínio.

“Um dos estudos sobre a função da alternância de código que buscaram provar o propósito discursivo do fenômeno foi o de Gumperz e Hernández-Chavez (1970), no qual foram mostrados exemplos em que a alternância servia a funções de marcação de identidade étnica, apresentação de citações, preenchimento de um determinado item lexical e de criação de um contexto de maior privacidade e confidencialidade. Neste estudo os autores apontaram a existência de relações entre língua e fenômeno social e mostraram que o code-switching não é um fenômeno aleatório e destituído de sentido. (...)

Gumperz (1982) (...) propôs que este fenômeno é uma estratégia discursiva adotada por falantes bilíngues que não ocorre de maneira randômica.” (NEVES, 2012, p, 31)

Nos exemplos 4, 5 e 6, a colaboradora faz uso da palavra *mamãe* (português) dentro de um discurso que produziu em Apurinã. Outro fato importante é que o fenômeno ocorreu na posição sintática de vocativo, na sentença. Esse fenômeno apresenta um imbricamento entre o português e a língua Apurinã no cotidiano de fala da colaboradora. Além disso, consideramos que esse fenômeno se constitui como uma característica pessoal de fala, desse modo, um aspecto da individualidade contribuindo como um traço de identidade no interior do grupo étnico Apurinã. Isto é, a questão é se o uso de code-switching em contextos claramente de interação familiar indica algum tipo de mudança na relação pais e filhos em direção àquela da sociedade não indígena. É importante notar que a consultora Apurinã e sua família vivem já há vários anos em uma comunidade a poucos quilômetros da cidade, distância normalmente percorrida por eles a pé em uma hora ou menos.

Ex. 4. *mamãe*, axymyna aãpa xamyna

lenha 1PI-buscar lenha

mamãe, vamos buscar lenha

Ex.5. Kuna, *mamãe*, kēpatsupa aãpa

não ser.folha 1PI-buscar

Não é preciso prato, nosso prato é folha mesmo

Ex. 6. Cuide, *mamãe*. _Ateeneka.

tudo.bem

Cuide, Mamãe. _Tá. Tudo bem

No exemplo 7 (a seguir), o fenômeno também foi encontrado, mas, desta vez, não apareceu na posição de vocativo. Neste exemplo, a colaboradora produz a alternância de código quando expressa a ideia de quantidade. Esse exemplo pode ser explicado pelo desejo da consultora de permitir à entrevistadora (que não fala a língua Apurinã) acesso imediato a um aspecto importante da informação, a grande quantidade de netos.

Ex. 7. 'aumentando agora' n-umekanyria-akury 'muito agora'

1Sg-neto-Pl

aumentando agora, meus netos 'muito agora'

No exemplo 8, a colaboradora usa a expressão “a cultura, né” dentro de um discurso que produziu em Apurinã. Neste caso, além do fenômeno da alternância de código, este trecho do relato nos fornece outra informação importante: a colaboradora associa a ideia da palavra *cultura* (para a qual não há correspondente exato em Apurinã) à expressão *nossa casa*, o que nos indica uma relação expressiva entre os costumes, conceitos ou valores tradicionais, que ela chama de *cultura* e a sua morada, o seu espaço de moradia. Ou seja, a cultura Apurinã incluiria viver em um 'lar Apurinã'. Note que a forma *awinhi* foi usada, e não *aiku*. Ainda que ambas as formas sejam sinônimas, somente a primeira deriva do verbo *awa* ‘existir’, seguido do sufixo de gerúndio *-inhi*:

Ex. 8. kuna atha takanapa-ry a-awinhi 'a cultura, né' kuna atakanapa

não 1Pl deixar 1Pl-casa não 1Pl-deixar

nós não deixamos a nossa casa 'a cultura né' nós não deixa

Nos exemplos a seguir, a colaboradora descreve vários aspectos de seu modo de vida tradicional como alimentação, vestuário, moradia, língua e rituais festivos como o *Kyynyry* (Xingané). O exemplo 9 (a seguir) se encaixa em um contexto de fala em que a colaboradora descreve hábitos alimentares no período de sua infância, o que nos revela uma mudança ocorrida ao longo do tempo. Revela que a produção de farinha é uma prática atual dos Apurinã. A prática agrícola da mandioca tinha historicamente outros produtos finais, como o 'beiju', o chamado 'grolado' ou 'bolão', além das bebidas 'vinho' e o 'mingau'.

Ex. 9. kумыry kuna anhikary katyarukyry

beiju não 1Pl-comer-3O.M farinha

só beiju. Não comemos farinha

Os exemplos 10-15 são excertos do relato da colaboradora 02, que descrevem detalhes da forma como viviam os Apurinã em relação à moradia e à forma como dormiam. Como mostram os exemplos a seguir:

Ex.10. paxupatakãre atha awary

paxiúba-assoalho 1Pl existir-3M.O
vivíamos no assoalho de paxiúba

Ex. 11. aãsupã-ra atha ymaky awakary athe sypyta iwãra atha ymaky
folha-Foc 1Pl dormir existir-3M.O deitar lá-Foc 1Pl dormir
Era em cima da folha que nós dormíamos. Deitávamos em cima das folhas.

Ex.12. kuna kakiekua kuna kamaxikiteruna
não ter-rede não ter.mosquiteiro
Não tínhamos rede, nem mosquiteiro

Ex. 13. maparekara aymaky hãty matakykara amãka
fora 1Pl-dormir um couro 1Pl-roupa
dormíamos fora e só tínhamos uma roupinha

No exemplo 14, a colaboradora que forneceu o relato explica que as formas atuais de moradia são diferentes das que existiam no período de sua infância. Durante o relato, ela falou sobre como eram rudimentares as estruturas utilizadas como dormitórios, por exemplo. Entretanto, devemos ressaltar que, além de traduzir literalmente, o trecho do excerto apresentado, o colaborador, que auxiliou no trabalho de transcrição, acrescentou à tradução outro item lexical que contribui para explicar a ideia do discurso, mas que não foi dito explicitamente pela colaboradora 02: o termo ‘de alumínio’, que descreve como são feitas atualmente as casas dos indígenas.

Ex. 14. watxa kawinhipeka itxa sîputããpekara awary
hoje ter.casa 3M-Aux cobertura ter-3M.O
Agora as casas já são cobertas ‘de alumínio’

O mesmo acontece com o exemplo 15 (a seguir), em que o colaborador tradutor acrescenta o item lexical ‘pano’, que não consta no discurso da colaboradora, mas que associa a ideia de roupa ou cobertura (para se proteger do frio) à ideia de ‘fogo’ - já que era o principal recurso disponível para tal. Ou seja, a roupa, o ‘pano’ daquela época era o ‘fogo’.

Ex.15. kuna watxa atuku atha waaku

não hoje igual 1Pl ?

'o nosso pano e a gente foi pra beira do fogo' . Não é como hoje.'

Ex. 16. iuã ypatauãny 'mamãe' katxĩkarypytyry xamyna pykama
então cobrir estar.frio-muito-3M.O fogo 2Sg-fazer
eles se cobriram - "Mamãe, tá frio. Faça fogo."

Ex. 17. No Tumiã nawary kasara
1Sg.S-viver nu
No tumiã, eu vivia nua na canoa.

Ex. 18. kuna kamãkanu nypumakytaka awary wai iĩtxiketary wai taka
não ter.roupa-1Sg.O 1Sg-tanga ter-3M.O aqui ? aqui pôr
Eu não tinha roupa. Eu tinha só tanguinha.

Já o exemplo 16 nos revela uma percepção da colaboradora em relação a esse modo de vida. Ao final da sentença ela emite um juízo de valor sobre o modo de vida na mata, quando faz a pergunta retórica 'não é bom?', que tem, claramente, o objetivo discursivo de afirmar que enquanto esse modo de vida pode ser interpretado como rústico ou até mesmo primitivo pelo não índio, ele tem um valor de vida em plenitude para os indígenas, principalmente, pelo contato direto e efetivo com a natureza. Além disso ela faz uma comparação da forma como os indígenas viviam com uma figura do imaginário indígena que corresponde a um ser mitológico que habita a floresta.

Ex. 19. tukĩtxi atukupe nhitxa ãhupa-nany nawary kuna erekary
mapinguari igual 1S.Sg-Aux mato- apenas 1S.Sg-existir-3M.O não ser.bom
'Eu vivia como o mapinguari, ficava mais na mata. Não é bom?'

Nos exemplos 20, 21 e 22 a colaboradora continua seu relato sobre o modo de vida e sua cultura. Ela faz, conscientemente, uma referência à língua e se refere inclusive a outros povos que vivem em terras indígenas próximas aos Apurinã como o povo Paumari e o povo Jarauara. A colaboradora menciona as línguas indígenas como fator predominante na diferenciação entre os indígenas e os não indígenas e aponta em seu discurso o "falar a

língua” como condição de semelhança entre os indígenas. Mas, cita as denominações dos outros povos estabelecendo uma relação de diferença entre as etnias por meio da língua.

Ex. 20. asãkire athe wai asakire awatinhi.

1Pl-língua 1Pl aqui 1Pl-língua

Na nossa língua, aqui nós falamos-Ger

Ex. 21. pupêkari pykarawa athe. Paumari sãkyre awatinhi.

índio ser 1Pl língua existir-Ger

Nós somos índios. (Mas) existe a fala dos Paumari.

Ex. 22. se jarauara sãkire awara sãkire ywara pupêkary já

língua existir-Foc língua 3M.Sg ser.índio

Se jaraurara falar a sua língua, ele já é indígena.

