



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

**POLÍTICAS DE LÍNGUAS EM ÁREA TUPINIKIM:
O CASO DA ALDEIA CAIEIRAS VELHA, ARACRUZ - ES**

JOCELINO DA SILVEIRA QUIEZZA

Rio de Janeiro

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

**POLÍTICAS DE LÍNGUAS EM ÁREA TUPINIKIM:
O CASO DA ALDEIA CAIEIRAS VELHA, ARACRUZ - ES**

Jocelino da Silveira Quiezza

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Mestre em Linguística em Linguística e Línguas Indígenas.

Orientadora Profa. Dra. Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio

Linha de pesquisa: Língua, Cultura e Sociedade

Rio de Janeiro

2018

Q 6

Quiezza, Jocelino da Silveira

Políticas de línguas em área Tupinikim: o caso da Aldeia Caieiras Velha,
Aracruz – ES / Jocelino da Silveira Quiezza. Rio de Janeiro, 2018.
110f.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aurora Consuelo Alfaro Lagorio

Dissertação (mestrado) Universidade Federal do Rio e Janeiro :
Museu Nacional , Mestrado Profissional em Linguística e
Línguas Indígenas – PROFLLIND, 2019.

1. Línguas indígenas. 2. Educação infantil diferenciada. 3. Língua
Mebêngôkre. 4. Ritos de passagem. 5. Saude indígena. I. Lagorio, Maria
Aurora Consuelo Alfaro. II. Título.

CDD498



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

POLÍTICAS DE LÍNGUAS EM ÁREA TUPINIKIM: O CASO DA ALDEIA CAIEIRAS VELHA, ARACRUZ - ES

Jocelino da Silveira Queizza

Dissertação de Mestrado submetida ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Examinada por:

Prof.a. Dra.M^a.Aurora Consuelo Alfaro Lagorio (PROFLLIND- MN- UFRJ)

Prof.a. Dra. Beatriz Protti Christino (PROFLLIND- MN- UFRJ)

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UERJ/UNIRIO)

Prof.a. Dra. Tania Conceição Clemente de Souza (PROFLLIND- MN- UFRJ) (suplente)

Prof. Dr. Xoán Carlos Lagares Diez (UFF) (suplente)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por me conceder a oportunidade de chegar até aqui.

Agradeço a minha esposa Potiara Monteiro e família que sempre tem me apoiado e incentivado a avançar nos meus estudos. Destaco aqui o meu pai, o senhor Job Candido, que nunca mediu esforços para que seus filhos tivessem uma boa educação, e a minha irmã Flavia Quiezza, por me convidar a estar com ela neste desafio de se capacitar ainda mais.

Agradeço ao meu amigo Paulo de Tássio, que me socorreu no momento em que eu estava bem desanimado, me fazendo acreditar que era possível concluir.

À professora Consuelo Alfaro, que aceitou o desafio de me orientar neste trabalho. E também ao professor José Ribamar Bessa Freire, pelas dicas e correções. Agradeço igualmente à professora Beatriz Protti Christino, por aceitar ler este trabalho.

Agradeço à professora Marília Facó Soares, pela coragem, dedicação e garra, juntamente com todos os membros da equipe que, com todas as dificuldades, defendem e lutam para manter este curso, que é de suma importância para os povos indígenas.

Agradeço a todos os professores pela dedicação no ensino e pelo carinho com que nos receberam, aos colegas pelo compartilhar das histórias de luta, desafios, conquistas, amizade e acolhimento.

A todos que de forma direta ou indireta colaboraram para que eu chegasse até aq

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de colocar em discussão os efeitos das Políticas Linguísticas do Brasil na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha, Aracruz – ES, buscando entender em que medida as respostas do Povo Tupinikim têm contribuído nos esforços de Revitalização da Língua dos ancestrais (língua etno-identitária), colaborando no fortalecimento identitário. O trabalho está apoiado metodologicamente na pesquisa-ação, abordando em primeiro lugar, sob uma perspectiva histórica, o processo de colonização, dando visibilidade ao papel dos Tupinikim na história do contato das expedições conquistadoras com os grupos indígenas, as retomadas e resistências no território do que hoje é o estado do Espírito Santo. Em um segundo momento, o trabalho discute as Políticas Linguísticas implementadas na Colônia, no Império e na República, a imposição da língua portuguesa e os processos de integração e “civilidade” do Povo Indígena, bem como os caminhos de emancipação a partir da Constituição Federal de 1988. Finalmente, são colocados os agenciamentos do Povo Tupinikim na contemporaneidade, na construção de uma Política de Línguas própria, a partir das experiências de revitalização do Tupi dentro e fora da escola discutindo o papel dessa instituição. A pesquisa aponta como reflexão a necessidade de uma Política de Línguas com um maior pertencimento comunitário, extrapolando a disciplinarização da escola, bem como a potencialização dessa política com o apoio do Estado, com formação específica na área do estudo de revitalização de línguas indígenas.

Palavras-chave: Políticas de Língua; Revitalização Linguística; Tupinikim; Caieiras Velha

ABSTRACT

The purpose of this research is to discuss the effects of the Linguistic Policies in Brazil upon the Tupinikim village in Caieiras Velha, Aracruz, Espírito Santo, and to verify to what extent the Tupinikim people have contributed to the revitalization of the language of their ancestors (the ethno-identity language), collaborating towards the strengthening of this identity. The study is performed under the methodology of action-research and it begins by first questioning, through a historical perspective, the process of colonization, while highlighting the role of the Tupinikim during their contact with the conquering expeditions and the Indigenous groups, the takings and the resisting of the lands we today call the state of Espírito Santo. This research also discusses the linguistic policies implemented during the period of the Colony, the Empire and during the Republic. It examines the imposition of the Portuguese language and the process of integration and of “civility” of the Indigenous people, and lastly, it reviews the emancipation that began with the Federal Constitution of 1988. Finally, we discuss the contemporary agencies of the Tupinikim people that act towards the construction of a linguistic policy of their own, based upon the revitalization of the Tupi language within and out of the school borders, while discussing its role within the school. The research points towards the need of language policies more closely linked to its community, going beyond the disciplinary organized school. The study also indicates the support the State may offer by furthering specific training in the revitalization of Indigenous languages.

Keywords: Language policies; Linguistic revitalization; Tupinikim; Caieiras Ve

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AITG - Associação Indígena Tupinikim e Guarani
ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista
CF – Constituição Federal
CIMI- Conselho Indigenista Missionário
COFAVI – Companhia Ferro e Aço
COLE – Congresso de Leitura do Brasil
CRAS – Centro de Referência de Assistência Social
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GT – Grupo de Trabalho
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDEA – Instituto de Desenvolvimento de Jovens e Adultos
LGA – Língua Geral Amazônica
LGP – Língua Geral Paulista
LDB – Lei de Diretrizes e Bases
MEC – Ministério da Educação
MST – Movimento sem Terra
NISI – Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PROLIND – Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas
RCNEI– Referencial Curricular Nacional Para as Escolas Indígenas
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI – Sistema de informação de Atenção à Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
UFES – Universidade Federal do Espírito Santo
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE IMAGENS

- Figura 1 – Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú
- Figura 2 – Mosaico de 4 fotos da Rede de Deserto Verde
- Figura 3- Mosaico de 4 fotos da demarcação e luta pela Terra
- Figura 4 – Mapa das Terras Indígenas Tupinikim/Comboios
- Figura 5 – Foto aérea da aldeia Caieiras Velha
- Figura 6 – Mapa da expansão das Línguas Gerais do Brasil
- Figura 7 – Mapa da presença indígena na Costa brasileira
- Figura 8 – Capa do livro de memória oral “Educadores Tupinikim”
- Figura 9 – Capa do livro “Os Tupinikim e Guarani contam”
- Figura 10 - Capa do livro “Os Tupinikim e Guarani na luta pela Terra”
- Figura 11 – Página da apostila do curso de Língua Tupi
- Figura 12 – Atividade do curso de Língua Tupi de 2004
- Figura 13 – Atividade de tradução e diálogos
- Figura 14 – Vocabulário para tradução de textos
- Figura 15 – Materiais produzidos pelos professores de Língua Tupi
- Figura 16 – Materiais produzidos pelos professores de Língua Tupi
- Figura 17 – Materiais produzidos pelos professores de Língua Tupi
- Figura 18- Materiais produzidos pelos professores de Língua Tupi
- Figura 19 – Capa do caderno didático Tupinikim “Nosso canto, nossa alma”
- Figura 20 – Capa do caderno didático “Plantação Guarani”
- Figura 21 – Convite da Noite Cultural
- Figura 22 – Noite Cultural em Caieiras Velha
- Figura 23 – Noite Cultural em Caieiras Velha
- Figura 24 – Print do grupo Armadas do Tupi
- Figura 25 – Foto do Ministério Entre Nações
- Figura 26 – Foto do Rogério Medeiros de 1979

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - O POVO TUPINIKIM: HISTÓRIA, RETOMADAS E OUTRAS	
RESISTÊNCIAS.....	14
1.1. Quem são estes Tupinikim?	14
CAPÍTULO 2 - POLÍTICA DE LÍNGUAS E IDENTIDADE TUPINIKIM	45
2.1. A história das línguas no Brasil colonial	45
2.2. Construindo uma Língua Geral	47
2.3. Políticas Linguística no período republicano.....	53
2.4. A camuflagem dos Tupinikim como instrumento de resistência e luta.....	59
2.5 O Deslocamento Linguístico	62
CAPÍTULO 3 - A POLÍTICA DE LÍNGUAS TUPINIKIM NA CONTEMPORANEIDADE	
.....	65
3.1. Rastros e Memórias na construção de uma Política Linguística Tupinikim.....	73
3.2. Políticas Linguísticas Tupinikim na formação inicial e continuada de professores ...	88
3.3. Entre tambores e casacas: políticas (in)disciplinares da Língua Tupi.....	92
3.4 Partilhando o Território e reconfigurando a língua: a chegada dos Guarani	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

A revitalização linguística é uma das escolhas dentro das decisões de Política Linguística como uma opção de grupos étnicos que vêm nela uma forma de retomar e exercer identidades que foram apagadas como resultado de contatos históricos conflitivos. Existem no mundo algumas experiências nesse campo, que podem servir de parâmetro para esse trabalho.

