

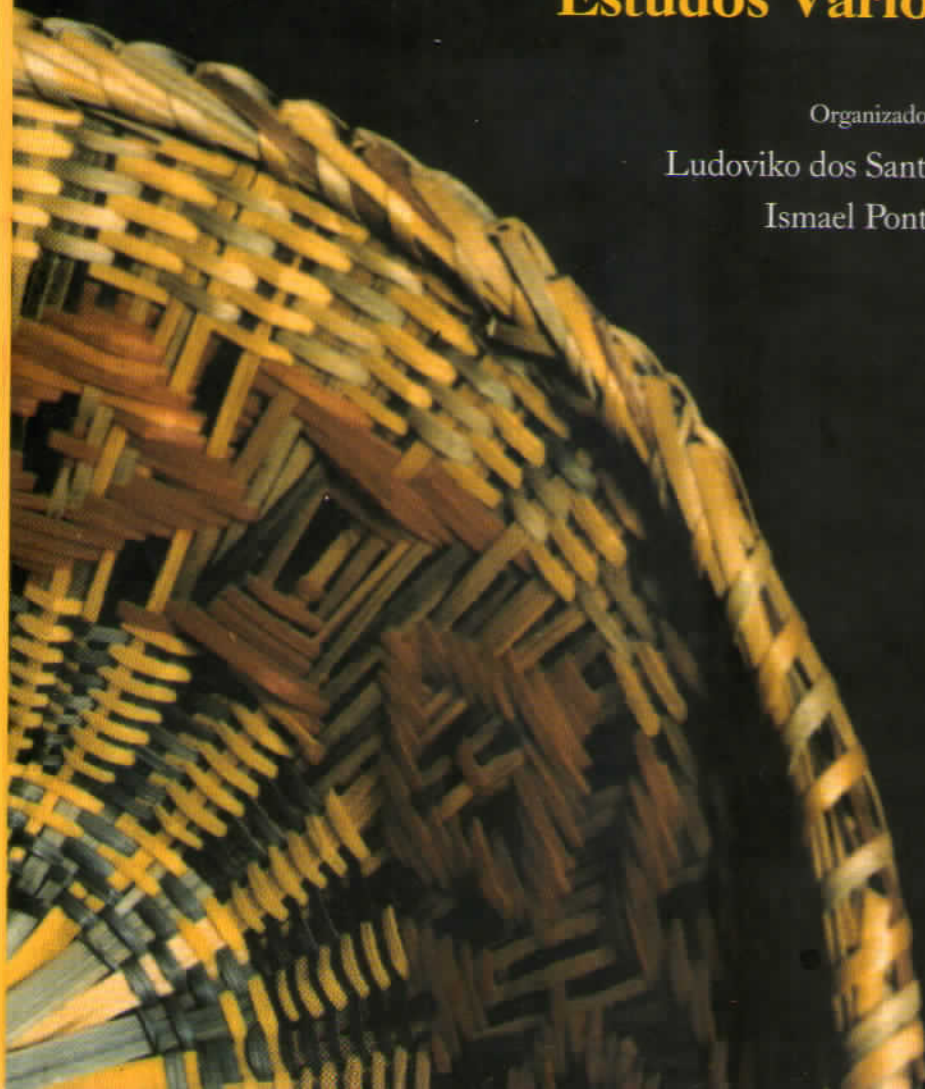
Línguas Jê

Estudos Vários

Organizadores

Ludoviko dos Santos

Ismael Pontes



Línguas Jê

estudos vários

ATU*alidade*
ACADÊMICA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

REITOR

Pedro A. Gordan

VICE-REITORA

Vera Lúcia Tieko Suguihiro

DIRETORA EDUEL

Vilma A. Gimenes da Cruz

editora • UEL



EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Campus Universitário

Caixa Postal 6001

Fone/Fax: (43) 371-4674

E-mail: eduel@uel.br

86051-990 Londrina - PR

Ludoviko dos Santos
Ismael Pontes
(organizadores)

Línguas Jê

estudos vários

editora • UEL

Filiada à ABEU



Londrina • 2002

Capa
Projeto Ilustração – UEL/CECA/Arte/Curso de Design
Coord.: *Cristiane Afonso de Almeida Zerbetto*
Vice-Coord.: *Rosane Fonseca de Freitas Martins*
Aluno: *Márcio Yuji Fukuji*

Editoração Eletrônica e Composição
Kely Moreira Cesário

Montagem e Acabamento
Antonio Moacir Ferreira
Rubens Vicente

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
Bibliotecária Responsável – *Ilza Almeida de Andrade* CRB 9/882

L755 Línguas Jê : estudos vários / Ludoviko dos Santos,
Ismael Pontes (organizadores). – Londrina : Ed.
UEL, 2002.
xii, 277 p. ; 21 cm

Vários autores.