Nos exemplos 23 e 24 (a seguir), os excertos do relato são sobre a festa do *Kyynyry* (Xingané), em que a colaboradora refere-se ao ritual como ‘festa do chão’ ou ‘festa da terra’, o que tem um significado expressivo em relação à identidade do povo, uma vez que ela associa um elemento cultural a outro, da natureza, que tem relação essencial com a sobrevivência dos indígenas (‘chão’, terra’). A comparação implícita é com a festa do não indígena, que tipicamente não ocorre no terreiro (chão), mas sim no assoalho de um salão. Facundes (comunicação pessoal) reporta que já escutou em outras comunidades expressões como “a festa de cima” e “a festa de baixo”, como formas de distinguir a festa dos não indígenas, daquela dos indígenas. Podemos destacar aqui que essa ideia assemelha-se a que é expressa pelo Exemplo 8 em que a ideia de ‘cultura’ é comparada a sua morada.

Ex. 23. ukamary a pykamary kyynyry ãã nykamary

3F.Sg-fazer-3M.O ah 2Sg-fazer-3O.M festa ãh 1Sg-fazer-3M.O

ixitikiripirana nykama

3M-terra-em-voz 1Sg-fazer

Ela faz... Ah! Tu fazes a festa. ãh! Eu faço a festa no terreiro

Ex. 24. ãmakamary pykamary kyynyry 'titia' ary nykamary

Hort#1Pl-fazer-3M.O 2Pl-fazer-3M.O festa sim 1Pl-fazer-3M.O

Sim, vamos fazer, você faz a festa. “Sim, titia, faço.”

3.3. Relato pessoal 03

Os dados sociolinguísticos do colaborador 03 são de um Apurinã, do sexo masculino que possui 73 anos de idade e mora, atualmente, em uma comunidade chamada Terrinha, no rio Purus, localizada no Igarapé Paranã, antigo Sepatini. Fala a língua Apurinã com status de primeira língua e possui escolarização em português e em Apurinã. Foi alfabetizado e estudou por alguns anos com missionárias que atuavam na região. Nasceu na comunidade Makuã, ‘dentro do Seruini’, no Município Pauni. Possui experiência de moradia em outra comunidade: chegou a morar alguns anos onde hoje é a comunidade Nova fortaleza, que foi formada por seu sogro. Na comunidade Terrinha, onde mora, atualmente moram 20 pessoas. Dessas, apenas o colaborador e a sua esposa falam a língua Apurinã. O colaborador 03 é um dos principais falantes da língua Apurinã que contribui para os estudos de descrição da língua e elaboração de materiais didáticos. É, inclusive, co-autor de materiais didáticos produzidos como resultados de pesquisas, para subsidiar o ensino da língua.

O relato do colaborador 03 descreve o período em que se constituiu sua comunidade, a relação com o trabalho das missionárias na região e emite informações sobre sua religiosidade. Além disso, descreve conflitos que houve no período de construção de uma pista de pouso em uma terra indígena.

No exemplo 25 (a seguir), excerto do trecho em que o colaborador descreve o trabalho que desenvolveu junto a outras pessoas, na abertura de uma pista de pouso, podemos observar um fenômeno na língua que revela como os falantes de uma determinada língua podem encontrar recursos para designar novos nomes atendendo a novas estruturas e revela, ainda, como a língua está intrinsecamente ligada ao cotidiano de vida dos falantes, a sua visão de mundo e às suas realidades. Para se referir a ‘avião’, o colaborador faz uma construção lexical que se apresenta como um mecanismo encontrado pelos falantes de Apurinã para se referir a um objeto que eles ainda não conheciam, portanto, que não fazia parte do seu campo lexical, da sua cultura. Dessa forma, para traduzir do Português para Apurinã a palavra ‘avião’, o falante utilizou as palavras ‘*pirũty*’ e ‘*awĩthe*’, que literalmente significam ‘beija-flor’ e ‘chefe’, respectivamente. Dessa maneira, a tradução literal seria ‘chefe do beija-flor’. A ideia de ‘chefe’ é associada ao tamanho do elemento representado e ‘beija-flor’, obviamente, está associado a ‘avião’ pelo formato e pela função aérea. Desse modo, a língua encontrou um meio de expressar algo que seus falantes ainda não conheciam, o que comprova o caráter

dinâmico dos sistemas linguísticos, em constante movimentação, assim como as relações sociais e a cultura. Outra palavra para a qual não teria correspondente em Apurinã é ‘pista’ (de pouso). Esta foi substituída pela ideia de caminho.

Ex. 25. akamary kimapury atuku inhakary pirũty-awĩthe katxakinhi ĩkapany
1Pl-fazer-3M.O caminho igual Aux beija-flor-chefe descer-Ger para
'Fizemos como se fosse um caminho para o avião descer.'

No exemplo 26 (a seguir) ocorre o mesmo fenômeno, desta vez quando o falante se refere ao piloto do avião, item lexical para o qual também não há outro correspondente em Apurinã. O colaborador apresenta então a forma *ĩkura* (esse) + *pirũtyã* (no beija flor/avião) + *sykary* (que vai/Piloto).

Ex. 26. ĩkura pirũtyã sykary ywa sa txa ywã ywa etary kymapury
esse beija-flor ir-Nmlz 3M.Sg ir Aux lá 3M.Sg ver-3M.O caminho
'Esse que viaja no avião(piloto) ele foi lá ele foi olhar o caminho (a pista)'

Do exemplo 27 até o 30 (a seguir), o colaborador descreveu um período que envolveu o contato entre os indígenas e as missionárias que trabalharam na região e explica que as missionárias aprenderam a língua Apurinã e ensinaram a língua portuguesa. O dado relevante é que ao fazer isso, o colaborador não se refere às duas línguas como Português e Apurinã, ele prefere designar a quem pertence a língua.

Ex. 27. ia kariu sãkyre awakany ia missionário inhakuru americano nynuwa apuka
Dem branco língua haver-Nmlz Dem haver-Nmlz 3Pl chegar
'A língua do branco, as missionárias americanas chegaram.'

Ex. 28. atha sawaaky atha uerekinhi ĩkapane ia uwa paiaũkary asãkyre
1Pl quando 1Pl 3F-ensinar-Ger para Dem 3F.Sg aprender 1Pl-língua
'no nosso meio, aprendeu nossa língua para nos ensinar'

Ex. 29. uerekary apaka karywa sãkire
ensinar-Nmlz também branco língua

'Ela ensinou também língua do branco.'

Ex.30. kariwa sãkire aiũkatsupatini ãkapane ãeerekawa atha ykynypuku
branco língua aprender-gee para 3F-ensinar-1Pl.O 1Pl tudo
'Ela nos ensinou a escrever a língua do branco tudo'

Já nos exemplos 31, 32 e 33 (a seguir) o colaborador revela aspectos relacionados a sua religiosidade e emite um juízo de valor positivo sobre o cristianismo em detrimento de sua religiosidade tradicional. O fato linguístico importante é a substituição do item lexical 'tsura' pela palavra 'deus', associada ao significado dado a ela pelas religiões cristãs. Sobretudo por declarar a associação do culto religioso cristão com a ideia de conhecimento.

Ex.31. erekary ãeerekawa atha tsura sãkire apaka ãerekawa atha
ser.bom 3F-ensinar-1Pl.O 1Pl Tsura língua também 3F-ensinar-1Pl.O 1Pl
'Ela ensinou o que é bom para nós Ela ensinou nós a palavra de deus.'

Ex.32. mitxi kuna atha ymarutary
primeiro não 1Pl saber
'Primeiramente não sabíamos.'

Ex.33. kuna ynyptyy tsura inha kariwa kuna atha ymaruta uwa ueerekawa atha
não de.verdade Aux branco não 1Pl saber 3F.Sg 3F-ensinar-1Pl.O 1Pl
'Deus verdadeiro nós não sabíamos. Ela nos ensinou.'

Os Exemplos 34 e 35 são excertos que fazem parte do trecho do relato em que o colaborador descreve um fato que ocorreu após o momento em que concluíram a abertura da pista de pouso. Ele explica que a missionária chamou o 'parente' (o piloto) dela para conversar com eles. Esse termo 'parente' não foi usado com o sentido de indicar que a missionária e o piloto tinham relação de parentesco, mas no sentido de indicar que os dois eram semelhantes, ou seja, faziam parte de um mesmo grupo. Os indígenas costumam se referir uns aos outros dessa forma. Mesmo que não tenham relação de parentesco, os indígenas utilizam o termo 'parente' como vocativo entre eles. Portanto, aqui vemos como o falante se posiciona em relação ao outro: Eles são "parentes" porque fazem parte de um

mesmo grupo, ao qual eu não pertenço, da mesma forma que eu faço parte do grupo dos meus "parentes" ao qual os Outros não pertencem.

Ex.34. uwa akiritary unyrymane.

3F chamar-3M.O 3-parente

'Ela chamou o parente dela.'

Ex.35. inhinia nuimatykyry sãpitary ymakynika kariwa sãkire...

Aí 1Sg-sogro falar um.pouco branco língua

'Meu sogro falou um pouco na língua do branco.'

No exemplo 36 (a seguir) o colaborador utiliza a expressão 'tronco velho' referindo-se à idade do seu sogro, com a ideia de antigo, ultrapassado.

Ex. 36. watxa nuimatykyry kuna itxaika ykiumãnetaka...

hoje 1Sg-sogro não 3M-Aux-Neg tronco-velho

'Hoje, meu sogro não é mais nada, já é tronco velho...'