Em relação aos projetos de revitalização linguística em curso, o mais conhecido é o caso da língua hebraica. Quando a fundação do Estado de Israel, na segunda metade do século XX, o povoamento foi feito por um grande contingente de cidadãos provenientes de diferentes partes do mundo, falantes, portanto de uma grande diversidade de línguas portadoras de uma forte tradição escrita, tanto literária quanto científica. Muitos deles eram bilíngues, falantes também das línguas gerais de origem hebraica tais como Sefardi ou Ashkenazi, línguas híbridas que ainda sobrevivem em canções e em cânticos sagrados, bem como em registros religiosos. A busca de uma língua comum apresenta um caráter simbólico como escolha identitária, mas representou um desafio para a área de linguística, especificamente de planejamento linguístico. Nesse sentido, o total apoio e o investimento efetuado pelo Estado foi fundamental para seu sucesso.

Outro projeto importante é o caso da revitalização da língua Kurna, uma língua aborígine da Austrália, que devido à colonização e as imposições primeira metade do séc. XIX ficou em desuso. A língua Kurna foi bem documentada pelos jesuítas e viajantes o que permite fazer um paralelo com a língua Tupi. Há pelo menos 30 anos, o povo Kurna vem tentando a revitalização da língua com relativo sucesso.

Um terceiro caso é o da língua do povo Maori da Nova Zelândia. O grupo preocupado pela perda de falantes de língua maori, decidiu desenvolver um programa que envolvia as crianças desde a educação infantil. Esse modelo de projeto está sendo aplicado na cidade de Nonoai com o povo Kaingang o que é de grande interesse para o presente trabalho pois ele forma parte de um acordo firmado entre a UFRJ e a Universidade de Nova Zelândia, e é coordenado pelo professor Dr. Marcus Maia.

O trabalho a seguir se propõe discutir, dentro da perspectiva do tema Políticas de línguas, o projeto de revitalização linguística relativo ao “caso da aldeia de Caieiras Velha”. Caieiras Velha é uma aldeia de indígena Tupinikim, localizada no Município de Aracruz no estado do Espírito Santo a pelo menos 83 quilômetros ao norte da Capital Vitória. Atualmente

possui um total de 1.485 (um mil e quatrocentos e oitenta e cinco) pessoas divididas em 468 (Quatrocentos e sessenta e oito) famílias (SIASI/SESAI, fev/2018), sendo considerada a maior aldeia da região. É também onde se concentra a sede da FUNAI local, a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG), o Polo Base de Saúde e o CRAS Indígena. A aldeia tem dois prédios escolares, sendo um de educação infantil e outro de Ensino Fundamental- anos iniciais e finais, e atualmente reivindica Ensino Médio, tendo em vista a grande demanda da aldeia.

O interesse por esta temática se deu pela falta de uma Política de Línguas mais consolidada dentro da comunidade no momento atual, tendo em vista o movimento que aconteceu há pelo menos 16 anos, quando se implementou o curso de Revitalização linguística nos Tupinikim e que teve minha participação. Percurso este de construção de uma Política de Retomada e Revitalização Linguística Tupinikim que será apresentada mais adiante neste trabalho.

Segundo Calvet (2007) a Política Linguística nasce como campo de estudos na década de 1960, tendo a preocupação com as relações de poder entre as línguas, nas questões de uso e não uso, da legitimidade de uma língua para com outras. A política linguística durante muito tempo esteve vinculada a uma perspectiva estadocêntrica, tão somente como uma política de Estado de planejamento linguístico. Para Calvet (2007) o conceito “planejamento linguístico” foi proposto em 1959 em um trabalho de Einar Haugen em que discute os problemas linguísticos na Noruega. Contudo, a Política Linguística entendida nesta pesquisa não está vinculada apenas aos empreendimentos estatais, isto é, às decisões contidas na legislação, mas incluem as decisões comunitárias e até mesmos individuais do Povo Tupinikim no fortalecimento e na revitalização do Tupi, como língua étno-identitária. A língua Tupi foi escolhida em processos participativos no final dos anos 90 e início do ano 2000, através de Seminários e FORUM, que foram primordiais para que os Tupinikim tomassem a decisão de revitalizá-la nas comunidades. Os Tupinikim decidiram pelo Tupi, pois, segundo as lideranças mais velhas essa seria a língua ancestral.

Neste sentido, quando se pensa uma política linguística Tupinikim, pensa-se no envolvimento das diferentes instâncias da comunidade e suas unidades em todas as discussões desenvolvidas no processo de “revitalização linguística”, com a participação efetiva das lideranças, educadores e comunidade em torno desta temática. Neste processo participativo é que se constroem políticas de línguas consolidadas, não impostas verticalmente, mas como uma construção coletiva.

O trabalho se direciona com as seguintes questões norteadoras:

- Quais as possibilidades e contribuições da educação Escolar indígena no fortalecimento linguístico do povo Tupinikim?
- Que iniciativas são tomadas fora da escola na construção de políticas linguísticas?
- Quais os horizontes possíveis de uma Política de línguas autônoma e mais efetiva?

Como objetivos a pesquisa propõe:

- Evidenciar através da história dos Tupinikim a ocupação histórica do território em que estão situados, bem como os fatores que levaram à perda de sua língua étno-identitária (Língua ancestral);
- Descrever os processos históricos de resistências e retomadas dos Tupinikim;
- Analisar os esforços atuais do Povo Tupinikim em prol da revitalização linguística e os problemas de planejamento linguístico para ampliação das ações desenvolvidas;
- Apresentar as ações em torno das Política Linguística desenvolvidas na aldeia de Caieiras Velha;

Como aporte metodológico a pesquisa está apoiada na pesquisa-ação, por entender que minha implicação como Tupinikim, professor e um dos articuladores da Política Linguística na aldeia de Caieiras Velha dialoga com esta metodologia. Para Pimenta e Franco (2008), com a pesquisa-ação o pesquisador tem a possibilidade de refletir sua prática, sendo a pesquisa de caráter coletivo. Segundo Engel (2000):

A pesquisa-ação é um tipo de pesquisa participante engajada, em posição à pesquisa tradicional, que é considerada como “independente”, “não-reativa” e “objetiva”. Como o próprio nome já diz, a pesquisa-ação procura unir a pesquisa à ação ou prática, isto é, desenvolver o conhecimento e a compreensão como parte da prática. É, portanto, uma maneira de se fazer pesquisa em situações em que também se é uma pessoa da prática e se deseja melhorar a compreensão desta (ENGEL, 2000, p. 2000).

A pesquisa foi construída a partir de entrevistas com professores de língua Tupi, onde esses colocaram as dificuldades e as possibilidades da língua na escola, bem como com as demais lideranças que apontaram os desafios do trabalho com a Língua Tupi para além da escola. O trabalho também faz uso de diálogos e “*prints*” no Whatsapp, analisando as articulações da construção de uma Política de Línguas Tupinikim nas redes sociais.

O trabalho está organizado seguindo o seguinte percurso: No primeiro capítulo intitulado “**O Povo Tupinikim: história retomadas e outras resistências**” será abordado o processo de colonização, dando visibilidade aos Tupinikim no histórico de contato, resistências e os processos de retomadas territoriais e linguísticas. No segundo capítulo “**Política de Línguas e Identidade Tupinikim**” se discute as Políticas Linguísticas implementadas no período colonial, período imperial e republicano. A imposição da língua portuguesa e os processos de integração e “civilidade” dos Povos Indígenas, bem como os caminhos de emancipação a partir da Constituição Federal de 1988. O terceiro capítulo nomeado “**A Política de Línguas Tupinikim na contemporaneidade**” traz os agenciamentos do Povo Tupinikim na contemporaneidade na construção de uma Política de Línguas, trazendo experiências de revitalização do Tupi dentro e fora das escolas.

A pesquisa se encerra com as considerações finais, que não estão esgotadas, mas apontam os desafios e as possibilidades de novos caminhos na construção de uma Política de Línguas na aldeia Caieiras Velha.

Capítulo 1 - O POVO TUPINIKIM: HISTÓRIA, RETOMADAS E OUTRAS RESISTÊNCIAS

1.1. Quem são estes Tupinikim?

Uma nação conhecida por vários nomes Tupiniquim, Margayá, Tuayá. Com a autodenominação Tupinikim, grafado ao longo do tempo de diferentes maneiras – Topinaquis, Tupinaquis, Tupinanquins, Tupiniquins, de acordo com o dicionário Etimológico língua portuguesa, de Antenor Nascentes, com o apoio do historiador Varnhagen, “Tupi do lado, vizinho lateral” (TEAO, LOUREIRO, 2010). Sob o ponto de vista linguístico, eram falantes da língua Tupi do litoral, da família linguística Tupi-Guarani, e atualmente devido a todo o processo de imposição de mais de 500 anos de colonização, os Tupinikim falam somente a língua portuguesa, mas lutam para revitalizar a língua que acreditam ser a de seus ancestrais.

1.1.1. A chegada do colonizador...

Se nos atentarmos a conhecer a história do Brasil, nos esbarraremos nas narrativas do ‘descobrimento’, que vem sendo repetidas vezes reproduzidas nos livros didáticos, nas revistas de conteúdos de história, geografia, ciências, etc. O fato é que a existência dos povos originários que viviam neste território se torna invisível e essa se torna a versão predominante, omitindo a existência destes povos ou colocando eles em uma condição de não humanos, seres sem alma, indignos de direito ou de reconhecimento. Foi esse o discurso do conquistador sobre esses povos que habitavam a costa brasileira no sec. XVI.

Quando os próprios colonizadores afirmam que se trata de povos sem Lei, sem Rei e sem Fé, esta observação feita por um padre jesuíta da época, argumentava que se devia ao fato da língua não possuir as letras L. R. F: uma confusão gloto e grafocêntrica. Esses habitantes receberam a nomenclatura de ‘índios’, pelo fato de acreditarem terem chegado nas Índias, pois segundo este era o destino do Colombo quando chegou ao Continente Americano.

Neste sentido, Prezina (1992) relata: Para os portugueses, aquela terra devia ser uma grande ilha que fazia parte das Índias, sendo por isso denominada Índias Ocidentais, e a partir daquele momento, seus habitantes passaram a ser chamados de índios, denominação que permanece até hoje. (PREZINA, 1992, p. 18). Sobre esta questão, Silva (2016) pontua que:

No cenário brasileiro, a construção da categoria indígena ou índio se deu numa captura identitária para se referir aos povos que habitavam o

que hoje é tratado como território brasileiro. A explicação mais corrente trata do equívoco geográfico de Colombo ao pensar que tinha chegado às “Índias”, somando-se algumas reflexões de autores decoloniais (Quijano 2005) que remetem a uma leitura geopolítica entre Europa e América, tratando a questão como um modelo de dominação baseado na raça, em que o Ocidente passa a ser referência [...] (SILVA, 2016, p. 401).