ISBN 85-7216-347-6

1. Línguas indígenas. 2. Índios – línguas. I. Santos,
Ludoviko dos. II. Pontes, Ismael.

CDU 809/.8

ISBN 85-7216-347-6
Depósito Legal na Biblioteca Nacional

Impresso no Brasil / Printed in Brazil
2002

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	vii
PARA O ESTUDO HISTÓRICO-COMPARATIVO DAS LÍNGUAS JÊ	1
<i>Aryon Dall'Igna Rodrigues</i>	
O KRENAK (BOTOCUDO / BORUM) E AS LÍNGUAS JÊ	15
<i>Lucy Seki</i>	
CONSTRUÇÕES COM PREDICADOS COMPLEXOS EM PANARÁ (JÊ)	41
<i>Luciana Dourado</i>	
PREDICAÇÃO NOMINAL EM KARAJÁ	57
<i>Adriana M. S. Viana</i>	
BILINGÜISMO E DIFERENÇAS SOCIOCULTURAIS ...	77
<i>Ana Paula</i>	
ASPECTOS DA ERGATIVIDADE CINDIDA EM APÂNIEKRÁ (JÊ)	83
<i>Flávia de Castro Alves</i>	
ASPECTOS DA SITUAÇÃO SOCIOLINGÜÍSTICA DOS APINAYÉ DE RIACHINHO E BONITO	95
<i>Francisco Edrives Albuquerque</i>	

CLASSIFICAÇÃO SOCIAL DOS ANIMAIS EM KAINGÁNG	115
<i>Aryon Dall'Igna Rodrigues</i>	
ACENTO E RITMO EM PARKATÊJÊ: NOTAS PARA ELABORAÇÃO DE UM PROJETO	125
<i>Leopoldina Araújo</i>	
ELIMINAÇÃO DE SEGMENTOS FONOLÓGICOS NA LÍNGUA SUYÁ	131
<i>Lidoviko dos Santos</i>	
O MEDIATIVO EM KARAJÁ	147
<i>Marcus Maia</i>	
CONSIDERAÇÕES SOBRE NEOLOGISMOS EM KARAJÁ	175
<i>Maria Helena Sousa da Silva Fialbo</i>	
CONSTRUÇÕES INTERROGATIVAS EM XAVANTE ...	185
<i>Rosana C. de Oliveira</i>	
ANÁLISE FONOLÓGICA PRELIMINAR DO PYKOPYĚ	195
<i>Rosane Munhoz de Sá, Orientador: Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto</i>	
GÊNERO EM KAINGÁNG?	215
<i>Wílmar da Rocha D'Angelis</i>	
A CONSTRUÇÃO DO MAPA ARQUEOLÓGICO JÊ NO SUL DO BRASIL	243
<i>Francisco Silva Noelli</i>	

ASPECTOS DA SITUAÇÃO SOCIOLINGÜÍSTICA DOS APINAYÉ DE RIACHINHO E BONITO

Francisco Edrives Albuquerque
(UNITINS – Campus de Araguaína)

Introdução

Neste estudo, examinamos os aspectos da situação Sociolingüística dos Apinayé de Riachinho e Bonito. Nosso objetivo foi não só analisar a atitude desses indígenas em relação às duas línguas em contato, o Apinayé e português, bem como compreender “como,” “por que,” “onde,” “quando,” e com que propósito” esses povos usam a língua Apinayé ou o português nas relações intra e intergrupos, a facilidade lingüística, os usos e funções da linguagem escrita nas duas comunidades pesquisadas.

Para isso, apoiamo-nos nas teorias de aquisição de primeira e segunda línguas, partindo do pressuposto de que o uso da língua Apinayé e do português decorre de um processo sócio-interacional entre os falantes das comunidades Apinayé com os da sociedade majoritária. Segundo Hamel (1988), há nas comunidades indígenas uma forte pressão de ordem econômica, histórica, política, lingüística e cultural que leva os falantes de língua indígena a desenvolverem um domínio suficiente para a comunicação na língua da sociedade envolvente.

Dentro dessa perspectiva, podemos distinguir o bilingüismo individual do bilingüismo social, uma vez que esses níveis estão, de certo modo, interligados. Portanto, vale ressaltar que o contato entre línguas e culturas diferentes não é o suficiente para que uma

comunidade indígena se torne bilíngüe ou multilíngüe. Segundo Hamel (1988), há nas comunidades indígenas uma forte pressão de ordem econômica, histórica, política, lingüística e cultural que leva os falantes de língua indígena a desenvolverem um domínio suficiente para a comunicação na língua da sociedade majoritária. O importante são as atitudes que os indígenas têm em relação às suas línguas e aos membros das comunidades minoritárias, como também as políticas lingüísticas que serão adotadas pelas comunidades como um todo. Algumas comunidades reagem positivamente ao multilingüismo, ao passo que outras, por razões extralingüísticas, reagem negativamente.

De modo geral, como todas as sociedades indígenas dispõem de seus próprios processos de socialização e de formação das pessoas, mobilizando agentes para fins educacionais, as escolas das comunidades Apinayé, nos últimos anos, vêm adotando o modelo pluralista de educação escolar indígena, com suas concepções próprias sobre o que deve ser ensinado. Desse modo, a escola não é vista apenas como único lugar de aprendizado, uma vez que a comunidade possui uma sabedoria própria para ser comunicada e transmitida a seus membros, ou seja, os valores e mecanismos da educação tradicional dos povos indígenas. Essas formas de educação vêm contribuindo na formação de práticas educacionais que atendem aos anseios, interesses e necessidades dos povos Apinayé, viabilizando uma educação escolar específica, diferenciada, bilíngüe e intercultural que não só reconhece e valoriza as culturas e línguas indígenas mas principalmente, “visa a afirmação da identidade e autonomia dos povos Apinayé, o seu desenvolvimento enquanto nação e sua real dimensão sociohistórica e política, como partes constituintes de um país plurilíngüe e multiétnico” (BRAGGIO, 1997, p. 33).