Do exemplo 37 até o 39 o colaborador emite um discurso sobre sua capacidade de trabalhar. Para os indígenas a relação com a terra, o 'roçado' é intrinsecamente ligada à questão da sobrevivência. No exemplo 39, especificamente, a ideia de magro está relacionada à ideia de doença ou tristeza. Em uma situação de comunicação interpessoal com outro indígena Apurinã, além dos colaboradores aqui apresentados, obtivemos a informação que para os indígenas 'ter comida' significa 'ter felicidade'.

Ex.37. watxa nuta kuna apaka nhitxaika nykiumanytaka

hoje 1Sg não também 1Sg-Aux-Neg 1Sg-tronco-velho

'Hoje eu também já não estou valendo mais nada.'

Ex.38. kuna nypusutaikary nyparĩkawatinhi kuna ytëny usyarikanu

não 1Sg-terminar-Neg 1Sg-trabalhar-Ger não ? ?

'Não estou mais podendo trabalhar.'

Ex. 39. namianary nawa namiatapika nuta ikaratuku itxa

1Sg-estar.doente 1Sg-haver 1Pl-estar.doente 1Sg igual 3M-Aux
'Não estou mais enxergando bem, eu vivo magro (eu vivo doente).'

O colaborador 03 ratifica sua relação com sua comunidade e justifica, principalmente, com o argumento que envolve o trabalho que desenvolveu com a terra, a plantação (exemplo 40):

Ex. 40. ywã kuna nytakanapary Terrinha ykynynyty nytaka ywã
então não 1Sf-deixar-3M.O tudo 1Pl-plantar lá
'Daí eu não posso abandonar a Terrinha, porque de tudo eu plantei lá.'

Já o exemplo 41 (a seguir) demonstra a consciência que o colaborador 03 tem sobre nosso interesse pelo conhecimento da sua cultura, seu modo de vida.

Ex.41. watxa nysãpitary ykynypuku nykamakyty ykaratuku itxa
hoje 1Sg-contar todos 1Sg-fazer-Nmlz igual 3M-Aux
'Hoje tô contando a todo mundo o que eu fiz. É desse jeito.'

3.4. Relato Pessoal 04

O colaborador 04 foi um dos principais Apurinã que contribuíram para a coleta de dados auxiliando no trabalho de transcrição de relatos. Neste caso, ele, além de contribuir com a transcrição, também forneceu dados para esta pesquisa.

Os dados sociolinguísticos do colaborador 04 são de um Apurinã do sexo masculino, com 44 anos de idade que nasceu e mora na comunidade Morada Nova, no rio Acimã, localizado na região do alto Purus. Para ele a língua Apurinã tem status de primeira língua. Ele possui escolarização em Apurinã, estudou até o quinto ano do Ensino Fundamental e exerce a atividade de agente de saúde em sua comunidade. Possui experiência de convivência em outra comunidade, Amparo, onde estudou durante 4 anos. Um dado interessante é que ele preferiu produzir os relatos primeiro em português e depois em Apurinã.

Nos dados abaixo, especificamente, nos exemplos 43 – 45, o colaborador, que relata um período de sua história de vida em que passou a trabalhar e exercer a função de agente de saúde, explica que precisou apreender conhecimentos que não eram próprios de seu modo de vida indígena e que, portanto, correspondia a características próprias do modo de vida dos não indígenas (*kariwa*). Especialmente, no exemplo 44, o ítem *ymatyry* corresponde à palavra

‘saber’, que, na intenção do consultor, confirmada em sua transcrição, representa a ideia de profissão, uma realidade que não pode ser inserida nos parâmetros da cultura tradicional Apurinã.

Ex. 42. Nuta ymarutary

1Pl saber-3M.O

'Eu aprendi.'

Ex. 43. Kariwa ywmare

branco trabalho

'O trabalho do Kariwa (não índio)'

Ex. 44. Kariwa ymatyry

branco ocupação

'O saber (profissão) do kariwa(não índio)'

Ex. 45. Kariwa ymarukary

branco saber-Nmlz

'Sabedoria do kariwa (não índio)'

4.5. Resumo do Capítulo

Neste capítulo apresentamos os dados obtidos a partir da aplicação dos questionários elaborados, especificamente para esta pesquisa. Essas informações foram apresentadas de forma organizada em um quadro, antecedido por uma breve análise dos dados sociolinguísticos levantados. Além disso, apresentamos as colaborações dos Apurinã sobre suas percepções em relação a sua realidade cultural, seu modo de vida e seus conhecimentos tradicionais e contemporâneos em dados também sistematizados em quadros. Apresentamos também os excertos dos relatos pessoais obtidos na coleta de dados, que revelam traços da identidade Apurinã, como explicam os textos da análise também apresentada nesta seção da dissertação. Os dados nos revelaram que a identidade Apurinã está intrinsecamente relacionada à relação dos índios com a natureza e com outros seres que fazem parte de seu conhecimento de mundo, assim como às formas como eles se posicionam em relação ao

Outro. Além disso, conseguimos mostrar em dados linguísticos as relações existentes entre vários usos linguísticos e a expressão de sua identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo constituiu-se, a princípio, na tentativa de encontrar aspectos da identidade Apurinã que tivessem relação direta com usos da língua. Ao longo do levantamento bibliográfico que realizamos, conseguimos compreender mais claramente que nossa busca deveria se direcionar a encontrar traços da língua que estivessem ligados a aspectos culturais e que revelassem indícios que nos permitissem realizar inferências sobre a forma como os Apurinã se identificam atualmente no meio em que vivem, tendo em vista que suas realidades atuais envolvem tanto os valores e conhecimentos tradicionais, hábitos e costumes, suas danças, a religiosidade, seus rituais, etc. como as vivências da cultura que não chamaremos mais aqui de “externa”, mas de contemporânea, que faz parte do cotidiano da maioria dos indígenas Apurinã. Para realizar tal investigação, não tínhamos, no entanto, um método preestabelecido que baseasse nossa pesquisa, uma vez que existe uma carência de estudos como esse, principalmente, no Brasil, que sejam aplicados a dados de línguas indígenas.

Neste sentido, nosso trabalho buscou encontrar primeiro um percurso metodológico para empreender a pesquisa, que nos foi fornecido não apenas pelas referências bibliográficas, mas também, pelas sessões de orientação realizadas pelo linguista, Sidney Facundes, orientador desta dissertação, principal especialista na língua Apurinã, e pela antropóloga, Pirjo Virtanen, co-orientadora desta dissertação, que com sua experiência em estudos linguísticos e antropológicos, respectivamente, contribuíram significativamente para que chegássemos ao escopo deste estudo. A experiência em diversas abordagens da linguística do professor Sidney Facundes nos conduziu a elaborar estratégias de pesquisa para constituir a ideia da relação entre língua e identidade. Já as sessões de orientação com a professora Pirjo Virtanen, de igual importância, inclusive em campo, foram imprescindíveis para que pudéssemos ter acesso às principais discussões atuais no campo da antropologia sobre as questões de identidade.

Após a análise dos dados obtidos, entendemos que ao longo da história, os falantes da língua Apurinã encontraram vários mecanismos dentro do léxico da língua e do seu sistema, necessários para que os Apurinã pudessem manter sua competência comunicacional no interior de espaços geográficos e temporais que lhes exigiam conhecimentos de mundo que não faziam ainda parte de seu modo de vida tradicional. Ou seja, os Apurinã construíram, ao longo do tempo e de sua história, estratégias linguísticas para se comunicarem com pessoas não indígenas que em determinado ponto de sua trajetória passaram a fazer parte do seu dia-a-

dia. E junto com elas passaram a fazer parte também as vivências próprias do cotidiano do não-índio, como trabalho, alimentação, a língua, as festas e a cultura.

Não poderíamos, no entanto, apresentar aqui, informações concludentes sobre a identidade do povo Apurinã, uma vez que este aspecto não se constitui como um conceito fechado e inerte. Neste caso, preferimos em vários momentos do corpo desta dissertação nos referir a nossa investigação com a expressão ‘traços de identificação’ ou ‘traços de identidade’, pois, nesse sentido, pudemos elencar exemplos que ilustrassem esse aspecto.

A identidade de um povo não poderia ser mapeada, como um diagnóstico exato ou o traçado de um perfil, pois as características que a ela estão ligadas como a cultura, a língua, os fatores sociais têm como fio condutor a dinâmica, ou seja, algo que está em constante movimento, passível de alterações e de mudanças à medida em que as relações sociais, interpessoais e com o tempo e espaço ocorrem. Dessa maneira, essa dissertação se propôs a identificar e descrever os traços ou elementos da identidade Apurinã. Os dados revelaram ainda a real relação da dinâmica da identidade com a corporalidade dos Apurinã, uma vez que, para eles, a sua condição de indígena e de Apurinã está significativamente ligada à sua existência física, seus fluidos corporais, seus hábitos que envolvem, de alguma forma, o corpo, como a alimentação, por exemplo, o que em nosso entendimento, inclui também a língua, a fala. Em nossa compreensão, a língua e a fala estão inseridas no contexto do povo Apurinã como elementos que estão intrinsecamente ligados à sua existência física, natural, assim como outros que também são inerentes a essa existência como seu próprio corpo, suas restrições alimentares e o uso de substâncias como o rapé e o katsupary. Outros elementos ligados a essa dimensão são os fluídos corporais, as características físicas e genéticas mencionadas pelos Apurinã quando justificam seu pertencimento ao povo. Entendemos também que, de acordo com o conhecimento Apurinã, sua relação com os seres da floresta é construída a partir de uma perspectiva mútua de respeito a regras naturais transmitidas há gerações.