Tem sido fartamente discutida a significação dessa versão colonialista que representa a chegada dos conquistadores como a presença humana relevante que marca a perspectiva europeia em relação ao continente americano.

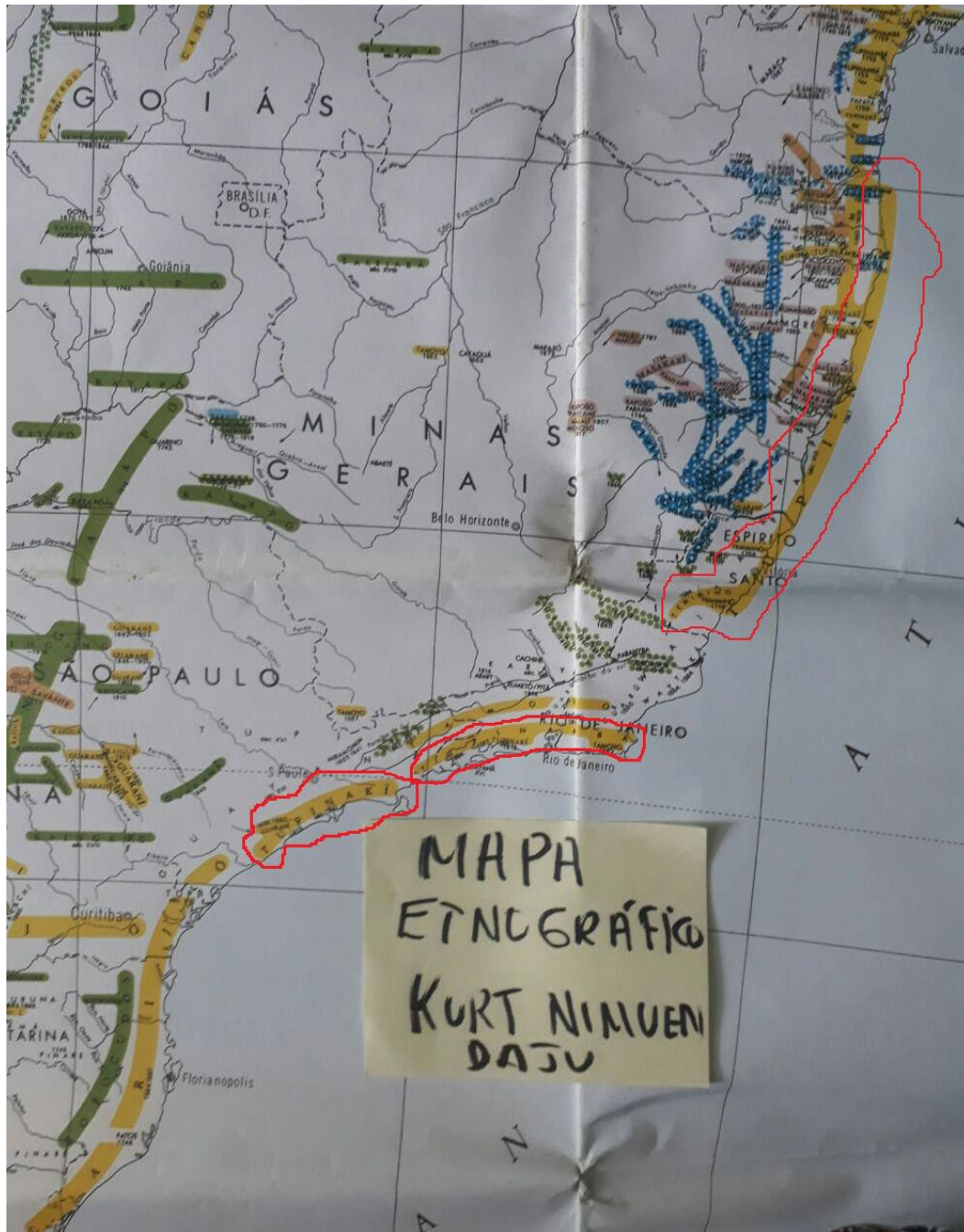
O Referencial Curricular para as Escolas Indígenas divulga a informação que o Brasil de 1500 era habitado por pelo menos 6 a 10 milhões de pessoas que falavam pelo menos 1.300 línguas diferentes. De acordo com os demógrafos da escola de Berkeley e linguistas como Aryon Rodrigues (RCNEI, 1998, p.117) esta população ocupava um vasto território, convivendo com a natureza e retirando dela todo o necessário para sua sobrevivência física e cultural. As formas de organização das aldeias, a arquitetura das casas, a maneira de obter alimentos através da caça, da coleta de frutos da terra, da pesca e, bem depois, da agricultura, atestam uma sabedoria no trato com o meio ambiente que tem sido objeto de importantes estudos arqueológicos e antropológicos.

Quando o colonizador chegou no que hoje é denominado de Brasil, encontrou muitos povos que aqui habitavam, entre estes, os Tupinikim. De acordo com o estudo Etno-Ambiental feito pela ANAI nas terras Tupinikim e Comboios, os Tupiniquim falam uma língua aparentada a dos Tupinambá, ou, mais genericamente, dos chamados Tupi da costa, classificados na família linguística Tupi-Guarani, que habitavam o que hoje é a região do Sul da Bahia. Os Tupinikim estavam em várias áreas da Costa Brasileira. No que hoje é o estado do Espírito Santo, segundo Teao (2010), Vicente (2014, p. 33), a presença dos Tupinikim é anterior a chegada dos Europeus ao Brasil e eram denominados de Tupinikim, Margaiás, Tuaya ou Tupiniguim, habitando uma faixa litorânea que ia de Camamu (BA) até o rio Criacaré em São Mateus (ES). Em outros relatos vamos encontrar grupos Tupinikim até a região do Estado do Paraná, como podemos ler no relatório de reestudo de identificação das terras indígenas de Caieiras Velha, Pau Brasil e Comboios, onde se narra:

No sul, encontrávamos os Tupinikim como os principais habitantes da Capitania de São Vicente, até o final do sec. XVI. O alemão Hans Staden, náufrago de uma armada espanhola em 1549, foi acolhido pelos portugueses em São Vicente. Segundo Staden, esses portugueses eram

“ amigos de uma tribo de selvagens brasileiros, os Tupiniquins, cuja região se estende em oitenta milhas para o interior da terra e quarenta ao longo da costa. Ao norte e ao sul desta região habitam inimigos desta tribo”(STADEN, 1974, p. 72-73). Staden já havia encontrado os Tupinikim na ilha de Superagui [atual litoral do Paraná], a 18 milhas de São Vicente (STADEN, 1974, p. 57). Com este relato chegamos a conclusão que os Tupinikim habitavam uma extensa faixa litorânea que compreendia na verdade entre o sul da Bahia ao Estado do Paraná, com diversas aldeias espalhadas por este vasto território da qual os Tupinikim, migravam de acordo com as suas necessidades. (Relatório de identificação das terras indígenas – FUNAI)

É preciso observar que os relatos dos cronistas, faziam certa confusão entre os diferentes povos de filiação Tupi, ou seja não necessariamente era Tupinikim o que eles registram. Já o Curt Nimuendaju elabora um mapa etno-histórico do Brasil e adjacentes no início da década de 40, porém este só foi publicado pelo IBGE em 1987 que marca as terras ocupadas por “Tupinaki”, conforme mapa abaixo:



Sendo um grupo costeiro, os Tupiniquim sofreram todo o impacto do processo de conquista, e por isto viviam migrando de um lado para o outro de acordo com as suas necessidades, fugindo das perseguições. (Vicente, 2014, p. 33; apud Silva 2000). Porém, com a chegada dos Portugueses, houve toda uma interferência no modo de vida, costumes e tradições deste povo, pois os colonizadores tentaram impor aos Tupiniquim, bem como aos demais indígenas existentes nestas regiões, o seu jeito de ser, sua cultura, costumes sua educação suas crenças e anos mais tarde sua língua. Valendo-se das armas de fogo, obrigou o povo a trabalhar

de acordo com os seus interesses, sendo no corte das madeiras, nas lavouras, Fazendas, Engenhos, nas construções das casas, nas criações de animais, no garimpo, etc.

Assunção (2015) confirma:

Com o início da colonização, no século XVI, o litoral brasileiro foi progressivamente ocupado e muitas das populações indígenas foram dizimadas, escravizadas, catequizadas e assimiladas à sociedade. Embora se tenha sustentado a ideia de que os povos indígenas estavam fadados ao desaparecimento no Brasil, ainda hoje há uma diversidade de povos indígenas que representam aproximadamente 0,4% da população brasileira, na qual um significativo crescimento populacional foi sentido nas últimas décadas. De acordo com o Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, a população indígena atual brasileira é de 817.963 indígenas, dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras. (ASSUNÇÃO 2015, p. 9)

Segundo Prezias, assim que os portugueses chegam, os mesmos demonstram uma relação amistosa com os povos desta terra (indígenas), porém, em pouco tempo revelam exatamente suas intenções.

Prezias (1992) afirma que a primeira missa realizada no dia 1º de maio de 1500 pelos portugueses em solo brasileiro, o que eles estavam chamando de Ilha de Santa Cruz, foi o marco referencial de que esta terra os pertencia, e isso só fora percebido pelos indígenas anos mais tarde quando os portugueses voltaram, impondo e dizendo que esta terra os pertencia, sendo esta nomeada como “Terra de Santa Cruz”, e anos mais tarde chamando de Brasil, devido à existência de muito pau brasil na região. Sendo assim, os portugueses começaram a impor o seu jeito de ser, seus costumes, seus nomes, suas crenças, seus ritos (PREZIAS, 1992, p. 36). Este período foi de muito conflito entre indígenas e europeus, uma vez que os índios não aceitavam a política de escravidão, imposta pelos colonizadores.