A situação de contato dos Apinayé

A existência dos índios Apinayé no extremo norte do Tocantins é conhecida desde o século XVIII, quando os rios Araguaia e Tocantins começaram a ser navegados pelos jesuítas e bandeirantes. Esses indígenas eram considerados como os mais poderosos da região, possuíam aldeias bastante numerosas, praticavam a agricultura e produziam seus próprios artefatos como, por exemplo, as canoas.

De acordo com Nimuendaju (1983, p. 4), a partir de 1797, o governo do Pará fundou às margens do Tocantins alguns postos militares como Alcobaça, Arapary e São João das Duas Barras, este localizado na boca do Araguaia. A finalidade destes postos era evitar o extravio do ouro, a fuga dos escravos de Camutá para Goiás, bem como conter as permanentes agressões dos Karajá e Apinayé aos fazendeiros da região. Portanto, a fundação destes postos marcou o contato permanente dos Apinayé com a sociedade nacional.

Segundo o autor (1983, p.36), apesar de manter um contato prolongado com a sociedade brasileira, os Apinayé se distinguem dos regionais por alguns traços que tendem a desaparecer. No caso masculino são os cabelos (maiores que os usados no sertão), os furos dos lóbulos das orelhas (somente encontrados nos homens mais velhos da comunidade) e, no caso das mulheres, a vestimenta que deixa o busto nu, exceto quando vão a Tocantinópolis.

Atual situação Apinayé

Os índios Apinayé começaram a ser integrados à história do Brasil com a ocupação do sertão nordestino e com a intensificação da navegação do rio Tocantins. A ocupação do sertão do Maranhão, da Bahia e do Piauí é consequência da criação extensiva de gado que, no Período Colonial, servia para alimentar

as populações dos engenhos litorâneos. Esse gado, porém, avançou pelos sertões até chegar ao sertão goiano, atual Tocantins, na região onde se achavam os índios. A frente pastoril é, como salienta Melatti (1993, p. 185), caracterizada pela criação de gado que avança pelos territórios indígenas, a fim de tomar suas terras para usá-las na expansão do rebanho.

Atualmente, as terras indígenas Apinayé sofrem a interferência direta de três rodovias: TO 126 que liga os municípios de Tocantinópolis e Maurilândia, seccionando toda a reserva no sentido norte-sul, a TO 134, trecho Angico entroncamento BR 230 e a Transamazônica, onde ao longo de seu eixo, estão localizadas três aldeias: São José, Patizal e Cocalinho. Já ao longo da BR 126, estão localizadas as outras quatro aldeias: Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica.

Os Apinayé vivem em aldeias situadas no extremo norte do Estado do Tocantins. Localizam-se na região compreendida pela confluência dos rios Tocantins e Araguaia, atualmente conhecida como "Bico do Papagaio". As aldeias têm a vantagem de estar situadas em terrenos parcialmente elevados e perto dos ribeirões perenes que deságuam nos rios Araguaia e Tocantins. Deste modo, segundo Da Matta (1976, p. 48), os Apinayé, como os Jé do Norte, preferem localizar suas aldeias no campo, utilizando as matas para a pesca, a caça e a agricultura.

Embora os dados demográficos atuais indiquem que a população Apinayé esteja aumentando, a história da tribo revela, com clareza, uma tendência no sentido de sua redução. Para Da Matta (1976, p.47): "o termo redução não se refere somente ao decréscimo populacional, mas também ao número das aldeias e à própria diversidade cultural que no passado existia entre os índios e não-índios. Talvez o fato mais importante na história da tribo tenha sido a sua aproximação dos núcleos urbanos regionais. As aldeias estão situadas cerca de 30 quilômetros de Tocantinópolis. A facilidade de comunicação favorece os contatos entre os índios e os regionais e coloca os índios como produtores regionais de babaçu."

A trajetória Apinayé dentro da sociedade brasileira seria, segundo Da Matta (1976), marcada por um atrelamento maior em termos políticos e econômicos, mas simultaneamente por uma maior autonomia em domínios tais como a arte e a religião, áreas privilegiadas para a manifestação do "poder dos fracos". E já ocorrem sintomas deste trajeto, na medida em que esses índios passam a ter mais influência junto às doenças da região (curando) e produzindo artesanatos para serem consumidos nos grandes centros da sociedade brasileira.

Situação escolar Apinayé

A situação escolar indígena Apinayé, ao longo dos anos de contato com a sociedade brasileira, vinha acontecendo de modo contrário aos anseios e interesses da comunidade. Esses indígenas têm vivido um processo de perda étnica, com seus valores culturais subjugados pela sociedade majoritária. Fatos como esses são apontados por Braggio (1989, p.155) apoiada em Coelho dos Santos (1975), quando aponta problemas com a educação escolar indígena (com algumas exceções) até por volta do fim dos anos 80: "Um dos mais contundentes problemas com relação à educação indígena é o de que o processo educacional utilizado nas comunidades indígenas é um dos principais veículos de dominação da sociedade majoritária, já que está sujeito a um sistema educacional concebido e inspirado por aquela sociedade, portanto, carregado de seus valores ideológicos."

Desta forma, a escola ao invés de promover a autonomia desejada, vem gerando conflitos, fazendo com que muitas crianças desistam da escola. Isto contribuiu de modo significativo para que algumas séries deixassem de existir. Atualmente, apenas a aldeia São José possui 4ª série. No seu total, estes povos são atendidos por 7 escolas. A população atendida é de 350 alunos. Há um total de 21 professores, sendo 12 indígenas e 9 não-indígenas.