Nossos dados demonstram ainda a forma como o povo Apurinã movimentou sua tradição para garantir sua sobrevivência, a partir de princípios também político-ideológicos, atuando como sujeito de sua existência e não como vítima da cultura e do modo de vida do não indígena. Da mesma forma, o povo Apurinã persistiu em manter determinados costumes, o que lhe deve ser legitimamente garantido, pelo direito de ter a guarda da memória de seus antepassados e suas práticas tradicionais, valorizando sua história com a capacidade de se modificar, dentro das realidades que, para eles, forem convenientes.

REFERÊNCIAS

- AGUILERA, Vanderci de Andrade. **Crenças e Atitudes Linguísticas**: o que dizem os falantes das capitais brasileiras. Departamento de Letras Vernáculas Clássicas. Universidade Estadual de Londrina. 2008. pp. 105 – 112.
- BIBER, Douglas, CONRAD, Susan e REPPEN, Randi. **Corpus Linguistics**. Investigating Language Structure and Use. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BONVILLAIN, Nancy. **Language, Culture and Communication**, the meaning of messages. 1993.
- BRANDÃO, Ana Paula B. **Dicionário da Língua Apurinã**. Belém, 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Língua Portuguesa). Departamento de Letras e Literaturas Vernáculas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade**, ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo, Editora Unesp, 2006.
- CEZARIO, Maria Maura. VOTRE, Sebastião. **Manual de Linguística**. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). Sociolinguística. 2 ed, São Paulo: Contexto, 2012. p. 141-155
- DUBOIS, J. e outros. **Dicionário de Linguística**. São Paulo, Cultrix, 1978. p. 65.
- DESCHAMPS, Jean-Claude. **A Identidade em Psicologia Social**: dos processos identitários às representações sociais. Petrópolis, Vozes, 2014.
- EDWARDS, John. **Language and Identity**. New York, Cambridge University Press, 2009.
- FACUNDES, Sidney da S. **The Apurinã (Arawak) Language of Brazil**. SUNY-Buffalo: Tese de Doutorado. 2000.
- FACUNDES, Sidi; LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda S. e FREITAS, Marília Fernanda. P.; **Empréstimos Linguísticos e seu Papel na Compreensão do Passado dos Apurinã**. In: MENDES, Gilton; APARICIO, Miguel (Orgs): Álbum Purus II. Manaus: EDUAM/UFAM (no prelo).

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**; Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

ILARI, Rodolfo. Reflexões sobre Língua e Identidade. In BORBA, Lilia do Rocio; LEITE, Cândida Maria Brito. (Org.). **Diálogos entre Língua, Cultura e Sociedade**. Campinas, Mercado das Letras, 2013. pp.17-50.

LABOV, William. **Padrões Sociolinguísticos**. 26ª Ed. Parábola Editorial, São Paulo: 2008. pp. 173-190.

LÉVI-STAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.

LIMA, Bruna Fernanda S. **Variação, Mudanças e o “Duplo Vocabulário” na Língua Apurinã Aruák**. Belém, 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Língua Portuguesa). Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém.

LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda. **Levantamento Sociolinguístico do Léxico da Língua Apurinã e sua Contribuição para o Conhecimento da Cultura e História Apurinã (Aruák)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém: 2016.

MOORE, Denny; GALÚCIO, A. V; GABAS JUNIOR, Nilson. **O Desafio de Documentar e preservar as línguas amazônicas**. Scientific American Brasil – Amazônia (A Floresta e o Futuro), Brasil, p. 36 – 43, 01 set. 2008. [Disponível em: <http://saturno.museu-goeldi.br/lingmpeg/portal/downloads/publicacoes/desafio-de-documentar-e-preservar-moore-galucio-gabas.pdf>].

NEVES, Cinthia Lima. **Alternância de Código em Narrativas Oraís do Povo Parkatêjê: Aspectos Linguísticos do Contato com o Português**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém: 2012.

SCHIEL, Juliana. **Tronco Velho – Histórias Apurinã**. Campinas, 2004. Tese de Doutorado (Antropologia). Departamento de Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. Revista brasileira de Ciências Sociais. Vol. 15, nº 44. 2000.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2011. “Constancy in Continuity: Native Oral history, Iconography and the Earthworks of the Upper Purus.” In: A. Hornborg e J. D. Hill (org.), **Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory**, pp. 279–298. Boulder: University Press of Colorado.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2015. “**Fatal Substances: Apurinã’s Dangers, Movement, and Kinship.**” *Indiana* 32: 85–103.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. **Redes Terrestres na Região do rio Purus que Conectam e Desconectam Povos. Álbum Purus II.** In: MENDES, Gilton; APARICIO, Miguel (Orgs): *Álbum Purus II*. Manaus: EDUAM/UFAM (no prelo).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.(1951) **Metafísicas Canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo. Cosac nayf. 1ª ed. 2015,288pp.

<https://www.socioambiental.org/pt-br>

Acesso: 10/11/2015

<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge>

Acesso: 10/11/2015

APÊNDICE

Quadro 18: Relato Pessoal 01 – Colaborador Abel

Apurinã nawakasaaky	asãkyrawããputa	kyynyriã asa asãkyrawããputa	nyrynhikata
Portugues	vamos conversando	vamos pra festa conversando	
Apurinã	kumyry nhinhika	tataky nhinhika, tata nhinhika	
Portugues	Quando eu morava como finado meu pai	eu comia beiju	
Apurinã	kema nhinhika, mamury nhinhika	itxa kitxakapirika	
Portugues	comia a massa do umari, comia o umari	comia anta, comia matrãã	
Apurinã kinhary	kinhary, kinhary kinhary	kinhary, kinhary	Kinhary,
Portugues	Era assim antigamente. buriti, buriti	buriti, buriti	buriti, buriti
Apurinã	sutui~uka ãukaty	inhinhiãra	kinharyene
Portugues	pinta miúda e pintada	assim	buriti

Apurinã	asãkyrawãpukata nyrymãnykata	amasãkawããpukata		
Portugues	eu fui conversando mais meus parentes	vamos conversando		
Apurinã	amaxikarawata kãkyty, kãkyty panhikawa	kamyry	kamiri	kamiri
Portugues	vamos cantar	alma	arara	arara
Apurinã	kãkyty panhikara	ia ynupinhitipanhika awakasaaky		
Portugues	gente, nós somos gente ainda	é gente ainda		
Apurinã	amasãkyrawatape nyrymanyakury			
Portugues	Quando estamos vivos ainda em cima da terra	Vamos conversar, parente		
Apurinã	Ary, amasãkyrawata, ary sãkyrawata ~ikapanhi	amaxikarawata	kuna	
Portugues	Sim, vamos conversar	Vamos cantar		
Apurinã	kuna imatary	kaiputa thuakury	Kaiputa	
Portugues	para nós não conversarmos	ele não sabe	kaiputa balançando	

Apurinã	ymatunũkary pymekanyry pymẽkapiratinawa				
Portugues	kaiputa balançando...kaiputa	o seu único netinho. acalenta ele pra você			
Apurinã	kaykyry ykanuky kaykyry ykanuky	ykanuky. kaykyry kanuky			
Portugues	o braço do jacaré	o braço, o braço do jacaré			
Apurinã	ykanuky cuti, cuti kãiru	Kema	kema	Kema	Kema
Portugues	o braço cacho de urucuri	anta	anta	anta	anta
Apurinã	cuti cuti kariru cuti karineru cuti	cuti, cuti punhukuru		punhukuru cuti,	
Portugues	urucuri dá em cacho	urucuri gostoso			
Apurinã	nuta namarytakasaaky kytxakapyrĩka nynyru makananytinhianu				
Portugues	o urucuri é gostoso, urucuri dá vários cachos				
Apurinã	kuna kawinhiãnu 'map~iguariã' nawakakã~ea				
Portugues	quando eu era pequeno, antigamente, quando a minha mãe me criou				

Apurinã	iuã nymape ãkurapuku aniu	
Portugues	eu não tinha casa. Vivia como um mapinguarí	lá, mesmo assim, eu dormia desse jeito, carapanã
Apurinã	ixipu itximãnaãtãnu, iuã nakanãnytape	nyry tikihiika awa ãkura
Portugues	morcego me mordia. Aí eu escapei	
Apurinã	atxi nymaka kekutinha	
Portugues	Depois que o pai dele morreu, apareceu roupa	agora é que eu durmo na rede
Apurinã	tyy awanãta ywa kytxakapir~ika	nuta nyrinhiikata ytyry ãky nawa
Portugues	estava tendo isso antigamente	Eu vivia dentro de uma tocaia
Apurinã	ywa ywasaaky nakãnyta ywa saaky	inu nyrynhikata
Portugues	Então nesse tempo é que eu escapei (dos insetos)	eu mais o meu pai
Apurinã	nynyrimany naiatakata serenapirãkata atxa	inhakatuku xikarawata atxa
Portugues	convidei meus parentes	Depois disso, nós cantamos