1.1.2. Os Jesuítas

Neste processo de Colonização, os Jesuítas tiveram grande participação, eles chegaram no Brasil no ano de 1549, com a função de amansar os índios e evangeliza-los e logo começaram a fazer os primeiros registros na língua indígena falada na região com a ajuda dos interpretes. Estes eram pessoas que já viviam entre os indígenas que falavam tanto em língua portuguesa como em línguas indígenas, sendo uma delas, o Tupi antigo ou Tupinambá. Estas pessoas eram

chamadas de “línguas”, isso por falar nas duas línguas e servir de tradutores. Conforme nos afirma BARROS (2002):

Algumas semanas depois de chegar ao Brasil, Nóbrega já procurava colonos bilíngües que pudessem traduzir textos cristãos ao tupi. A opção foi um colono em Porto Seguro, que estava há muitos anos na região, capaz de escrever tupi. O Padre Azpicuelta, acompanhado do Irmão Vicente Rodrigues, ficou responsável por acompanhar as traduções. Porém, como o “língua” (intérprete) também estava a serviço do governador, havia pouca disponibilidade dele para as funções de tradutor religioso. (BARROS,2002. p.156)

Os Jesuítas juntamente com a força de trabalho indígena, construíram as aldeias jesuíticas e nestas concentravam vários povos de línguas diferentes que eram submetidos às práticas da catequese. Teao e Loureiro escrevem que ao reunir os indígenas em um mesmo aldeamento, os missionários contribuíram para a fragmentação do ethos tribal e para a perda da identidade como grupo diferenciado. Foram obrigados a uniformizar seus *modus vivendi*, língua, religião, esquecendo a Cultura original. Assim no início do séc. XVII, os índios do litoral espírito-santense, principalmente os aldeados, destribalizados e falantes de língua geral - que na Amazônia seria denominada depois de nheengatu – perderam seus padrões culturais (TEAO;LOREIRO 2010. p.44). É neste período que se constitui a primeira escola no Brasil. A escola jesuítica, nesta os padres buscavam ensinar aos indígenas por meio da catequese, suas crenças, seus nomes, seus modos de vida, com metodologias bem elaboradas como músicas, jogral, teatro, poemas, orações todos em língua geral. Os padres Jesuítas aprendiam a língua dos nativos para a partir de então catequizá-los. Nestas Missões/ aldeias, ajuntavam diversos povos de várias etnias, bem com línguas diferentes, porém, pelo fato da língua Tupi ter sido considerada a mais falada na costa brasileira, esta acabou sendo eleita como Língua Geral/ Brasília.

Nenhum processo de colonização é feito sem gerar danos, afinal de contas este processo é onde uma cultura se impõe sobre a outra, sufocando –a, fazendo com que o povo se integre à sociedade que se está criando. Tendo em vista que o Brasil eram mais de milhões de indivíduos, vemos que não seria muito fácil este processo a menos que fosse provocada diversas guerras e caçadas aos nativos. E foi exatamente isso que aconteceu. Neste texto vamos nos ater em falar mais dos Tupinikim, até mesmo por este serem o ponto focal deste trabalho.

O relatório de reestudo das terras indígenas Tupinikim de 30 de agosto de 1994(GT0783/94), narra fatos de que vários cronistas e viajantes reportavam as ações bélicas

ocorridas entre os Tupinikim e os Tupinambás no séc. XVI: “ Os índios revoltaram-se contra a política dos portugueses (v.Reis,1979: 45-50; Prezia, 1991). Os Jesuítas dos aldeamentos enfrentaram as resistências dos Tupinikim às tentativas de alteração das tradições indígenas. Os portugueses então, diante de tal situação atacaram e dizimaram seus antigos aliados, ainda no séc. XVI.

Segundo John Hemming (1978, p. 494), a população dos Tupinikim em 1500 distribuída entre Ilhéus e o Espírito Santo era estimada em 55.000 índios. Porém, com os avanços da colonização e o crescimento dos vilarejos, o que anos mais tarde viria a se tornar em cidades, os Tupinikim foram vendo os seus espaços, territórios bem como o seu povo sendo reduzidos. As reduções se davam devido às várias guerras que eram travadas entre indígenas e europeus, bem como indígenas contra indígenas. Os portugueses, tidos como “dóceis e humanitários”, foram de extrema dureza, como mostra um relato escrito pelo próprio Mem de Sá (1560), que num só dia deixou seis quilômetros de corpos de Tupinikim mortos:

[...] fui com pouca gente que me seguiu. Na noite em que entrei em Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia [...]. E a destruí e matei todos que quiseram resistir e na vinda vim queimando e destruindo todas as aleias que ficaram atrás. [...] Mandei outros índios atrás deles, que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum tupiniquim ficou vivo. E os trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia em ordem (de forma) que tornavam os corpos alinhados perto de uma légua [...] (SILVA CAMPOS, 1981)

Nestas ocasiões, os europeus aproveitavam que os indígenas tinham seus inimigos dentro do território, com isso os portugueses tiveram como aliados de luta os Tupinikim e os franceses os Tupinambás, e no travar destas guerras haviam muitas mortes e capturas de indígenas, que eram punidos com trabalhos escravos. O fato é que com os avanços das vilas e fazendas os indígenas foram sendo empurrados cada vez mais para os sertões e outros acabavam forçados a camuflar sua identidade e os que não aceitavam as imposições dos europeus se tornavam alvos das caçadas e cada vez mais diminuía a população indígena, tendo em vista as contínuas guerras que aconteciam. A redução da população também se dava através das epidemias de doenças trazidas pelos europeus e chegavam a dizimar aldeias inteiras. Em 1562, Anchieta escreve que 30 mil indígenas morreram em menos de três meses em decorrência de doenças trazidas pelos homens brancos, entre os quais os próprios missionários¹.

¹ PREZIA, Benedito e HOORNAERT, Eduardo. *Brasil indígena: 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD, 2000.

A alta mortalidade exigia a reposição contínua dos indígenas que trabalhavam para os padres e, temporariamente, para os colonos. Os missionários adotaram uma forma de atração denominada “descimento”. Seguiam para o interior e atraíam os indígenas, após convencê-los que era melhor ficar nos aldeamentos, onde eles estariam ao abrigo dos colonos portugueses.

Com todas essas perseguições, os Tupiniquim conseguiram sobreviver se embrenhando em meio das matas na região de Aracruz. Eles se tornaram reféns da cultura dos lusitanos tendo que viver em aldeias Jesuíticas, como a que foi fundada no local onde hoje é o Distrito de Santa Cruz, este que inicialmente foi chamado de Aldeia Nova, anos mais tarde devido ter sido abandonado, por motivos da invasão de formigas e as epidemias de doenças trazidas pelos colonizadores, ficou conhecido como Aldeia Velha (CRUZ, 1997).

De acordo com o relatório da ANAI (2010, p.13), nas áreas habitadas pelos Tupiniquim no Espírito Santo foram instalados os aldeamentos jesuíticos de São João, Nossa Senhora da Conceição (Serra) e Nossa Senhora da Assunção ou Reritibá (Anchieta). Na região do rio Piraqueaçu, onde se concentravam os Tupiniquim, o padre Afonso Brás fundou, em 1556, a Aldeia Nova, transferida, em 1580, para o aldeamento dos Reis Magos (Iapara) de maioria Tupiniquim. A mudança, provocada, segundo alguns autores, por um surto de varíola e, segundo outros, por uma praga de formigas, diminuiu drasticamente a população da aldeia que passou a se chamar Aldeia Velha, onde se situa, atualmente, o distrito de Santa Cruz, no município de Aracruz. Segundo o GT/ Funai-Portaria nº 0783 (1994):

Esses índios se concentraram na região do rio Piraqueaçu, onde em 1556 é fundada pelo jesuíta Afonso Brás a Aldeia Nova [tempos depois] (...) O fato é que os jesuítas, e alguns povos indígenas, passaram a se concentrar no aldeamento dos Reis Magos que logo se tornou uma aldeia populosa (Leite 1945:160).⁸ Os habitantes que permanecem na Aldeia Nova - com seu esvaziamento e decadência passou a denominada então Aldeia Velha -, eram descendentes "dos índios da grande nação Tupis" (Saint-Adolphe, 1845:29),⁹ tanto quanto os índios de Reis Magos eram quase todos Tupiniquim (Leite, 1945:178)". Mais tarde os Tupiniquim que permaneceram na Aldeia Nova teriam atravessado o rio Piraqueaçu, cuja embocadura dá-se no balneário de Santa Cruz, formando a aldeia Caieiras Velhas que permanece até hoje. (GT/Funai, 1994, fl.26).

Vejamos o que diz Teao e Loreiro (2010, p.44):

Quanto aos índios que permaneceram na Aldeia Nova, acredita-se que teriam atravessado o rio Piraquê-açu, fixando-se próximo

a outra margem do rio, lugar que mais tarde seria conhecido pelo nome de Caieiras Velhas (TEAO; LOREIRO, 2010, p. 44).

Os indígenas que vivem nessa região estão por todo o litoral do Espírito Santo, são descendentes daqueles que sobreviveram ao grande massacre. De acordo com Prezias e Hoornaert (2000)²:

[...] os Tupinikim, ao norte do estado do Espírito Santo, são grupos remanescentes que perderam sua língua original e falam hoje o português. Vivem discriminados pela sociedade nacional, mas continuam considerando-se indígenas (PREZIA; HOORNAERT, 2000, p. 122).

Os indígenas aldeados não se tornavam “escravos”, mas eram proibidos de praticar seus rituais e atos relacionados às suas tradições pela sociedade colonial, na maioria das vezes se tornavam aliados dos colonos e uma força maior na repressão contra os negros escravos, e também contra outras nações indígenas inimigas. O resultado é discutido por Coutinho (1993)³:

Com isso, o povo que se formou na colônia foi resultado da miscigenação inicial de degredados com escravas negras e índias, cuja herança cultural foi rejeitada e a etnia destruída, acabando por submeter-se forçosamente à integração dependente na sociedade patriarcal escravocrata através de sua dominação econômica, política, sociocultural, religiosa, racial e sexual, vindo a constituir-se com seus descendentes nas classes subalternas e dominada do Brasil atual (COUTINHO, 1993, p. 26)

Alguns grupos conseguiram, manter relativa autonomia, mas a maioria se integrou, facilitando, assim, a mestiçagem que tanto marcou o povo brasileiro. Essa miscigenação aconteceu não somente relativo às raças, como também no meio linguístico. Devido à variedade de povos, com seus modos de falar próprios, suas crenças, mitos e outros, mesmo com a imposição da língua Geral ou língua brasílica (Língua de base Tupi, usada pelos padres jesuítas nas Missões) e mais tarde a língua portuguesa sobre as outras línguas, percebe-se que há um diferencial muito grande dentro do Brasil em relação à língua. Sobre a mestiçagem, Silva (2016) traz a reflexão que:

[...] pensar a mestiçagem como dispositivo biopolítico pode ser profícuo em análises no contexto brasileiro. Não obstante, até mesmo pelo trato acerca das questões indígenas na Constituição Federal de

² Prezias e Hoornaert, 2000, p.122

³ COUTINHO, José Maria. Uma história da educação no Espírito Santo. Vitória: DEC, 1993, p. 26.