De acordo com o relatório do Departamento de Educação – FUNAI, Administração Regional (ADR) de Araguaína, as escolas indígenas Apinayé antigamente adotavam um programa de educação escolar desenvolvido pelos professores indígenas que abrangia as seguintes disciplinas: Pré-Leitura e Pré-Escrita (alfabetização), Matemática, Estudos Sociais, Língua Apinayé, Língua Portuguesa e Atividades Diversificadas (desenho e pintura). Já o conteúdo programático referente à língua portuguesa escrita, de 1ª à 4ª série, era de responsabilidade dos professores da FUNAI e dos missionários. Segundo o relatório, esse programa era o mesmo adotado pelo SII, desde a implantação da educação Bicultural nas comunidades Apinayé.

Desde a implantação do Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins em 1991, as escolas das aldeias Apinayé vêm adotando, num processo histórico gradual, o modelo pluralista de educação indígena, segundo o qual alunos e professores indígenas são qualificados para passar para a forma escrita, i.e., sistematizar sua geografia, ciências e história etc. Conforme afirmamos anteriormente, segundo Braggio (1997, p. 43-47), este modelo de educação indígena "não só reconhece e valoriza as culturas e línguas indígenas, mas, e, principalmente, visa à autonomia dos povos indígenas, o seu estabelecimento enquanto nações, e sua real dimensão sócio-histórica e política, como partes constituintes de um país plurilíngüe e multiétnico. Longe de se constituir num modelo que encare a autonomia como dada, alienada, considera os próprios indígenas como agentes essenciais desse processo, através de sua práxis, da sua reflexão crítica sobre a realidade e de sua atuação sobre ela."

Aos processos educativos próprios das sociedades indígenas veio somar-se a experiência escolar, com as diversas formas e modalidades que assumiu ao longo da história do contato entre os índios e a sociedade majoritária. De acordo com o RCNEI (1998), a escola tem sido assumida gradualmente pelos índios em

seu movimento pela autodeterminação. É um dos lugares onde a relação entre os conhecimentos próprios e os conhecimentos das demais culturas deve se articular, constituindo, assim, uma possibilidade de informação e divulgação para a sociedade nacional de saberes e valores importantes até então desconhecidos desta. Portanto, a participação da comunidade no processo pedagógico da escola, fundamentalmente na definição dos objetivos, dos conteúdos curriculares e no exercício das práticas metodológicas, assume papel necessário para a efetividade de uma educação específica e diferenciada.

A situação escolar Apinayé é mais ou menos caótica. Algumas escolas indígenas são da FUNAI, outras estaduais e municipais. Para Teixeira (1997, p. 140-141), a escola indígena não é e nem poderia ser um espaço homogêneo onde se reproduz a cultura da classe dominante. Ela é um lugar permanente de conflito lingüístico e intercultural. A escola indígena não ignora, nem pode ignorar o caráter histórico das relações de dominação entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas.

O modelo pluralista-intercultural acha-se ligado ao paradigma dialógico. Contudo, nem sempre este paradigma é respeitado em todas as suas nuances. O que se pode observar muitas vezes, é uma mistura de paradigmas, a qual é detectada na prática pedagógica. Talvez isso ocorra por falta de conhecimento maior, exatamente, na prática, do que se entende por linguagem e aquisição do conhecimento num paradigma ainda em construção. Portanto, a abordagem sociopsicolingüística dialógica adotada no Projeto de Educação Indígena para o Tocantins tem suas bases fundamentadas na lingüística em suas várias áreas: fonética/fonologia, morfossintaxe, sociolingüística, psicolingüística, lingüística textual, filosofia da linguagem e na psicologia cognitiva.

Dentro dessa abordagem, segundo Braggio (1992, 1995), a linguagem é vista não de forma fragmentável, onde a enunciação é tomada não só do ponto de vista de seu conteúdo e de sua

forma, mas igualmente de seus elementos não-verbais na situação imediata e através dela num contexto social mais amplo. Assim, a língua indígena, por não ser ensinada de forma controlada, aparece na sua forma escrita geralmente no estilo mais formal de fala do grupo. Desta forma, as variações dialetais e os diferentes estilos afloram. São essas variações e estilos que estão dando margem a que a língua indígena escrita emergja e, historicamente, possa afirmar-se, não como algo dado mas como autoria dos próprios indígenas.

Desta forma, para assegurar a necessária autonomia pedagógica, o Estado do Tocantins está tentando uma experiência inédita no país. Criou um sistema próprio de educação escolar indígena no qual, segundo Teixeira (1997, p.142), a legislação é fruto de uma lei aprovada pela Assembléia Legislativa e que garante aos índios a prerrogativa de serem os professores em suas aldeias, além de garantir isonomia salarial. Mas, na verdade, hoje, esta lei não está sendo respeitada.

Sociedade Apinayé – contatos

Os primeiros contatos dos Apinayé com a sociedade majoritária aconteceram no final do século XVIII, quando o rio Tocantins começou a ser navegado em todo seu percurso pelos bandeirantes paulistas que capturavam escravos nesse rio.

Segundo Nimuendaju (1983, p. 1), os Apinayé foram encontrados pela sociedade dita "civilizada", primeiro pelos jesuítas e mais tarde pelos bandeirantes e pelos escravos fugitivos das minas de Goiás, os quais se estabeleceram nas margens do Araguaia e Tocantins.