Apurinã	ikaratuku itxa kitxakapirîka	âtenu nitary watxa		
Portugues	dançamos	foi assim, antigamente	agora tenho só um irmão	
Apurinã	âtenu nitary nitaruakuru	ipi âtye (hâty - tradutor) panhi nitaruakuru		
Portugues	tenho um irmão, tenho minhas irmãs	são três irmãs		
Apurinã	pitha manhi amatxipukuta nhitxamai	ymakanyka ypama		
Portugues	Eu te disse: vamos comer a fruta	é a pama	todos	
Apurinã	ykenenuka pama	ykatenuka pama	îkuranuka pama	
Portugues	juntar todas as pamas	a pama tá só o galho	é só esse	que já acabou
Apurinã	nypyrânhi thumapy	karyumanhi thumapy		
Portugues	minha cachorra cansou	a coitada da karyuma cansou		
Apurinã	irary sawaky usipinawa nypyrânhi thumapy karyuma thumapy			
Portugues	a minha cachorra foi no meio dos queixadas e cansou			

Apurinã	nypyranhi irary sawaky usipinawa	karyrymanhi thumapy
Portugues	minha cachorra entrou no meio dos queixadas e a coitada cansou	
Apurinã	irary sawaky usipinawa nypyranhi thumapy	
Portugues	a coitada da karyruma cansou	
Apurinã	karyrumanhi thumapy irary sawaky	
Portugues	minha cachorra foi no meio dos queixadas e ela cansou	
Apurinã	usipynawa nypyranhi thumapy	
Portugues	a coitada da karyruma cansou no meio dos queixadas	minha cachorra foi e ficou cansada
Apurinã	karyrumanhi thumapy	
Portugues	a coitada da Karyruma cansou	

Quadro 19: Relato Pessoal 02 - Colaboradora Nair

APURINÃ	karitinuka	ymynaruna kariti iatuku	mamãe, natukupa atxataru
PORTUGUES	matei a piaba	trouxeram um pouco de piaba	

APURINÃ	atha sitapuataru	ianaka akamaru ukymitaru
PORTUGUES	mamãe, o que vamos fazer muqueca assada	fazemos a muqueca fizemos a
APURINÃ	mamãe, axymyna aãpa xamyna	akumyry akamã
PORTUGUES	mamãe, vamos buscar lenha	ah, vamos fazer beiju
APURINÃ	kumyri kuna anhkary katyarukyry	ama kamary kumyry anhica
PORTUGUES	só beiju. Não comemos farinha	
APURINÃ	etakatary pymyna iua takary myna kuna	wai pytaka
PORTUGUES	só comemos beiju, vamos fazer beiju bota aqui	traz o alguidar aí
APURINÃ	mamãe, kēpatsupa aãpa	
PORTUGUES	Não é preciso prato, nosso prato é folha mesmo	
APURINÃ	Cuide, mamãe. _Ateneka.	
PORTUGUES	Mamãe, nós vamos pegar folha da bananeira brava _Tá. Tudo bem	Cuide, Mamãe.

APURINÃ	ũtika kasytary atha nhica sypeka nyka	ũparã ãpatinhi	wai kaititu 'é longe'
PORTUGUES	fomos comer a piaba	vamos pegar água	
APURINÃ	surukaãta. Mamãe iua anhiia	ũparã. Ary erãpytaka	
PORTUGUES	lá o kaititu é longe, mas eles foram assim mesmo	pegar água	
APURINÃ	nhipukuta, ary kamitupekawa watxa. Ateeneka		
PORTUGUES	tiraram a água. Mamãe tá aqui. - Sim, bota aí		
APURINÃ	parĩgawata 'já tá lá' atha parĩgawata		
PORTUGUES	Já comeram, já estão com a barriga cheia. Tá bom.		aí, fomos trabalhar
APURINÃ	amariny txiapatinhi ymytuatynhi	ĩtxika	
PORTUGUES	o menino chorou de barriga cheia	amarrou	
APURINÃ	'aumentando agora' numekanyriaakury kamary awinhi	'muito agora'	'cada qual'
PORTUGUES	aumentando agora, meus netos 'muito agora'		
APURINÃ	nutyneakury kamary awinhi namaãtyny		
PORTUGUES	Cada um fez sua casa	meus genros e meus fizeram as casas	

APURINÃ	watxa kawinhipeka itxha s~iputããpekara aware aware watxa	sĩkutãpekara atha
PORTUGUES	Agora as casas já são cobertas de alumínio	
APURINÃ	aãpukasaaky kuna awa iua ynakary	
PORTUGUES	Já estamos morando numa casa coberta de aluminio	
APURINÃ	paxupatak~iare atha aware	
PORTUGUES	quando nós chegamos não tinha essas coisas assim assoalho de paxiuba	viviamos no
APURINÃ	aãsupãra atha ymaky	awakare athe sypyta iwãra athe ymaky
PORTUGUES	nós dormiamos em cima das folhas	
APURINÃ	kuna kakiekua kuna kamaxikiteruna	
PORTUGUES	forrava bem com as folhas e lá eles dormiam nem mosquito	Não tínhamos rede,
APURINÃ	maparekara aymaky hãty matakykara amãka	
PORTUGUES	dormiam fora e só tinham uma roupinha	

APURINÃ	iuã ypatauãny 'mamãe' katx~ikary pytyry xamyna pykama	
PORTUGUES	eles se cobriram - Mamãe tá fazendo frio faz fogo.	
APURINÃ	xamyna pykama atha yruka	athe iane maãkatximata athe xaãpuke
PORTUGUES	fizeram fogo. Aí foram esquentar	
APURINÃ	kuna watxa atuku atha waaku	
PORTUGUES	'o nosso pano e a gente foi pra beira do fogo'	Não é como hoje 'agora'
APURINÃ	kuna atha takanapary aawinhi 'a cultura né' kuna atakanapa	
PORTUGUES	nós não deixamos a nossa casa 'a cultura né' nós não deixa	
APURINÃ	namaãtyny sãkiry awata pika. 'Mamãe' kyru kiripa era. - kuna mutura era	
APURINÃ	kiparyara era, yumiaryra era, kumyryra era	
PORTUGUES	meus filhos só falam: mamãe, vovó, o que é isso. - Não, isso é cará	
APURINÃ	Ateeneka	kyru ua txã kiripa era
PORTUGUES	Sisso é batata, isso é macaxeira, isso é mandioca	tá bom.
	Vó, o que é isso	

APURINÃ	kyru kuna p̄erekary pūekary s̄akiry. Ay erekapytykary	
PORTUGUES	Vó,tá muito bom a língua indígena. Sim é bom mesmo	
APURINÃ	kyru nuta ap̄iãũkaryku nytxiunekata kyru kiripa mutu	papaãũkaika ãtupekãne
PORTUGUES	Eu vou aprender com meu tio.	
APURINÃ	nemutu kara iumiari kanekune	kiripa ia 'caneco' kariua
PORTUGUES	Aprende. - Vovó, o que é cará	É cará, macaxeira.
APURINÃ		Mamãe, kiripara pymatykyry ara 'chico' pymatykyrira nhitxiatary
ANÁLISE	esse é caneco do cariú	
APURINÃ	pymatykyrytawaã nymatykyry pymatekyry ary. Ateeneka	
PORTUGUES	Quem é esse, mamãe. Esse daí é teu tio	É teu tio esse daí. É mesmo
APURINÃ	Kipa itxary 'ele disse pra ela'. Amakipaãtó itxaru nutinyrawakuru amakipawa	athe nymeka
PORTUGUES	O que é? - Vamos tomar banho	

APURINÃ	kiru atukãataku kuna ytukaãtape warapanhi kaykyry xirãkai nuta txa	
PORTUGUES	Então meus netos, minhas noras. Vamos tomar banho	
APURINÃ	ytakuãka akipãnatawa	
PORTUGUES	Cuidado, se não o jacaré vai engolir vocês tomando banho na beira	ái ficamos
APURINÃ	watxika ykanhikĩtaapuka	kyru kiripa kaãkyty kanhikiĩta
PORTUGUES	Cuida. Vai subir logo	Cuida. Vai subir logo
APURINÃ	`o outro maior falou` pykanhiki'ita. Ai o pequeno falo h'ã kanhiki'ita 'aty txaru pykanhiki'ita	
ANÁLISE	Sobe logo - h'a - sobe logo	
APURINÃ	athe makanhiki'itapu	Miriti itixiny yw'akatixitinyry
PORTUGUES	So outro disse pode subir	Vamos subir
APURINÃ	as'akire athe wai a sakire awatiny	
PORTUGUES	Terra do Caititu. Comunidade So José vamos falar	Na nossa lingua, aqui nós
APURINÃ	pup'ekari pykarawathe	paumari s'akyri awatiny

PORTUGUES	Nós somos Apurin'a	se paumari falar	
APURINÃ	se jarauara s'akire awara s'akiry ywara pupekary já		axikarawata
	axipuãty		
PORTUGUES	Se jaraurara falar a sua língua já é indígena		
APURINÃ	akamary itixikiripirana	axikary 'né"	ynutapa
PORTUGUES	vamos cantar	Vamos fazer a nossa festa da terra	cantar nossa música
APURINÃ		yware ynutapa nekury ikãu a ynutapa	awa
	agaú awa ynutapa		
PORTUGUES	Sagaú (pequeno)		O agaú desse tipo do talo
APURINÃ	mitatywakary ywara ynuta patxawa		
PORTUGUES	Stem agaú e tem ynutapa		desse graúdo. é esse que é desse tipo
APURINÃ	ary iua pytykara iua kara iua		arakai pithe
	arekai pithe kanu	kuna arekanuta	
PORTUGUES	é esse mesmo		ta bom Tá
	bom		