1988, a relação da mestiçagem que outrora serviu para integrar tais populações a um imaginário de cidadão nacional brasileiro, tem servido para a construção de outros modos de ser indígena, não anulando aqui o espectro das perdas culturais que ronda tal categoria [...] questionando uma identidade indígena brasileira homogênea. (SILVA, 2016, p. 414, 415).

Pensado sobre essa homogeneidade, vale dizer que o português brasileiro é marcado pelas influências das línguas indígenas, em especial a língua Tupi, uma das mais faladas nos séculos passados, Segundo Freire (2014) dos 228 mil verbetes que constam no dicionário do português do Brasil, 45 mil são palavras provenientes de línguas indígenas. Navarro (2005) diz:

Em poucos países da América uma língua indígena teve a difusão que o Tupi antigo conheceu. Foi, por dois séculos a línguas da maioria dos sistemas coloniais brasileiros, de índios, negros, africanos e europeus, contribuindo para a unidade política do Brasil. (NAVARRO, 2005. p.9)

O português traz consigo também traços das línguas africanas, trazidas por meios dos escravizados na época da colonização. Contudo, percebemos essas diferenças quando nos deslocamos dentro do território brasileiro, vemos isto no seu modo de falar, que é diferente de região para a região.

Prezia (2000) escreve que: “O povo brasileiro, sobre tudo no Norte, Nordeste e Centro-Oeste, é fruto desta mestiçagem, que envolveu não somente indígenas como também africanos, trazidos mais tarde como escravos (PREZIA, 2000, p. 113). Questão também apontada por Oliveira (1998) ao descrever essa população dentro de uma chamada etnologia dos índios misturados.

Nos séculos XVI e XIX, como em toda história do Espírito Santo, as informações sobre indígenas são o suficiente para provar a existência deste povo que há séculos habita este território, vejamos o que diz no Relatório do Estudo Etno-ambiental realizado nas terras indígenas Tupinikim e Comboios feito pela ANAI em 2010:

A presença dos Tupiniquim no litoral do Espírito Santo, em Santa Cruz, município de Aracruz, foi registrada por diversos viajantes que passaram por esta região entre os séculos XVI a XIX. Inclusive Dom Pedro II, em visita de inspetoria à Província do Espírito Santo em 1860, fez o trajeto de Nova Almeida (atual distrito do município de Serra), passando por Santa Cruz (atual distrito de Aracruz), por Barra do Riacho (atual distrito de Aracruz) e pelo hoje município de Linhares, quando registrou em

suas anotações a presença de vários grupos tupiniquins, seus encontros com estes, aspectos de sua vida e cultura. (LEVY, Rocha, 1980). Esta população indígena foi estimada por Jean de Léry, que esteve no Espírito Santo com a frota de Villegagnon em 1557, em 55 mil habitantes, no trecho situado entre o Espírito Santo e o Sul da Bahia (ANAÍ, 2010).

Encontra-se publicado pela Imprensa Oficial do Espírito Santo, desde 1945, o Livro Tombo da Vila de Nova Almeida, onde está transcrita a doação de Sesmaria aos indígenas bem como de sua posse.

No ano de 1610, quando os jesuítas vendo que a cada dia o povo indígena perdia parte do seu território, então em um ato de generosidade decidem fazer uma “doação” de uma sesmaria de terra aos indígenas.

Embora o povo Tupinikim fizesse parte dos primeiros “donos” deste país, suas terras foram invadidas e a maioria do povo dizimado e para reconquistar estas terras foi preciso a ajuda do Superior dos Jesuítas, Padre João Martins que requereu uma sesmaria de terra para os índios, assim descrita por Leite (Apud JESUS, 2012)⁴:

A 6 de novembro de 1610, o Pe. João Martins alcançou para os índios da aldeia uma sesmaria, no sítio chamado na língua da terra Iapara para todos os rumos fizesse sempre seis léguas em quadra. A posse legal para os índios, com as cerimônias de praxe efetuou-se a 4 de dezembro de 1610 e assinaram o Auto Pe. João Martins, superior, da Aldeia dos Reis Magos o Pe. Jerônimo Rodrigues e Gregório, índio da terra e homem honrado e morador da Aldeia de S. João (LEITE apud JESUS, 2012, p. 27).

Trata-se das terras doadas aos índios que inicialmente se localizaram na foz do rio Piraquê-açu ou Santa Cruz, na localidade de Aldeia Velha. Acontece, porém, que eles foram forçados a mudar, em vista de problemas surgidos como invasão de formigas. O lugar do novo aldeamento era uma colina com agradável vista para o mar, passando a se chamar Reis Magos. Situava-se à foz do rio desse nome, primitivamente conhecido por *Nhunpanguá e Apiaputang*⁵.

Encontra-se registrado no Relatório da ANAI (2010):

Os Tupiniquim as receberam do capitão-mor, em atendimento à solicitação feita pelo Superior Jesuíta da aldeia dos Reis Magos,

⁴ apud JESUS, Nilma do Carmo de. Resgate da Cultura Tupinikim, Aracruz, FACHA – Monografia 2012, p.27.

⁵ ROCHA, Levy. VIAGEM DE PEDRO II AO ESPIRITO SANTO: História. Rio de Janeiro: Ver. Continente; Brasília: INL, 1980, p.119.

Padre João Martins: "o território da sesmaria tinha 200 mil hectares e se estendia de Santa Cruz, [atual distrito do município de Aracruz], até a aldeia de Comboios e só foi demarcado pela Coroa Portuguesa no ano de 1760" (LIMA, M.S. 2002). Foi reconfirmada pelo "Termo de Concerto e Composição"10 datado de 12 de agosto de 1760. Foram demarcadas apenas as terras habitadas dessa sesmaria de 1610. A referência desse novo marco, "medido e demarcado a partir de um lugar chamado Patranha (entre Jacaraípe e Capuaba) indo até Comboios

Mesmo com a garantia do território os Tupinikim continuaram a perder o direito sobre o mesmo. Com o passar dos anos as vilas iam crescendo em torno das aldeias e sucessivamente ocupando os espaços cedidos para os indígenas. Estes pequenos vilarejos anos mais tarde viriam dar origem às cidades. O que é mais surpreendente é que o próprio governo se torna o responsável por ceder estes espaços, sob a alegação da necessidade de desenvolvimento e progresso do país. Conforme nos afirma Teao e Loureiro (2010).

No ano de 1940, o Governo Estadual concedeu a Companhia 10.000ha de terras indígenas como se fossem terras devolutas. Localizadas em Santa Cruz (antiga Aldeia Velha), essas terras foram utilizadas para a exploração da madeira – produção de carvão vegetal. Desde que a Cofavi começou a devastar a região, os índios passaram a conviver com alguns posseiros, sem conflitos. Para desmatar, os representantes da Cofavi diziam que a terra era do Estado, e logo transformaram matassem pastos na região (TEAO;LOUREIRO, 2010. p. 37, apud Grupo Técnico, portaria nº 0783/94, ago. 1994)

Teao e Loureiro (2010, p. 37) continuam dizendo que no Distrito de Santa Cruz (Antiga aldeia velha), município de Aracruz, vivia dispersos por um extenso território – 40.000ha de terra (10.000ha de floresta aberta e 30.000ha de floresta nativa) – o povo indígena, identificado quase trinta anos depois em 1973 pela FUNAI como remanescentes dos antigos Tupinikim.

1.1.3. Os Tupinikim no Espírito Santo

Em janeiro de 1995 escavações arqueológicas no Território Indígena Tupinikim é manchete no jornal A Gazeta (ES), de 04/01/95. Conforme o jornal:

Um sítio arqueológico com no mínimo 600 anos de existência foi descoberto no final da semana passada por funcionários da Prefeitura

de Aracruz que faziam a terraplanagem num terreno do distrito de Santa Cruz. Foram encontradas SEIS urnas mortuárias de índios da tribo Tupi, que já habitavam a região antes do descobrimento do Brasil, em 1500. Duas urnas, que são de barro, estão praticamente intactas, mas as outras estão fragmentadas. Todas elas estão guardadas no Posto de Apoio da Prefeitura de Aracruz, em Santa Cruz. O arqueólogo e professor da Universidade Federal do Espírito Santo, Celso Perota, já esteve no local e revelou que o sítio é de grande importância para a arqueologia e para a história e que pelo que viu nas urnas não existem vestígios da civilização europeia, o que indica que elas estejam enterradas ali há pelo menos 600 anos (A GAZETA/ES,1995).

No texto acima podemos afirmar que os Tupiniquim já habitavam esta região de Aracruz há mais de 600 anos (COUTINHO, 2006, p.104), vários outros registros garantem a existência destes povos por esta região. Sendo um destes os registros da construção de Aldeia nova (atual distrito de Santa Cruz), que fora formada pelos Jesuítas e povos indígenas da região, incluindo os Tupiniquim que eram os principais desta Aldeia, porém de acordo com a história, devido às epidemias de doenças infectos contagiosas da época e as Invasões de formigas, esta Aldeia jesuítica foi abandonada e mudada para a região de Reis Magos.

Com a proibição da língua indígena no território da colônia portuguesa, em 1750, pelo Marquês de Pombal, e ainda com a expulsão dos Jesuítas em 1759, os indígenas de Reis Magos ficaram de uma certa forma dispersos e muitos voltaram para Aldeia Velha, outros atravessaram o Rio Piraquê-açu fundando pequenas aldeias às margens deste Rio Piraquê-açu.

A imposição da língua portuguesa repercutiu sobre a identidade do povo Tupinikim e outros povos do litoral que deixam de uma certa forma de se reconhecerem como indígenas e passam a assumir uma identidade de caboclos isso se dá pelo fato da perseguição dos mesmos que sofreram sanções caso transmitissem a língua aos seus descendentes bem como as tradições. A intenção na verdade era de integrar estes indivíduos à sociedade e fazer com que os mesmos viessem a negar a sua origem ou identidade étnica.