Havia grande interesse em escravizar os indígenas para auxiliarem os viajantes na passagem das cachoeiras do rio Tocantins, uma vez que só eles conheciam o rio e constituíam a única mão-de-obra da região. O final do século XVIII, para Nimuendaju (1983, p. 4), marca a fase de contato permanente entre os Apinayé

e agentes da sociedade nacional. Portanto, o ano de 1797 é a data da fundação do Posto Militar de São João das Duas Barras (hoje São João do Araguaia) e provavelmente quando pressões sobre o território indígena fizeram com que os Apinayé reagissem violentamente à expansão da sociedade regional. Foi quando tiveram suas plantações destruídas e, após o seu revide, tiveram suas aldeias bombardeadas com peças de artilharia.

De modo geral, como vem acontecendo, ao longo dos anos, com as comunidades indígenas no Brasil, os Apinayé enfrentaram vários tipos de problemas, como a invasão de suas terras, seja por fazendeiros, posseiros ou pelos meeiros (aqueles que usam as terras indígenas para plantar de metade). Segundo a Administração Regional da FUNAI de Araguaína, atualmente, a alternativa encontrada pelos Apinayé tem sido a de se aliarem à FUNAI, criando os postos de vigilância do Pontal e Veredão, como estratégia nas divisas da reserva, para evitar novas invasões por parte dos fazendeiros da região.

Grupos sociais Apinayé

Os Apinayé contrastam a forma de suas aldeias com a das cidades do interior que, para eles, têm seu efeito urbano baseado em linhas de casas que crescem paralelamente a uma estrada ou a um rio, como é, sem dúvida, o caso de Tocantinópolis e dos povoados próximos às aldeias. Para Da Matta (1976, p. 67), "os Apinayé comentam que, enquanto as aldeias dos índios têm problemas para aumentar ou diminuir, as cidades dos não-índigenas crescem facilmente, pois trata-se apenas de colocar no final das linhas mais uma casa. Suas possibilidades de extensão são, portanto, infinitas aos olhos dos Apinayé. A forma urbana brasileira é considerada aberta, em oposição ao padrão Apinayé que é considerado fechado.

Segundo Da Matta (1976, p. 68), "falar em sociedade Apinayé, implica para esses indígenas tornar a aldeia como ponto de referência e, posteriormente, fazer oposições entre grupos sociais e categorias utilizando um eixo diametral ou eixo concêntrico. Para o autor (idem), a ordem social é, pois, obtida pelas oposições, e o dinamismo do sistema é dado pela passagem de uma a outra dimensão antitética."

Desse modo, falar sobre grupo social Apinayé, é de certa forma, estabelecer essas divisões e revelar o significado das passagens de um a outro domínio do sistema. Assim, segundo Da Matta (1976), "um desses domínios é o da periferia da aldeia, apresentado pelas casas e grupos domésticos. O outro é o da praça, centro ou pátio central, representado pelos dois pares de metades cerimoniais, Kolti e Kolre."

Grupo familiar Apinayé

Para os Apinayé, os dois grupos melhor definidos na vida cotidiana são a família nuclear (composta por maridos, mulher e filhos) e a família extensa uxorilocal (composta por um casal, os maridos e os filhos de suas filhas). Não há casas sem que haja pelo menos uma família nuclear, embora haja casas sem famílias extensas. Como consequência disto, segundo Da Matta (1976, p. 68), homens e mulheres solteiros não têm o direito de construir casas para si próprios, bem como não existe nenhuma residência erigida no centro da aldeia, destinada a servir de residência permanente para homens e rapazes solteiros. Os rapazes a serem iniciados apenas residem na mata, por algum tempo com sua classe de idade durante certo período, na época das iniciações.

Tanto em Riachinho quanto em Bonito existem mais casas ocupadas por famílias extensas do que por famílias nucleares. Para Da Matta (1976, p. 69), a base da composição da família extensa é

a residência uxorilocal para os homens, que assim deixam seus lugares em seus grupos natais para os maridos de suas irmãs. Deste modo, enquanto a família nuclear é um grupo onde pai, mãe e filhos se ligam uns aos outros de modo simétrico e complementar, na família extensa o lado feminino é básico, pois é em volta dos laços mãe/filha que o grupo é formado.

Os Apinayé não possuem nenhum conceito específico para os dois grupos mencionados acima. Eles não falam em famílias extensas como grupos de parentesco em potencial, nem falam em famílias nucleares como unidades relevantes desses grupos. Cada casa "ikré" ou "nhõr-kwán" (morada, residência) possui uma família nuclear ou extensa, sendo segundo Da Matta (1976, p. 74), concebida teórica ou formalmente como uma unidade social, política e potencialmente independente.

Por conseguinte, a casa, como a aldeia, fica motivada em termos de um lado cotidiano e privado, que é o lado de trás, e de um lado cerimonial e público, dos caminhos (ngó prú) que levam ao pátio. Portanto, os Apinayé, de modo coerente com essas divisões, chamam a parte da casa que sai para o pátio de "ikré kapême" (frente da casa) e "ikré katúd-lé" (parte dos fundos).

Deste modo, de acordo com Da Matta (1976, p. 75), nos rituais, é a parte da frente da casa que é tomada como referência. Já a parte de trás é utilizada para as trocas diárias de comida e é lá que os Apinayé realizam seus trabalhos, como por exemplo, pilar arroz, descascar mandioca e extrair óleo do coco babaçu. A parte da frente da casa pertence à aldeia e está ligada diretamente ao pátio central. Para o autor (1976, p. 76), desta forma, enquanto a parte dos fundos da casa está situada numa área marginal, nas fronteiras da sociedade Apinayé, a parte da frente está totalmente imersa no sistema social.