APURINÃ	kariri pykumyryty	aã, ary ~itupytykary itury pykumyryte
PORTUGUESE	Eu não estou bem	tua roça tem batata? tem muita batata
APURINÃ	aã arakapytykary naãtiny nykumyryty	kuna kariri nykumyryty
PORTUGUES	stá muito boa a roça dele. tem muita batata	Não tem batata não
APURINÃ	nysaku pawinhiã	nyykynyru nysaku pawinhiã
PORTUGUES	eu vou na tua casa	minha prima, eu vou na tua casa
APURINÃ	nuta atxa pir~ika atheãna apupe kanuta kanawa	No Tumiã naware kasara
PORTUGUES	um ano já chegou	No tumiã, eu vivia nua
APURINÃ	kuna kamankanu wai taka	nypumakytaka aware wai iĩtxiketary
PORTUGUES	Eu não tinha roupa	eu tinha só tanguinha
APURINÃ	~itupaka iua kumyry nykamã	kumyry nasuka
PORTUGUES	Seu amarrava a tanguinha	aí eu me sentava e ia fazer o beiju

APURINÃ	kumyry katary nykama	kumyry kapary nykamã
PORTUGUES	Seu ralava a mandioca	eu fazia o beiju fazia o grolado
APURINÃ	nymapytxukary kumyry iãã kiripe	ipuru~ipa 'que chama
PORTUGUES	machuquei a massa e tirei a água	
APURINÃ	aiputxiuamatary - 'que chama' - é a mandioca ralada axymyna nysa waky	katary
PORTUGUES	mandioca ralada	beiju vou cortar lenha
APURINÃ	kutarĩa takary nuta xapukaka purykyta itxare xaãmyna pukyã	kytaka taka
PORTUGUES	coloquei no panela, enchi e fui carregar	
APURINÃ	nykipããtaku	arukatekita nypumaky taka txary aãty
PORTUGUES	derramava e colocava no fogo	ia tomar banho
APURINÃ	akitakapeka	mamãe. hã. nynuru
PORTUGUES	lavava a tanguinha e fui colocar outra Mamãe. Hã. Mamãe	já derramamos
APURINÃ	ãma xirĩgatawata	aparĩga awatinhia atha iua txary pupẽgary parĩga iua tuku txary

PORTUGUES	vamos cortar seringa		
APURINÃ	atha pup~egary sãkyri iua tuku txary		
PORTUGUES	Sassim que os índios trabalham. Eles trabalham assim.		A fala de nós, indígenas é assim
APURINÃ	atha par~iga axir~igatawata	iaty atuka	xir~iga amaxiakary
PORTUGUES	Nosso trabalho é cortar seringa	Nós derrubamos sova	
APURINÃ	kitxity aãpa	tsapyryky aãpa	ykynypuku atha apary atxipukure
PORTUGUES	Nós riscamos a madeira açai	buscamos patauá	buscamos
APURINÃ	txipukury aãpa	amãtyry	
PORTUGUES	Nós buscamos todos os tipos de fruta que comemos frutas		buscamos frutas
APURINÃ	akãnhi, awĩty, tata, kaiputa	ikyntyka atha apa	tal de awĩty,
PORTUGUES	piquiá, uxi, umari, kaiputa	tudo isso nós buscamos	

APURINÃ	kaiputa	athe kamakyty, atha nykyty	
PORTUGUES	Stal de uxi, tal de umari que comemos	kaiputa	É o que nós fazemos e o
APURINÃ	iuã enekaruã nuta enekaruranu nuta	iuã awakaruranu nuta	iuã nhipukuriã
PORTUGUES	Foi assim que eu cresci		Eu moro lá
APURINÃ	kamakuriã enekaruranu nuta		
PORTUGUES	Com esse tipo de comida é que eu cresci		fazendo isso, eu cresci
APURINÃ	ikaipukuryty nawinhiã	Tumiã inhakury nawinhiã	
PORTUGUES	lá onde eu morava, um lugar chamado tumiã		
APURINÃ	kuna kamãka aware nypumaky taky awary		ĩthupa nymaka
PORTUGUES	Eu não tinha roupa. Só a tanguinha		eu dormia no mato
APURINÃ	tuk~itxi atukupe nhitxa erekary	~ithupa nany nawary	kuna
PORTUGUES	eu vivia como o mapinguari não é bom	eu ficava mais na mata	
APURINÃ	kuna kamãkai ywa saaky	ikipa ~iparã patape~eny pypyry	

PORTUGUES	tu não tinha roupa naquela época		
APURINÃ	ikai pymaky nhiã	~ithupa pymakynhiã	
PORTUGUES	você ia embora debaixo de chuva mata que você dormia	lá onde você dormia	Na
APURINÃ	iuã enekaru ynekaruranu nuta nykiu many peka watxa	watxa uai awatary	
PORTUGUES	foi assim que eu me criei	agora, aqui tem	
APURINÃ	nykiu manhinhi watxa nawary	nuta 'já tem' nawapuku ikirã watxa	
PORTUGUES	Agora já to velha	Agora eu já sendo velha	
APURINÃ	iuã araku nuta ypynapanhi watxa	anysaku ikirã	
PORTUGUES	S agora, eu já tenho casa e é alí que eu moro	agora, eu vou morrer lá	
APURINÃ	nãpaysa nysa ikirã	a ykai 'a rua' munhi nysaku	
PORTUGUES	Sah, eu vou alí	tuvais onde? Eu vou alí	ah, vou lá pra rua

APURINÃ	'não', ykara 'sitatxi' munhi nysaku ixitikiripirana		ixitikiripirany	kyynyry
PORTUGUES	Eu vou lá pra cidade		(assunto sobre a terra)	
APURINÃ	ukamary ixitikiripirana nykama	a pykamary	kyynyry	ãã nykamary
PORTUGUES	festa do chão (da terra)	ela fez		ah, tu vai fazer festa
APURINÃ	ãmamakamary	pykamary	kyynyry	'titia' ary nykamary
PORTUGUES	sim, eu fou fazer festa do chão		Então, vamos fazer	
APURINÃ	kumyry, putxuamatary, kapary, kumyry ipa			ipu 'porque é massa'
PORTUGUES	Vai fazer festa, tia? Sim eu vou fazer.			beiju, tapioca
APURINÃ	ita	iarĩã	nuta sãkyre	amasãkyrawata
PORTUGUES	tapioca	vinho		vamos conversar a minha fala
APURINÃ	nutẽneruakuru ne~emakyrakuru namããtiny			
PORTUGUES	minhas noras (ou minhas sobrinhas)), minhas tias, meus filhos (ou minhas filhas)			

APURINÃ	amatukupa atxa. amasãkyrawata, amaxikarawata. Ateeneka		
PORTUGUES	O que vamos fazer? Vamos conversar, vamos cantar. Tudo bem		
APURINÃ	erapanhiku nuta ia	ia naakury ia	'sim', maiunyty
	anaakuryraku nutaraku apuka		
PORTUGUES	lá se vai eu		
APURINÃ	atha pynaikariku erapanhiku nuta kaneenamary		
PORTUGUES	sim. mayunyty vai chegar e os filhos do mayunyty		
APURINÃ	waikaranu nuta pikanh~ikuata		
PORTUGUES	Sentão, pode chegar. Lá se vai eu que sou valente		eu estou aqui, pode subir
APURINÃ	ary waikaranu atha wary. Ary iuãhi Mayunyty anaakury nuta		
PORTUGUES	Sim, nós moramos aqui. Eu sou um dos filhos do finado Maiunyty		
APURINÃ	atha watxa ynary pauapukuryty. Ateeneka pynaika		
PORTUGUES	Agora nós viemos aqui onde você mora. Sim, pode chegar		

APURINÃ	Ary waikaraku nysyryna pir~igata	
PORTUGUES	Sim, aqui mesmo que eu vou dançar	
APURINÃ	waikai nutine. Ary waikaranu. Waikai nuymatykyry. Ary waikaranu. Waikai niimakyruru. Ary, waikaranu	
PORTUGUES	Você está ai, meu sobrinho (meu genro). Sim, estou aqui. Você está aí meu tio (sogra). Sim, estou aqui. Você está aí minha tia (sogra). Sim, estou aqui.	
APURINÃ	ysytuakuru, ãtukuruakuru, kiumãtxiakury, amaxipuãta	
PORTUGUES	as mulheres dele, as meninas dele, os velhos dele, vamos cantar	
APURINÃ	itikary 'lá' sutuar~iã ypuku~i	iupit~igary kinhary iuããkara awapanhiku
PORTUGUES	foi deixar lá no poção do igarapé	
APURINÃ	iuã araku kyãty itxawa pysykanu	ysyny nuymakyruru pamaãte
PORTUGUES	Enfiaram o buriti no chão e lá vai ficar	lá ele vai ser da água
APURINÃ	pykamã kyynyry kyynyriã nysykai	papakapa 'aí ele' apakapa
PORTUGUES	Minha tia, me dá a sua filha	Faz festa que na festa eu vou lhe dar

PORTUGUESrecebe. aí ele recebeu

Quadro 20: Relato Pessoal 03 – Colaborador Norá

Apurinã	Nuta kitxakapir~ika	siru~eny th~upa nawakasaaky		
Português	Eu, antigamente,	quando eu morava lá na região do Seruini,		
Apurinã	nerinhikata nynyrunhikata	ia apanakyny nynyrymany		
Português	commeu pai e a minha mãe	com os outros meus parentes		
Apurinã	nynua kata nawa	ia mithapeka	nynhinhiã	ia
	siru~eny th~upa			
Português	eu morava com eles	já grande	eu já grande já	
Apurinã	iua munhi aãpupe	iuã awa	atxape	ia
	mapakanãny atuku			
Português	na região do Seruini	fomos para lá	lá moramos	foi
	assim			
Apurinã	a~ipyry ia era watxa aawinhi th~upa			
Português	uns anos depois	viemos para esse lugar, onde hoje estamos morando		