Em 1860, segundo Rocha, em visita às províncias do Espírito Santo o Imperador Dom Pedro II, ao chegar em Reis Magos, disse ter participado de uma roda de Congo tocada e cantada por descendentes Tupinikim que compunham aquela sociedade. Ele relata ter conversado com uma senhora chamada Maria da qual faz registros em sua caderneta de anotação de várias palavras da língua geral ainda falada por aquele povo.

Este registro de Dom Pedro fortalece ainda mais a argumentação que dá conta da existência dos Tupinikim neste território bem como a língua que este povo falava, é de fato de filiação tupi. O Imperador ainda visitou Aldeia Velha, Riacho, Comboios, Regência e outros destacamentos de índios existentes na costa brasileira conforme descritos por Rocha (1980):

Dom Pedro II, em visita de inspetoria à Província do Espírito Santo em 1860, fez o trajeto de Nova Almeida (atual distrito do município de Serra), passando por Santa Cruz (atual distrito de Aracruz), por Barra do Riacho (atual distrito de Aracruz) e pelo hoje município de Linhares, quando registrou em suas anotações a presença de vários grupos tupiniquins, seus encontros com estes, aspectos de sua vida e cultura. (LEVY, ROCHA, 1980, p. 19).

Nesse texto vamos nos ater aos registros entre as regiões de Reis Magos e Comboios, território este apontado em 1610 como “doação” de uma sesmaria de terras aos povos indígenas por um padre Jesuíta que preocupado com a situação destes povos que dia após dia perdiam os seus direitos territoriais para os colonos habitantes e chegantes desta região e muitas das vezes estas terras eram doadas aos colonos pelo próprio governo negando de uma certa forma o direito dos povos originários desta terra.

Se tomarmos como base a língua registrada por Dom Pedro II no ano de 1860, podemos então comprovar que a língua dos Tupinikim, naquele momento, é de fato o Tupi antigo já transformado em língua geral. Segundo os mais velhos da Aldeia Tupinikim de Caieiras velha, existia até o ano de 1983 uma senhora que ainda falava a língua geral. Os mesmos ainda dizem que tinham suspeita de que outros mais velhos também falavam, porém tinham medo de ensinar esta língua pois temiam serem perseguidos. De qualquer forma, além desses falantes, podiam ser encontrados muitos “lebrantes” - para usar uma expressão de Aryon Rodrigues – que não falam mais a língua no cotidiano, mas recordam certos cantos, rituais, saudações em Língua Geral.

É curioso que nesta época os Tupinikim não se reconheciam como povos indígenas, como resultado da proibição do uso da língua geral, desde o séc. XVIII, quando os Jesuítas foram expulsos das terras brasileiras. Naquela época, a Coroa Portuguesa, cujo homem forte era o Marques de Pombal, tomou uma série de medidas para expandir a língua portuguesa, que receberia o título de língua oficial no território da Colônia. Segundo Quiezza (2014, p. 10):

O Marques de Pombal assinou um decreto que fez com que as aldeias jesuíticas passassem a ser controladas por funcionários do governo e não pelos padres. Os jesuítas foram expulsos do Brasil, os indígenas deveriam deixar de ser bárbaros e adotar nomes em português, enquanto todas as línguas nativas foram proibidas, principalmente o *nhe'engatu*. A língua portuguesa passou a ser obrigatória em todas as regiões do Brasil, [...]

Barcellos (2008) complementa:

Associada ao próprio processo de colonização em curso, por meio do aldeamento e conseqüente intensificação do contato com portugueses e dos instrumentos de controle, a proibição do Tupi nas escolas a partir do século XVIII pela Coroa Portuguesa levou diversas populações indígenas, particularmente os Tupiniquim, ao esquecimento da sua língua já na segunda metade do século XIX. Na Capitania do Espírito Santo o processo de silenciamento do Tupi se deu sob métodos particularmente violentos, recaindo sobre as mulheres indígenas na Villa de Nova Almeida (atual Bairro Nova Almeida, município de Serra) a exigência de que todas falassem o Idioma Português e por ele fossem instruídas sob pena de execução de castigos corporais. (BARCELLOS, 2008, p.108)

Prezia⁶ continua:

Não se pode esquecer que o Governo da província do Espírito Santo, no final do século XVIII, havia proibido, com pena de prisão, o uso da língua indígena”. A imposição do português colonial causou a desestruturação no pensamento indígena. Muitos dos povos Tupi, sobretudo do litoral (PREZIA, 2004, p. 41).

Os Tupiniquim, como forma de se proteger assumem desde então uma identidade de caboclo, pescadores, caçadores uns eram até chamados de bugres, segundo os mais velhos da aldeia, e passam a falar a língua portuguesa como na condição de monolíngües Estigarríbia, citado por Silva, afirma que os Tupiniquim não eram mais considerados índios:

Há, por este Estado, sobretudo no litoral, adjacentes ao Rio Doce, agrupamentos de origem indígena, certamente Tupy, cuja situação é precária pela falta de mercado, de terras próprias e de comunicação, mas onde a natalidade é normal. Não falam mais a língua de seus avós e nem mesmo são considerados índios. Seria duplamente vantajoso localizar-se muitas famílias escolhidas, dessa gente, nas terras dos índios no Pancas, onde teriam o auxílio que se dá aos colonos em geral e formando uma sociedade só, sob os novos auspícios, levariam aos mais atrasados que lá temos, o conforto de sua presença, como próximo parente dos quais, embora civilizados, não os separam o abismo, quase intransponível, que para a fusão direta e moralização das raças, existe entre eles e os nossos outros trabalhadores nacionais, um tanto por preconceito de raça e outros trabalhadores nacionais, um tanto por preconceito de raça e outro tanto pela diferença dos costumes” (ESTIGARRIBIA apud. FUNAI, 1994, fl. 39 -40)

⁶ PREZIA, Benedito. *Índigenas do Leste do Brasil: Destruição e resistência*. Subsídios didáticos para o ensino fundamental e médio. São Paulo: Paulinas. Coleção Ameríndia 2. 2004. p. 41.

Continua afirmando ainda que, a língua falada pelos Tupinikim caiu em desuso, e já tendo perdido sua organização social e o conhecimento de chefe e dos próprios caciques. (ESTIGARRIBIA apud. FUNAI, 1994, fl 39)

1.1.4. Os Tupinikim em Aracruz

A região de Aracruz no início do século XX, era tomada por pelo menos 40 comunidades indígenas do Povo Tupinikim, porém, todos eram identificados como caboclos, pescadores. Há relatos na comunidade que alguns moradores mais velhos ainda falavam a língua dos antepassados, sendo esta, a língua geral (com base no Tupi), que devido à proibição não foi repassada aos mais novos. O relatório da ANAÍ (2010) registra:

Até a primeira metade do século XX, os Tupiniquim viveram nestas terras demarcadas pela coroa portuguesa em 1760. Conforme os depoimentos dos mais velhos que constam nos relatórios dos GT da Funai, os Tupiniquim permaneceram nas áreas do território demarcado pela Coroa em 1760, especificamente a que circunda o atual município de Aracruz, dispersos em dezenas de aldeias, até a primeira metade do século XX. Até meados do século XX, o processo de incorporação de terras indígenas ao sistema produtivo não - indígena ocorreu de forma lenta no litoral norte do Estado do Espírito Santo (ANAI, 2010).

A Lei das Terras de 1850 (lei 601/1850) que objetivou organizar as posses (sesmarias e demais caracterizações fundiárias), inaugurou uma nova ordem colonial, a do "apagamento" dos vestígios e dos direitos das populações indígenas no Brasil. As terras de sesmarias indígenas foram incorporadas ao Poder Público como terras devolutas e a incorporação de novas terras ao sistema produtivo de expropriação. Esse processo significou, portanto, uma alteração substancial no perfil jurídico de acesso à terra por parte da população indígena.

A partir daí a história do povo Tupinikim de Aracruz é marcada sempre pela usurpação de suas terras. Já no séc. XX, por volta do ano de 1940, o Governo Estadual concedeu à Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI) 10.000 hectares dessas terras indígenas como se fossem terras devolutas. Localizadas em Santa Cruz (antiga Aldeia Velha), essas terras foram utilizadas para exploração da madeira e produção de carvão vegetal. Para desmatar, os

representantes da COFAVI alegavam que a terra era do Estado, e logo transformaram matas em pastos na região. (GT/Funai, 1994, Portaria 0783)

No ano de 1954, segundo Silva (2000), o biólogo e pesquisador Augusto Ruschi, membro do Museu Nacional registrou:

[...] o último reduto no Município de ARACRUZ, no Distrito de Santa Cruz, na margem esquerda do Rio Piraquê-assú, onde vive um grupo de 80 índios Tupi-Guaraní, em uma área de 30.000 hectares de abertas, esses índios, concentrados na localidade próxima de caieiras, na margem do Piraquê-assú, entre o mangue e a floresta [...] (SILVA, 2000, p.14; apud RUSCHI, 1954. Pg. 01).

Silva (2000) continua dizendo que as populações de Santa Cruz haviam ficado invisíveis aos olhos do poder estatal. As narrativas de ocupação dos territórios pelos povos Tupinikim mostram que eles tiveram que se camuflar diante da invisibilidade com que o governo os tratavam.

Augusto Ruschi se destaca como um dos primeiros na atualidade, a acusar a existência dos Tupinikim nesta região, como naturalista e pesquisador conhecia muito bem a área e as histórias que o povo contava e não estranhava a presenças dos caboclo e dos remanescentes indígenas. A maior surpresa de Ruschi - conta Silva - não ocorreu ao encontrar índios ainda no Espírito Santo, mas ao descrever a situação em que viviam e a pressão que sofriam pelos projetos econômicos que invadiram aquele espaço.