O sistema social Apinayé é dividido em dois campos complementares: o campo das relações domésticas, relacionadas em termos de substâncias comuns que unem os seus familiares; e

o campo das relações sociais ou cerimoniais, relacionadas em termos de obrigações rituais e políticas. Segundo Da Matta (1976, p. 95), esses dois campos se cortam na vida cotidiana, mas a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social Apinayé.

O dualismo Apinayé: metades Koiti e Kolre

Todos os índios Apinayé de ambos os sexos pertencem a uma dessas metades que lhes são transmitidas com os nomes. Muitas vezes, em virtude do recebimento de dois grupos de nomes, um índio pode pertencer às duas metades ao mesmo tempo. Para Da Matta (1976, p. 100), isso não acarreta nenhum problema de divisão de lealdade ou personalidade. Pelo contrário, eles tomam essa possibilidade de escolha como uma vantagem e desde que o indígena duplamente filiado escolha o seu grupo durante um ato cerimonial, ele tem todas as prerrogativas do grupo escolhido. Como esses grupos só entram em plena atividade durante as festas, a dupla escolha não constitui um problema e a definição da filiação fica relegada a uma decisão contextual.

De acordo com Nimuendaju (1983, p. 18), esses grupos são chamados de metades, porque esta é a ideologia utilizada pelos índios para conceitualizar essas divisões. Os Apinayé, como todos os outros Jê, concebem o universo como uma totalidade fechada, onde todos os seus elementos são ordenados dois a dois, uns em oposição aos outros.

De fato, para os Apinayé, o Sol e a Lua são as duas entidades masculinas que criaram o universo e a humanidade, quando resolveram descer para a terra que estava imersa no caos. Entretanto, os Apinayé sempre se referem ao Sol como o principal elemento. Foi ele quem teve a iniciativa de vir para a terra e é ele quem, geralmente, tem a primazia nas ações do mito que relata a criação do universo segundo esses indígenas.

Segundo Da Matta (1976, p. 102), quando se toma o mesmo mito de um ponto de vista mais geral, verifica-se que é inconcebível a existência do Sol sem a existência da Lua, do mesmo modo que na sociedade Apinayé é (1976, p. 74), concebida teórica ou formalmente como uma unidade social, política e potencialmente independente.

Por conseguinte, a casa, como a aldeia, fica motivada em termos de um lado cotidiano e privado, que é o lado de trás, e de um lado cerimonial e público, dos caminhos (ngó prú) que levam ao pátio. Portanto, os Apinayé, de modo coerente com essas divisões, chamam a parte da casa que sai para o pátio de "ikré kapême" (frente da casa) e "ikré katúd-lé" (parte dos fundos).

Deste modo, de acordo com Da Matta (1976, p. 75), nos rituais, é a parte da frente da casa que é tomada como referência. Já a parte de trás é utilizada para as trocas diárias de comida e é lá que os Apinayé realizam seus trabalhos, como por exemplo, pilar arroz, descascar mandioca e extrair óleo do coco babaçu. A parte da frente da casa pertence à aldeia e está ligada diretamente ao pátio central. Para o autor (1976, p. 76), desta forma, enquanto a parte dos fundos da casa está situada numa área marginal, nas fronteiras da sociedade Apinayé, a parte da frente está totalmente imersa no sistema social.

O sistema social Apinayé é dividido em dois campos complementares: o campo das relações domésticas, relacionadas em termos de substâncias comuns que unem os seus familiares; e o campo das relações sociais ou cerimoniais, relacionadas em termos de obrigações rituais e políticas. Segundo Da Matta (1976, p. 95), esses dois campos se cortam na vida cotidiana, mas a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social Apinayé.

Segundo Da Matta (1976, p. 102), quando se toma o mesmo mito de um ponto de vista mais geral, verifica-se que é inconcebível a existência do Sol sem a existência da Lua, do mesmo modo que na sociedade Apinayé é (1976, p. 74), concebida teórica ou formalmente como uma unidade social, política e potencialmente independente.

Por conseguinte, a casa, como a aldeia, fica motivada em termos de um lado cotidiano e privado, que é o lado de trás, e de um lado cerimonial e público, dos caminhos (ngó prú) que levam ao pátio. Portanto, os Apinayé, de modo coerente com essas divisões, chamam a parte da casa que sai para o pátio de "ikré kapême" (frente da casa) e "ikré katúd-lé" (parte dos fundos).

Deste modo, de acordo com Da Matta (1976, p. 75), nos rituais, é a parte da frente da casa que é tomada como referência. Já a parte de trás é utilizada para as trocas diárias de comida e é lá que os Apinayé realizam seus trabalhos, como por exemplo, pilar arroz, descascar mandioca e extrair óleo do coco babaçu. A parte da frente da casa pertence à aldeia e está ligada diretamente ao pátio central. Para o autor (1976, p. 76), desta forma, enquanto a parte dos fundos da casa está situada numa área marginal, nas fronteiras da sociedade Apinayé, a parte da frente está totalmente imersa no sistema social.

O sistema social Apinayé é dividido em dois campos complementares: o campo das relações domésticas, relacionadas em termos de substâncias comuns que unem os seus familiares; e o campo das relações sociais ou cerimoniais, relacionadas em termos de obrigações rituais e políticas. Segundo Da Matta (1976, p. 95), esses dois campos se cortam na vida cotidiana, mas a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social Apinayé.