Apurinã	Nova Fortaleza inhakury th~upa mitxi nuimatykyry ~ipe	a~ipe	atha	atha
Português	na região chamada Nova Fortaleza	viemos	nós	
Apurinã	ywa kamary tukury ykamaka tuku	ykamary awinhi	tukury	
Português	Primeiro meu sogro veio	ele fez roçado	ele fez a casa dele	
Apurinã	kanapyripe itxa siru~ene munhi	iuã im~eperu nynyrunhi		
Português	depois que ele fez o roçado.	ele voltou para o Seruini		
Apurinã	apanakyny itineakury	imiakury	ym~ype	
Português	ele trouxe a minha mãe dele ele trouxe	os outros sobrinhos	os filhos	
Apurinã	Nova Fortaleza munhi	Nuta kaikutape iua Syru~ene xity		
Português	para Nova Fortaleza	EU fiquei lá no Seruini	e	
Apurinã	kariuakata ny par~ikuatinhia	iaty nymakatkaka ikai		
Português	eu tava trabalhando com branco			

Apurinã	ia	mamur~iã th~upaxiti, mamur~iã kyytãxiti	iuã nuta	
Português	eu tirei sova (-arvore que dá leite - borracha)	lá	e	
Apurinã	par~ikawata	ia iaty nymakatzakinhi		
Português	lá na região do Mamuriá e na cabeceira (no final) do Mamuriá, lá eu trabalhei			
Apurinã	mithaã saaky nysypy	iuã	kamu~i puthuri kasaaky	
Português	eu tirei sova (leite tirado de uma árvore)		foi no inverno que eu fui pra lá	
Apurinã	nuta	~ipe nitxa Nova Fortaleza munhi	iuã iuaãpe nhitxa	
Português	quando começou o verão	eu	eu vim embora para Nova Fortaleza	
Apurinã	iuã nykaikuta	iuã atha par~ikawata	akamary	
Português	lá fiquei fizemos	eu continuei lá	lá nós trabalhamos	
Apurinã	akamary kimapury atukuinhakary	pir~uty aw~ite katxakinhi	ĩkapany	
Português	fizemos como se fosse umcaminho		para o avião descer	

Apurinã	nuta nitary	nymynapareakury kata iua nyymatykyry kata		
Português	eu e meu irmão	eu mais meus cunhados, ele, o meu sogro		
Apurinã	atha par~igawata katxakinhi ~ikapãny	atha kamary iua	pir~uty aw~ity	
Português	nós trabalhamos	nós fizemos e	para o avião descer	
Apurinã	ywa ywa saaky ia kariu sãkyryawakany ia	atha kata	uawapeka uwa	
Português	ele naquela época	com nós	ela já estava	
Apurinã	missionário inhakuru americano		nynua	apuka
Português	como diz o branco chegou	como o missionário americano		elas
Apurinã	atha sawaaky paia~ukary asãkyre	atha uerekinhi ~ikapane	ia	uwa
Português	no nosso meio	para nos ensinar	e	
Apurinã	uerekary apaka	kariua	sãkiry	
Português	ela aprendeu nossa língua língua	eela ensinou também	branco	

Apurinã	kariua sãkiry ai~ukatsupatini ~ikapane ~ueerekawa atha	ykynypuku
Português	ensinou nós a escrever a língua do branco	tudo
Apurinã	erekary ~ueerekawa atha	tsura sãkiry apaka ~ueerekawa atha
Português	ela ensinou o que é bom para nós	
Apurinã	mitxi kuna atha ymarutary	
Português	Ela ensinou nós a palavra de Deus	nós primeiro não saíamos
Apurinã	kuna ynyptyy tsura inha kariua kuna atha ymaruta	uwa ueerekawa
Português	Deus verdadeiro nós não sabíamos	ela nos ensinou
Apurinã	ykynypuku kitxakapir~ika tsura kamakyty usãpirata kutxi pup~ekary	
Português	tudo que Deus fez no passado ela ensinou. Porque o índio	
Apurinã	uerekinhiaru uimarutary	ypusatuku
Português	ensinou pra ela e ela sabe	depois

Apurinã	uwa akiritary unyrimany		
Português	Depois que terminamos de fazer aquela coisa como se fosse um caminho ela chamou o parente dela		
Apurinã	~ikura pir~utiã sikari	ywa sa txa ywã	ywa etary kymapuri
Português	esse que viaja no avião o caminho (a pista)	ele foi lá	ele foi olhar
Apurinã	erekape inhinhia pít~utiãpeka ynakata ywa	ipi~uty attuku ikanapyr~iã	uwa
Português	já estando pronto	dois dias depois ele voltou	
Apurinã	ywã katxaka itxa	ywa etary ipanhiãtawa atha	
Português	ele ja veio ja no avião nós	ele pousou lá	ele olhou tudo, aí mandou
Apurinã	aerekatiniri ~ikapane ikimapury ywa	ywa	ypusatuku sipe itxa
Português	para ajeitar a pista dele embora	ele	depois disso, ele foi
Apurinã	atha nuka par~ikawatape ikynypuku apusutaãka atuku		
Português	Sò nós trabalhamos e depois de tudo pronto		

Apurinã	ywa ywaãpe upaturikany uwa merikãnaakuru	ia wainhi munhi	
usinhĩ ~ikapane			
Português	os americanos, os missionários já saiam de lá		
Apurinã	ia ywa kariua	ywa saaaky itixi	itixityratakary
Português	para ela ir para a casa dela o dono do seringal	ele, o branco	naquele tempo
Apurinã	kariu umãnaawa athe	ywa umitik~ena aryтары nu~ematykyry	
Português	o branco não gostou de nós	ele quase expusou o meu sogro	
Apurinã	ipua xika	nuta ximaxy xika atxi~ity	maky xika
Português	por causa do lago causa da castanha	eu talvez por causa do peixe	por
Apurinã	inhinhia ywa	kariua akiritary nuimatykyry	wai Lábrea munhi
ina itxa			
Português	sendo assim, ele	o branco chamou o meu sogro	
Apurinã	wai nynua sãkirywata delegado inhakury	takary ywa cadeia	
ãky			
Português	veio para Lábrea	aqui eles conversaram com o tal de delegado	

Apurinã	ia hãty hora(ty) ikaikuta	cadeia ãky, ypusatuku	
Português	botou ele dentro da cadeia	ficou por uma hora	dentro da cadeia, depois
Apurinã	inapakatuku isikakary	ykanapyrykasaaky	
Português	depois que passou soltou	daí, quando voltou	
Apurinã	ywa hãtu hãtu americana akiritary a funai	a funai sa itxa ywã	
Português	uma americana chamou a funai	a funai foi lá	
Apurinã	inhinhia nuimatykyry sãpitary ymakynika kariua sãkiry	kariua	
umanatinhiwa atha			
Português	meu sogro falou um pouco na língua do branco		
Apurinã	inhinhia ywa	ywã a funai	mixirikary ywa itixi kariua
tixine			
Português	que o branco tem raiva de nós	sendo assim ele	daí, a funai
Apurinã	mixirikary	inhinhia atha kaikuta ywã	a funai
sikawa			
Português	tomou a área que era do branco	tomou	sendo assim nós ficamos lá

Apurinã	thama kuna atha nhakitinhí	nynua nhakytyra
Português	a funai nos deu	mesmo assim não é nosso é deles
Apurinã	watha nuimatykyry kuna itxa ika	ykiumānetaka kuna
Português	hoje, meu sogro não é mais nada	já é tronco velho
Apurinã	kuna ikiamakutay kary kaãkyty sãkyry kuna ymarutary kaãkyty	
Português	não tem mais a visão	
Apurinã	itxa	ykara mytxipanhika ypaĩkawata saaky
Português	não ouve mais o que a gente fala, não sabe mais a gente	é
Apurinã	ymysãkiry awatary a funai itixe imixikinhi ~ikapanhi	
Português	isso, enquanto ele trabalhava	
Apurinã	ywa ipusutakatuku	
Português	ele conversou com a funai sobre a área que ele tomou (~ikapanhi para saber) Depois que aprontou	
Apurinã	ia pamoari wakury pekanera watxa	nynua atha tixinera itxana nynua
paumari wakury		

Português	Já os Paumari, hoje		
Apurinã	kuna atha ymarutary	kuna atha	nerekakary
Português	os paumari dizem que a área agora é nossa		nós não sabemos
	nós não		
Apurinã	nynua hãtywãky	atha ywa atha aw~ite	inhinhiwa
Português	queremos	eles de outros nomes	eles dizem que são o nosso chefe
Apurinã	kutxi hãty wãka itxawa ywa	inhinhia kuna atha nerekakary	
Português	porque ele tem outro nome	por isso nós não queremos	
Apurinã	nynua umanataw atha itixi xica	itxa	atha awapuku
Português	eles tem raiva de nós por causa da área		é
	nossa morada		
Apurinã	ywa apakanãny ynua awape Nova Fortaleza		
Português	Daí, provavelmente só eles vão ficar na Nova Fortaleza		