Nos anos 60, sai de cena a COFAVI e entra a Aracruz Celulose. Os anos 60 marcam a história dos povos indígenas do Espírito Santo, mais precisamente no município de Aracruz (único que tem povos indígenas reconhecidos no Estado do Espírito Santo), foi neste ano que se instala em terras aracruzenses a Multinacional Aracruz Celulose. Vejamos o que diz Vicente (2014):

Com a chegada da Aracruz Celulose S.A, os espaços indígenas foram expropriados pela estratégia capitalista de produção, visto que a intenção era transformá-los em milhares de hectares de eucalipto para a produção de celulose para papel. Esta lógica comprometeu o estilo de vida tradicional dos povos indígenas, como afirmam Ciccarone e Scarim (2003), pois a monocultura do eucalipto inviabilizou as condições para a situação. (VICENTE, 2014, p. 27)

Também o relatório de Estudo Etno Ambiental da ANAI (2010) nos confirma dizendo que:

Os Tupiniquim continuaram ocupando os restantes cerca de 30 mil hectares até meados da década de 1960, ou seja, até a implantação da Aracruz Florestal S/A em 1967 que recebeu do governador do estado, Christiano Dias Lopes, os 10 mil hectares anteriormente explorados pela COFAVI, para início do plantio de eucalipto, inaugurando um processo intenso e acelerado de desmatamento e de ocupação das terras indígenas, que atingiu seu ponto crítico com a implantação do complexo agroindustrial Aracruz Celulose S/A em 1972 (ANAI, 2010)

Os mais velhos relatam que existia dentro das matas várias aldeias, todas pequenas de grupos familiares, só que no ano de 1960 chegou um pessoal que falava que a partir daquela data tudo que estava ali, lhes pertencia e que eles iriam derrubar toda a mata e plantar outra, sendo assim os moradores teriam que sair. Em uma conversa que tive com Dona Maria Ramos, moradora de Caieiras Velha em agosto de 2017, ela fala:

Agente morava lá perto do Cachimbo, quando chegou esse pessoal dizendo que era pra gente sair de lá, eles falaram que as terras eram toda deles, papai chamou mamãe juntou os filhos, pegou algumas coisas e viemos todos pra Caieiras Veia. Porque antigamente agente era tudo sonso e não tinha leitura e também não sabia o direito que tinha. (Dona Maria Ramos).

Este fato narrado por Dona Maria, também é compartilhado por vários outros moradores das diversas aldeias que acabaram desaparecendo e a população se dispersando para as periferias das cidades ou outras aldeias como Caieiras Velha e Pau Brasil, isso aconteceu devido à chegada da Empresa de Celulose na região.

Como confirma Loureiro (2006, p. 17-18):

Quando a empresa chegou saíram [índios], não podiam enfrentar, mandavam sair, até ameaçavam, um ia pra um canto, outro pra outro canto. A empresa tomou conta de tudo, eles davam algum dinheiro, que pagar mesmo eles não pagavam. Os índios são bobos, não conheciam nada. O dinheiro não dava pra nada. Só não entraram em Pau Brasil porque os moradores achavam que era deles mesmo a terra. Aí ficaram cercados pelo eucalipto” (Eugenio Francisco, índio Tupiniquim, In: LOUREIRO, 2006, p. 17-18)

Os moradores de Caieiras Velha contam que eles chegavam com dois tratores esteiras D8, sendo um do lado do outro separados por uma corrente bem grossa, de mais de 10 metros, quando ia passando derrubavam todas as árvores, tirando dos indígenas todo o meio de subsistência pois até então viviam da caça, da pesca, da coleta de frutos silvestres, faziam pequenos roçados onde plantavam, abóbora d'água, batata doce, feijão de corda, banana, abacaxi, milho e principalmente aipim e mandioca, que são usados para fazer a farinha, o Rio Piraquê-açu, se destacava pela riqueza de mariscos e peixes, bem como no sustento destas famílias e que hoje devidos a impactos ambientais ocorrido no decorrer dos anos não tem mais condição de sustentar a comunidade, também faziam artefatos de forma artesanal e comercializavam na cidades vizinhas. Neste contexto Silva (2000, p. 116) apresenta uma narrativa da violência imposta aos Tupinikim, onde senhor Alexandre Sezenando (antigo capitão da banda de tambores, já falecido), fez um relato ao Grupo Técnico da FUNAI em 1993, quando afirmou que:

A Aracruz chegava pagando pro proseiro ou pro índio do lugar, pagando pouco ou nada. Aí os índios foram se afastando, saindo, foram pra cidade, vieram pra Caieiras Velhas, foram para Barra do Sahy, Riacho. A Aracruz chegou arrebrandando tudo, trouxe dois tratores e um carrentão e ia levando tudo que tinha pela frente, encontrávamos tudo quanto é bicho morto lá. Aí foram acabando as matas, os pássaros, secaram os córregos (Alexandre Sezenando, Caieiras Velha, 1993)

Com a derrubada das matas os Tupinikim se viram impossibilitados de continuar com estas atividades. Agora sem a mata, nem as casas que antes eram feitas de barro e coberta com palhas do coco naiá, dava mais para se fazer, sendo preciso buscar novas forma de sobreviver.

Os Tupinikim, sem condição de dar continuidade a vida como era antes devido a retirada das matas, os rios e brejos que secaram, procuraram novos caminhos, muitos aproveitaram que a Empresa também começava a construir o Bairro Coqueiral (bairro construído para alojar os trabalhadores da Aracruz Celulose), se empregaram nas empreiteiras como ajudantes nas áreas de construção, como: ajudantes de pedreiros, eletricitas, bombeiros hidráulicos, pintores, jardineiros, carpinteiros, também nas áreas de limpeza do Bairro, foram anos como ajudantes até se tornarem os profissionais da área, no entanto que ainda hoje muitos continuam prestando serviços no bairro Coqueiral e é difícil uma rua que não tenha um Tupinikim cuidando de uma obra, seja ela de construção ou de reforma. Também no comércio, na limpeza pública, na educação, etc.

Vejamos o que diz Ciccarone, 2008:

A pressão sobre o território Tupiniquim provocou movimentações de famílias desaldeadas para outras aldeias, mas também, ou deslocavam-se para trabalhar para fazendeiros da região ou nos grandes centros urbanos, especialmente nas décadas de 1930-40, estimuladas pelo "mercado de mão-de-obra indígena". Os fazendeiros da região estabeleciam algum tipo de relação com as aldeias e intermediavam junto às famílias da classe média urbana a ida, especialmente de mulheres, para trabalharem como empregadas domésticas, inclusive sem receber. (ANAI (2010, p. 17 apud CICCARONE, 2008)

Na década de 70 segundo Silva, Ruschi descreve as situações pelas quais se deu o “desaparecimento dos últimos remanescentes” indígenas do Espírito Santo, fazendo toda uma crítica ao “desenvolvimentismo” e ao projeto da Aracruz Celulose que cita:

[...] que adquiria tais áreas em florestas virgens, e sem dó nem piedade, após realizar as derrubadas dessas frondosas florestas e atear-lhe fogo, fizera o plantio de seus ricos eucaliptais, que serão em breve transformados em pasta de celulose(...), numa promissória indústria” (Silva, 2000. p. 17).

Ainda nos anos 70 entra chega também em terras tupiniquim o fotógrafo e documentarista (repórter) Rogério Medeiros, que fizera vários registros da luta dos Tupinikim, bem com produziu matérias que afirmava a existência deste povo na região. De acordo com Silva (2000), Rogério Medeiros acompanhou Ruschi no início da década de 70, e acompanhou toda a luta dos Tupinikim pelo reconhecimento étnico e pelo território. Fez vários registros fotográficos de momentos importantes na história deste povo.

Segundo Silva (2000, p.24) os Tupinikim já eram conhecidos pela FUNAI desde o início dos anos 70, a comunidade de Caieiras Velha já havia recebido, várias visitas de funcionários da FUNAI, que já haviam feitos vários relatórios a respeito das reivindicações da população entre estes o senhor Itatuitim Ruas, da nação Juruna (Coutinho 2006. p.105) que teve um papel importante na luta pelo reconhecimento étnico deste povo. No dia 30/07/1975 o então presidente da FUNAI, General Ismarh de Araújo, visita Caieiras Velha, esta visita marca a ruptura e o poder local e as suas ações. Nesta época a prefeitura se negava em reconhecer os Tupinikim, mas denunciava constantemente o “clima tenso” que posseiros tinham que enfrentar diante do pleito da terra. (Silva, 2000. p.24).

Também é nos anos 70 que chega nas terras de Aracruz um grupo de Guarani Mbyá, que vinham de uma caminhada de mais de 40 anos migrando do sul do país, que contribuíram com os Tupinikim na luta pelo reconhecimento étnico, bem como na luta pelo território. (Silva, 2000. p.26)

Os Tupinikim juntamente com os Guarani no ano de 1979 cansados de tantas promessas decidem fazer por conta própria a demarcação do território. Este ato político mobilizou a FUNAI, a Polícia Federal, e entidades indigenistas a olharem para esta situação vivida pelos povos indígenas da região que clamavam pelo direito dos seus territórios invadidos pela multinacional Aracruz Celulose S.A.

A disputa dos Tupinikim aliados aos Guarani contra a Aracruz Celulose S.A prosseguiu por mais de quarenta anos e foi marcada por vários conflitos; nela, vigora a distinção entre os objetivos da empresa e dos índios, Lobino explicita que:

[...] os atores envolvidos no conflito territorial são distintos, quanto à significância de suas terras, onde para a Aracruz ela representa investimentos na produção da polpa de celulose branqueada e para os índios ela representa a construção identitária e a reprodução sociocultural. (LOBINO, P.19)

1.1.5. A resistência Tupinikim: monocultura do eucalipto

Os Tupinikim e os Guarani dão sequência a uma série de movimentações que se configuraram em três episódios de lutas resultando em Portarias Demarcatórias: a primeira luta (1975 a 1983); a segunda (1993 a 1998) e a terceira (2005 a 2007). Os Tupinikim e Guarani viveram três momentos de Demarcação do Território, sendo o primeiro de 1975 a 1983, com o envolvimento das comunidades de Caieiras Velha e Pau Brasil, juntamente com os Guarani recém chegados no território. Vicente (2014, p. 38) avalia que esta primeira etapa simbolizava uma expressão de força identitária frente ao reconhecimento estatal, e cita Pacheco (1998), que conceitua como etnogeneese, a emergência de uma cultura específica de um grupo étnico que antes permanecia inviabilizado diante de outros grupos e que apresenta demandas de reconhecimento frente ao Estado. O resultado dessa luta levou ao reconhecimento parcial de seu território, delimitado em apenas 4500hectáres de terra, dos que estavam definidos pela FUNAI (1979) em 6,5hactáres.

Esta luta foi registrada pelo jornalista e fotógrafo Rogério Medeiros e acompanhada pela FUNAI e pela polícia Federal em todo tempo, lideranças como Alexandre Sezenando, juntamente com Benedito Joaquim (Bino Fumaça), e com o apoio do CIMI e da igreja católica, os Tupinikim demarcaram seu primeiro pedaço de terra. Silva (2000, p.34) diz que: embora o relatório do GT identifique Seu Bino como representante de Seu Alexandre, ele afirma que eram ambos líderes ali dentro. Numa segunda ida a Brasília, documentada pelo GT, seguiram também o cacique dos Guarani, Seu João dos Santos (já falecido). Nesta visita receberam o apoio da Polícia Federal e da imprensa para ocuparem a área, e em março de 1979 entravam nas primeiras picadas.