O dualismo Apinayé: metades Koiti e Kotre

Todos os índios Apinayé de ambos os sexos pertencem a uma dessas metades que lhes são transmitidas com os nomes. Muitas vezes, em virtude do recebimento de dois grupos de nomes, um índio pode pertencer às duas metades ao mesmo tempo. Para Da Matta (1976, p. 100), isso não acarreta nenhum problema de divisão de lealdade ou personalidade. Pelo contrário, eles tomam essa possibilidade de escolha como uma vantagem e desde que o indígena duplamente filiado escolha o seu grupo durante um ato cerimonial, ele tem todas as prerrogativas do grupo escolhido. Como esses grupos só entram em plena atividade durante as festas, a dupla escolha não constitui um problema e a definição da filiação fica relegada a uma decisão contextual.

De acordo com Nimuendaju (1983, p. 18), esses grupos são chamados de metades, porque esta é a ideologia utilizada pelos índios para conceitualizar essas divisões. Os Apinayé, como todos os outros Jê, concebem o universo como uma totalidade fechada, onde todos os seus elementos são ordenados dois a dois, uns em oposição aos outros.

De fato, para os Apinayé, o Sol e a Lua são as duas entidades masculinas que criaram o universo e a humanidade, quando resolveram descer para a terra que estava imersa no caos. Entretanto, os Apinayé sempre se referem ao Sol como o principal elemento. Foi ele quem teve a iniciativa de vir para a terra e é ele quem, geralmente, tem a primazia nas ações do mito que relata a criação do universo segundo esses indígenas.

Segundo Da Matta (1976, p.102), quando se toma o mesmo mito de um ponto de vista mais geral, verifica-se que é inconcebível a existência do Sol sem a existência da Lua, do mesmo modo que na sociedade Apinayé é impossível se ter a metade Koiti (associado ao Sol e por ele criada) sem se ter o grupo Kotre (associado à lua e por ela criada). Para esse autor, quando se observam os modos

de interação dessas entidades, nota-se que elas tendem a uma hierarquização, com a preeminência do Sol e, conseqüentemente, do grupo Koiti, que tem as prioridades nos rituais. Mesmo assim, ainda há complementaridade, pois a metade Koiti se caracteriza como o grupo líder e a Koire como o grupo complementar dos seguidores.

Para Da Matta (1976, p. 104), a divisão Kolti e Kolre, como conseqüência, realinha relações sociais em termos de princípios que atravessam toda a sociedade Apinayé e assim levam a orientação dos seus membros para as dimensões mais universais e coletivas do sistema. Segundo este autor, os Apinayé ritualizam as relações categóricas de sua sociedade em pares opostos. Isto ocorre com o sistema de metades, quando a divisão em Koiti e Koire orienta as ações sociais da comunidade para categorias mais radicais e universais como a oposição entre sexo, idade e status marital.

Informações gerais sobre as aldeias de Riachinho e Bonito

Aldeia Riachinho

Segundo Nimuendaju (1983, p. 1), a tradição Apinayé não informa se a região ocupada por eles teve antes outros habitantes. Todos eles são unânimes em afirmar que em determinado lugar a Nordeste da aldeia Gato Preto (atual Botica), encontravam-se muitos fragmentos de louça, alguns com ornamentos plásticos à superfície da terra. Isto prova que, pelo menos de passagem, este lugar foi povoado por índios de outras culturas. Ocasionalmente, os atuais Apinayé utilizaram esses fragmentos para a fabricação de artesanato e das suas rodas de fuso.

Atualmente, as aldeias são permanentes. A Riachinho foi construída em local determinado pelo próprio cacique Júlio, em 1986. É constituída por cerca de 22 casas, sendo cinco de barro e quinze de palha com chão de barro batido. Possui uma escola e uma enfermaria que funciona na casa da professora. Todas as

casas são dispostas em forma de círculo, ficando uma rua central, onde à tardinha, à noite, as famílias colocam suas esteiras para conversar, fazer artesanatos e contar suas história.

Aldeia Bonito

A aldeia de Bonito foi construída em 1987 em local determinado pelos próprios índios. É constituída por cerca de quatorze casas, sendo uma do professor e uma escola construída pelos próprios índios, com ajuda do ex- chefe de posto. As demais casas indígenas são construídas de acordo com a padrão tradicional adotado pelos Apinayé. Todas as casas estão dispostas em forma de círculo, com ruas paralelas ao córrego Bonito, deixando um pátio central que é o local de reunião.

É constituída por casas de barro e palha com chão de barro batido e tem a quarta população da área Apinayé; pertence ao PIN Mariazinha e fica a trinta e três quilômetros de Tocantinópolis. A vinte e dois quilômetros, situa-se a cidade de Maurilândia. Porém, os índios preferem estabelecer contatos com aquela por ter um comércio mais desenvolvido.

Conclusão

Em resumo, os dados analisados em nossa pesquisa, mostram-nos que, nas comunidades Apinayé de Riachinho e Bonito, existem diferentes tipos de bilingüismo, ou seja, os Apinayé não são bilíngües do mesmo modo e também adotam costumes não-indígenas diferenciados. Esses costumes, segundo Vale (1995), são absorvidos na interação com a sociedade majoritária, através da interação de gerações mais velhas com a geração mais nova dentro da comunidade indígena. Em relação ao bilingüismo, constatamos nessas comunidades as seguintes situações: bilingüismo receptivo,

o índio fala a língua materna e entende português, porém não fala esta língua, como é o caso das crianças com faixa entre 1 e 7 anos e de algumas mulheres. Já os bilíngües ativos falam as duas línguas, Apinayé e português, de forma adequada, dependendo dos interlocutores, da ocasião, dos tópicos da conversação e dos domínios sociais.