Apurinã	ywã neputurykinhiã u~yny th~upa nawape kanãny pak~yny nynapa	ia	ipi ipi hãty
Português	Daí eu saí e fiquei na mata do Purus		
Apurinã	uyny th~upa	ypusuatuku terrinha munhi nysa ywã nawa watxa	
Português	5 anos passei	na mata do purus	
Apurinã	ywã nykamary nawinhi nykamary nytukary		
Português	Depois disso, eu fui para a Terrinha, daí eu tô lá hoje		
Apurinã	nykary nytakary	ykynypuku nytaka ywã	
Português	Daí eu fiz minha casa e fiz meu roçado	estou fazendo minhas	plantações
Apurinã	awa txipari, awa kawyry	kariu takary nytaka ywã ataka	
Português	De tudo eu plantei lá	tem banana, tem pupunha	
Apurinã	café inhakuru ~ipurã k~ypatyk~yã inhakuru ywã nytaka		
Português	plantei a planta dos brancos, lá nós pantamos		
Apurinã	awa ia	ith~upa keru cupuaçu inhakuru	
Português	plantei o tal de café, aquilo que chama-se água de bananeira brava eu plantei lá e tem		

Apurinã	ataka apaka	tsapyriki nytaka	kawakury nytaka	
Português	aquele tal de cupuaçu que é do mato		plantamos juntos	
Apurinã	ia kakyriki nytaka	karapyry nytaka	anãna	
	nyataka, mutu nytaka			
Português	planto açaí, planto abacaba	planto andiroba	planto ingá	
Apurinã	ykynysyrty nytaka ywã	kutxi atakary	karipe utxa	
Português	planto abacaxi, planto cará	de tudo eu planto lá	nossas	
	plantas já tem frutas			
Apurinã	watxa	nuta kuna paka nhitxa	ika nykiumanytaka	
Português	hoje	eu também já não estou	valendo mais nada	
Apurinã	kuna nyspusuta ikary nypar~ikawatine	kuna yt~eny usiary	ikanu	
Português	não estou mais podendo trabalhar			
Apurinã	namianary nawa namiatapika nuta	ikaratuku itxa		
Português	não estou mais enxergando bem	eu vivo magro (eu vivo doente)		

Apurinã napukinhi	ykai ykiuytããxity n~ypynhinhiã	ia ikira Nova Fortaleza
Português	é desse jeito que é	eu vim lá do alto rio
Apurinã	ywã nyputurikinhia nyamutary nawinhi wai	
Português	daí quando cheguei na Nova Fortaleza	
Apurinã	kariua tixine nyamuta nawinhi aiku neamuta	
Português	Daí, eu saí de lá e tenho necessidade da minha casa aqui	
Apurinã	ypusatuku nyamutary	
Português	na área do branco eu desejo uma cas, tenho necessidade de uma casa	
Apurinã	ipixinhi hãty hãtã nyamutary	ipixinhi itixi
Português	Depois de tudo, tenho necessidade um pedaço de área	de um pedaço, num canto
Apurinã axipitiry	yplusatuku nykamary hãty ikira ypukumiri nykamary hãty awapukutxi	

Apurinã	itxama			
Português	Depois de tudo, fiz uma moradia naquele munduru (monte - morro - ypukumiri), ua moradia pequena mesmo assim			
Apurinã	ywã kuna nytaka napary Terrinha ykynnyty nytaka ywã			
Português	Daí eu não posso abandonar a Terrinha, porque de tudo eu plantei lá			
Apurinã	ykaratuku itxa	nysãpirãna	kitxakapir~ika nawa kai	
Português	é desse jeito que é		a minha história	antigamente eu tava lá
Apurinã	watxa nysãpitary ykynypuku	nykamakty	ykaratuku itxa	
Português	hoje tô contando a todo mundo		o que eu fiz	é desse jeito

Relato pessoal – Colaborador Santos

Tópico: Como se tornou agente de saúde

11:12 – 11:19

Nuta awsamã nawa kasaky

Eu quando morava no Acimã

11:19 – 11:21

Nitary apary nynyru ywa

meu irmão foi buscar minha mãe

11:22 – 11:26

Ãty pukuty wawinhiã

Para ficar no outro lado

11:27 – 11:31

Ywereka wiritary akiitaru

Depois o tio dela chamou ela

11:32 – 11:36

Ywenhiã ywakata awinhi tikany

Para o Purus para morar com ele

11:34 – 11:41

Wiwmarawatinhiã ywa ãkitxitaru

Ela foi trabalhar e ele foi pagar

11:42 – 11:43

Wiwmary ãiki

O valor do trabalho dela

11:45 – 11:47

Ywã ywereka

Aí depois

11:46 – 11:49

Uwa ãkitatxa awsãma munhi

Ela foi subir para o acimã

11:50 – 11:52

Nuta waapinhi ãkapanhi

Para me buscar

11:54 – 11:58

Ywa munhi nuta ymarukarawata

Lá eu estudei

12:00 – 12:04

Kymarukare inhinhiã nuta sypyã naapukutupa

Depois voltei para a minha comunidade

12:05 – 12:07

Ywa nynyrimany mireẽ nuta

E lá meus parentes me escolheram

12:08 – 12:11

Nynawa pinhi nykaminhi tykany

É para eu fazer remédio pra eles (cuidar deles)

12:14 – 12:20

Ywã nuta muiãnaãtãna ipinhi nysykinhi tykany

Aí eu estou ajudando para dar remédio para ele

12:21 – 12:24

Ywatuku nekaryrãnu nuta

Eu sou assim

Tópico: Como era a sua infância

16:31 – 16:37

Mitxi athe wapukute awakasaake

Primeiro, quando ‘nós morava’ lá

Kuna mynekatima kuna naawate

Não tínhamos nada

16:39 – 16:44

Athe atukarawata xirĩka akamã xirĩka kariwa munhi

Nós cortava seringa para vender para o marreteiro (ribeirinho)

16:45 – 16:48

Asikinhi tykany athe aty aimamũtinhi ãkapanhi

Para comprar as coisas para nós

16:49 – 16:52

Aiamũtinhi tykany

Para nós comprar

16:53 – 16:58

Txeimara nynua misiritawate

Assim mesmo, eles enganavam nós

16:57 – 16:59

Misiritawate aiwamare ãikiã

No preço do nosso trabalho

17: - 17:03

Ywa putũky ywureka

Depois, e aí

17:04 – 17:05

Nuta ymarutary

Eu aprendi

17:6 – 17:08

Kariwa ywmare

O trabalho do cariua (não indio)

17:09 – 17:10

Kariwa ymatyry

O saber (profissão) do cariua(não indio)

17:10 – 17:12

Kariwa ymarukary

Sabedoria do cariua (não índio)

17:13 – 17:20

Ywã nuta wai ätypukutimu werekary aitixine eãka

Aí eu estou representando o nome da nossa comunidade em outro lugar

17:23 – 17:27

Nynawa imarute nyry ñikapanhi

Para eles saberem (conhecerem a nossa comunidade)

17:28 – 17:31

Apinhi sikamyna muianatawate

Para ajudar nós (que ajuda nós também)

17:32 – 17:37

Ätenyry

Outras nações (outra etnia)

(ãtekatxa – outra raça)

(marawakane – pessoas estranhas)

17:43 – 17:49

Cimi muianatawate ekenepuku anakakyte ywa muianatawatwe

O cimi, ele nos ajuda em tudo que nós precisa

Tópico:Kyynyry (Xingané)

18:36 – 18:44

Kyynyry mitxi kaãkity ukatsaãta

Primeiro a gente vai pescar

18:44 – 18:49

Aiata kamary kumyry

Caçar, fazer beiju

18:50 – 18:57

Ywereka akiritary ynyrymay

Depois vai convidar os parentes

18:58 – 19:01

aputeêkeêty nawa ãkapanhi

para se juntar

19:02 – 19:04

Ywã xinhitary txary kyynyry

Aí vai começar a festa

19:05 – 19:07

Ywã awa kaxupãareri

Aí tem o cantor

19:07 – 19:09

Xupã ãtakary ãkapanhi

Que vai cantar depois

19:10 – 19:16

Ywereka ykynypuku aputyêkeêtawa

Aí todo mundo estamos juntos

Ywereka senena itxa

Depois vamos dançar

(apiãkako – quando se encontram)

(Epi katxara – duas turmas/grupos)

(nynwa ytsuata – vão discutir/bater boca)

21:08 – 21:12

Kuna pithe kuna arekai pithe nutara areka

Tu não presta, eu que sou bom

21:13 – 21:16

Pithe ukapyry nynyrymany

Tu matou os meus parentes

Kuna arepuai pitha

Tu não presta

21:17 – 21:18

Nuta ukakatai pithe watxa

Eu vou te matar hoje

Pithe ukapyny nynyrymanēnhi nuta ukaiku pithe watxa

Tu matou meu parente. Eu vou te matar hoje

**ANEXO A:
CADERNO DE IMAGEM**

Figura 09: Coletando relato com dona Nair na casa do CIMI em Lábrea /2015



Figura 10: I Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Lábrea/ 2015



Figura 11: *Kyynyry* - I Oficina de Ensino da Língua Apurinã. – Lábrea/ 2015



Figura 12: I Oficina de Ensino da Língua Apurinã. – Lábrea/ 2015



Figura 13: Gracilene - II Oficina de Ensino da Língua Apurinã. – Tapauá/ 2015



Figura 14: II Segunda Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Tapauá/2015



Figura 15: Patricia do Nascimento Costa e Crianças Apurinã



Figura 16: Otávio Apurinã, Patricia do Nascimento Costa e Sidi Facundes - : I Segunda Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Lábrea/2015



Figura 17: Norá - I Segunda Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Labreá/2015



Figura 18: D. Laura e Sidi Facundes - I Segunda Oficina de Ensino da Língua Apurinã – Labreá/2015