Portanto, no que diz respeito à manutenção e revitalização da própria língua indígena, a atitude dos Apinayé será decisiva. Se mantida sua identidade de grupo, a probabilidade é de que também mantenham sua própria língua. Todavia, há inúmeras outras variáveis que podem atuar sobre sua atitude e levar o grupo a deslocar a língua indígena das funções que ela ora ocupa. Certamente, o tipo de contato com a sociedade majoritária será decisivo e, pelos dados anteriores apontados, esse fator reflete negativamente para manutenção de sua língua e identidade de grupo.

No caso particular dos Apinayé, a língua a ser adquirida é a própria língua do grupo. Embora os mais jovens não a estejam usando em todos os domínios sociais, eles a consideram como a sua língua. Isto significa que as atividades de incentivo à aquisição dessa língua, bem como o uso dela pela criança, deve ser através de assuntos referentes à sua cultura e nas interações significativas dessa criança com os membros de sua comunidade. A língua Apinayé escrita (principalmente os textos produzidos pelos professores Apinayé) tem sido fundamental para despertar nos jovens Apinayé de Riachinho e Bonito interesse pela sua cultura. Portanto, a escola assume papel fundamental, que é de incentivar as crianças a adquirirem a língua indígena e a usarem-na de modo funcional.

Durante nosso trabalho, pudemos perceber que os Apinayé, ao longo dos anos de contato com a sociedade majoritária embora venham tentando manter viva sua língua, cultura e identidade étnica, estão em permanente conflito com a situação econômica e política da sociedade envolvente. Nas comunidades de Riachinho e Bonito, a primeira língua adquirida continua sendo a indígena. Essa língua

ainda é dominante em quase todos os domínios sociais dentro das aldeias, embora haja um percentual menor para ambas as línguas. Isto significa que a língua portuguesa, nos últimos anos vem ocupando espaço que antes era da língua indígena, como na educação escolar, no trabalho, na troca de bens e em casa (no caso dos casamentos mistos). Paulatinamente, a língua portuguesa vem ocupando as funções e domínios sociais que, outrora, eram exercidas somente pela língua indígena.

Em Bonito, e pelas mesmas razões apontadas acima, a da ocupação pelo português de funções restritas à língua indígena, só que diferentemente de Riachinho onde o português está ocupando os domínios da língua indígena nas relações sociais dentro e fora de casa. Em Bonito, ambas as línguas ocorrem com mais freqüência.

Finalmente, queremos ressaltar que, de certa forma, algumas escolas Apinayé, após a implantação do Projeto de Educação Indígena, já vêm rompendo com a visão homogeneizante e uniformizadora do sistema seriado, procurando contemplar o que é característico de cada idade de formação. Portanto, alfabetizar um adulto não é o mesmo que alfabetizar um jovem ou uma criança, visto que em todo processo de aprendizagem, os alunos colocam em jogo seus interesses, suas emoções, suas necessidades, bem como sua forma de ver o mundo. Esses processos variam significativamente de uma idade para outra.

Bibliografia

BRAGGIO, S.L.B. (org.) *Contribuições da Lingüística para a alfabetização*. Goiânia: CEGRAF, 1995.

_____. Aquisição e Uso de Duas Línguas: Variedades, Mudança de Código e Empréstimo. *Revista do Abralín*, n. 20, UFAL, 1997. Número especial dedicado a Aryon D. Rodrigues

BRAGGIO, S.L.B. Alfabetização como um Processo Social: Análise de como ela ocorre entre os Kaingáng de Guarapuava, Paraná. *Trabalhos em Lingüística Aplicada*, Campinas. UNICAMP, v. 3, n. 14, 1989.

_____. *Proposta de Formação de Professores Indígenas do Estado do Tocantins*. Palmas: SUDEC/CEEI, 1997.

_____. Situação Sociolingüística dos Povos Indígenas do Estado de Goiás e Tocantins: Subsídios Educacionais. *Revista do Museu Antropológico*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 1-76, jan./dez., 1992a.

BRASIL. Fundação Nacional do índio. *II boletim n.22* de julho de 1982.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígena*. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. *Portaria 75/N* de 6 de julho de 1972.

DA MATTA, R. *Um Mundo Dividido: A estrutura Social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

HAMEL. La Política del lenguaje y el conflicto interétnico - Problemas de Investigación Sociolingüística. In: ORLANDI, E.; PULCINELLI. *Política Lingüística na América latina*. São Paulo: Pontes, 1988.

MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1993.

NIMUENDAJU, C. Os Apinayé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, 1983.

SANTOS, S. C. dos. *Educação e Sociedades Tribais*. Porto Alegre: Movimento, 1975.

TEIXEIRA, R. Limites e Possibilidades de Autonomias de Escolas Indígenas. In: D'ANGELIS, W.; VEIGA, J. (Org.). *Leitura e Escrita em Escolas indígenas*. São Paulo: Mercado das Letras, 1997.

VALE, M S.S. *A Situação Sociolinguística dos Karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura: Uma Abordagem Funcionalista*. 1995. 140p. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Departamento de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.