Com essa primeira conquista pelo território os Tupinikim, anos mais tarde começam a lutar pelo direito a uma saúde diferenciada, educação diferenciada bem como por uma melhor assistência da FUNAI frente aos projetos de desenvolvimento sustentável.

Com a Constituição de 1988, os Tupinikim se viram fortalecidos, pois agora tinham como lutar pelos seus direitos com base na Constituição Federal, que abriu o campo para se efetivar os projetos de Educação, saúde, tradição, luta pelo território. Com a garantia dos artigos 231 e 232, também a Convenção 169 de 1989 que, dentre outras garantias, versa sobre a autodeterminação dos povos indígenas e em seu artigo 13, sobre o direito ao território, conforme relatado abaixo:

1 – Ao aplicarem as disposições desta Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo “terras” nos artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de território, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

A segunda etapa desta luta ocorre entre os anos de 1993 a 1998, a comissão de caciques, NISI, CIMI, parceiros governamentais e não governamentais, também o MST, somando forças aos Tupinikim juntamente com os parentes Guarani, realizaram a segunda demarcação. Assim como a primeira, representa uma vitória ainda parcial para os indígenas. Depois que o Grupo de Trabalho (GT) instaurado pela FUNAI identificou 13.579 hectares de terras indígenas, houve pressão da Aracruz Celulose que, com o intermédio do Ministro da Justiça Íris Rezende, inviabilizou, alegando “argumentos técnicos”, a delimitação da área identificada, demarcando

apenas 2.571 hectares de terra. Também foi sugerido e aceito pelos indígenas na época assinatura de um termo de ajustamento de conduta (TAC) que estabelecia um acordo inconstitucional entre as partes, pelo qual, através de recursos financeiros vinculado a projetos, a empresa “pagava” aos índios para, ao longo de vinte anos, manter o controle sobre suas terras, buscando desta forma desmobilizá-los obrigando-os a trabalhar nos eucaliptais (programa conhecido como Fomento Florestal).

Neste contexto surge a Associação Indígena Tupinikim e Guarani (AITG), responsável por gerir todos os projetos desenvolvidos dentro do território Tupinikim e Guarani. A AITG sempre foi administrada por indígenas. Após a assinatura do TAC houve muitas repercussões e controvérsias nas comunidades indígenas, fazendo que se levantasse novas lideranças para reforçar e realinhar a luta pelo território Tupinikim.

No dia 17 de maio de 2005, os Tupinikim e Guarani insatisfeitos com as negociações feitas e firmadas no TAC em 98, sob o comando da Comissão de caciques Tupinikim e Guarani, decidem em assembleia geral ocorrida na Aldeia Tupinikim de Comboios, romper com o TAC e entrar novamente na luta pelo Território, porém desta vez decididos a não fazer nenhum tipo de acordo e sim estavam dispostos a lutar pelos 11.579 hectares de terra apontada pelo GT da FUNAI que somadas às terras já garantidas alcançaria um total de 18.027 hectares de terra. Vicente (2014) fala que nesta terceira luta (de 2005 a 2007), houve uma maior visibilidade do conflito tanto na esfera nacional como internacional, o que só foi se estendendo desde a primeira luta, garantindo apoios de vários organismos. A Multinacional Aracruz Celulose na época detentora de um grande poder econômico dentro do município usa desse poder como forma de manipular a população contra os povos indígenas. Vicente (2014), diz que a violência capitalista foi praticada ainda ao colocar a população local contra os indígenas e a favor da empresa, com o intuito de reforçar o domínio sobre suas terras, conforme podemos perceber nas imagens abaixo:



Foto retirada do acervo da Rede Deserto Verde

Como se não bastassem as imagens, o jornal local publicava diariamente matérias televisivas, apresentando os Indígenas como aqueles que estavam invadindo as terras da Aracruz Celulose, o que fortalecia ainda mais o ódio da população contra os povos indígenas da região.

A luta pela terra durou de 17 de maio de 2005 a 05 de novembro de 2010. Foram muitas discussões e processos de retomadas, paralisações, viagens das lideranças a Brasília, inúmeras reuniões com o Ministério Público Federal, Sexta Câmara, FUNAI, Ministério da Justiça. Também houve ataques por parte da Polícia Federal em parceria com a empresa em um processo de reintegração de posse em janeiro de 2006, quando as aldeias Olho D'água e Córrego

do Ouro (Aldeias construídas nas áreas de retomadas) foram invadidas pelas máquinas, derrubando todas as construções e expulsando os moradores, além de atacar as lideranças e membros das comunidades com tiros de borracha e bombas de efeito moral, perseguição com helicóptero. Conforme imagens abaixo:



Estas ações intensificaram ainda mais os processos da luta pela terra, cuja garantia de posse está diretamente ligada à organização dos indígenas como movimento étnico, através de auto - demarcações e outras reivindicações, ao longo de 40 anos, o que levou em 2007 à edição das Portarias de Delimitações (nº 1463 e 1464), que declararam a demarcação de 18.027 hectares de terras indígenas, ainda que a homologação pelo Presidente da República só seria assinada em novembro de 2010. Conforme descrito no decreto:

DECRETO DE 05 DE NOVEMBRO DE 2010

DOU 08/11/2010 as 15:38

Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Tupiniquim, localizada no Município de Aracruz, no Estado do Espírito Santo.

O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto nos arts. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e 5º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada a demarcação administrativa, promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da terra indígena destinada à posse permanente dos Grupos Indígenas Tupiniquim e Guarani Mbyá, a seguir descrita: a Terra Indígena denominada Tupiniquim, com superfície de quatorze mil, duzentos e oitenta e dois hectares, setenta e nove ares e sessenta e oito centiares e perímetro de cinquenta e quatro mil, cento e noventa e dois metros e noventa e sete centímetros, situada no Município de Aracruz, no Estado do Espírito Santo [...]

Todo este movimento foi acompanhado pela equipe de educadores da educação escolar indígena, buscando na luta o fortalecimento da identidade cultural do povo Tupinikim e com ela o ensino da Língua Tupi, eleita pela comunidade como língua etno-identitária do grupo. Efetivando assim um processo de políticas de línguas para este povo. Também é neste período que os Tupinikim buscam dar maior visibilidade às suas festas tradicionais. Com o apoio do professor José Maria Coutinho que realizava em Aracruz um grande encontro das etnias que formavam o povo da cidade, estes eventos aconteceram de 1983 a 1992.

1.1.6. Os Tupinikim na contemporaneidade: novas configurações espaciais

Embora ignorados enquanto grupo étnico diferenciado (Cf. Aracruz Celulose, Documento de contestação do relatório da Funai, 19 de junho de 2006), e tendo o silêncio do Estado ao considerá-los inexistentes ou extintos até bem pouco tempo, e ainda, mesmo considerados "índios civilizados" - como o são ainda hoje - por cronistas e viajantes ou mesmo como caboclos pela população regional do entorno, e mais a histórica imposição de uma "assimilação" à sociedade não-indígena, com tudo isso, suas tradições e princípios culturais ainda permanecem e são acionados e reforçados em situações de conflito. (Relatório etno-ambiental feito pela ANAI 2010)

1.1.7. Aldeia Indígena Caieiras Velha



Retirada do Google Maps, em 24 de março de 2018

Caieira Velha, a maior aldeia do Município localizada as margens do Rio Piraquê-açu, a 17km da sede Aracruz, sofre diretamente o impacto de ser cortada ao meio pela Rodovia Primo Bitti, ligando o Bairro Coqueiral que faz limites com a aldeia a sede Aracruz. Nesta Rodovia circulam veículos noite e dia ilimitadamente dentro da aldeia. Caieiras Velha hoje conta com uma população de 1.485 moradores divididos em 468 famílias. A aldeia atualmente possui um cacique e 14 lideranças que juntos trabalham para o desenvolvimento da comunidade. Na aldeia ainda possui alguns benzedores, porem o pajé faleceu há pelo menos 6 anos.

Devido às invasões de terras e derrubadas das matas no passado, feito pela empresa Aracruz Celulose S.A, conforme narrado anteriormente, o povo Tupinikim teve o seu modo de

vida impactado de variadas formas, ou seja, aquele que outrora vivia da caça, da pesca, da coleta de frutos, fazendo seus artefatos, em quantidade, morando em casas feitas de estuque (barro), coberta com palha de coco naiá ou sapé, se viu tendo que mudar a forma de viver devido aos impactos sofridos. Com toda a destruição causada pela Empresa, os Tupinikim viram no manguezal o escape, Senhor Olindo (atual Capitão do Congo), narra que o mangue foi a mãe de muita gente na Caieiras Velha, o mangue foi e ainda é o seu patrão, pois sua carteira nunca foi assinada, mais foi do mangue e da roça que ele e sua esposa sustentaram suas quatro filhas, o mesmo lamenta que o rio hoje não oferece mais condições de sustento, fala que hoje se vai pra o mangue passa o dia todo, bate de ponta à ponta e às vezes não pega nada, a mesma coisa com a pesca. A história do senhor Olindo é a mesma de muitos moradores da comunidade que ainda hoje vivem dos pequenos roçados e da pesca. No rio Piraquê-açu, os Tupinikim pescam e retiram os mariscos, o rio sempre teve uma enorme diversidade de peixes como: caratinga, carapau, chicharro, vermelho, sirióba, galo, carapeba, camurum, moreia, tainha, quira, robalo, mero, arraia, murucutuca, miróro, salgo e vários outros, quanto aos mariscos: Caranguejo, goiamum, siri, ostra, ameixa, sururu, aratu. Conforme texto abaixo ANAI (2010):

Na economia doméstica das localidades próximas ao rio Piraqueaçu, a pesca e a coleta nos manguezais sempre tiveram um papel relevante. Pegavam caranguejos, mariscos e ostras. Pescavam de linha ou usavam armadilhas produzidas artesanalmente, como o quitambu (cercado de espinho) e o jequiá (cesto de varas flexíveis, afunilado). (Relatório do estudo etno-ambiental da ANAI, 2010)

Nas roças plantam: Feijão de diversas qualidades, milho, abóbora, caxixe, batata, e principalmente mandioca e aipim, é comum nos quintais terem diversas árvores frutíferas, como: Jaca, manga, goiaba, graviola, cajá, pitanga, acerola, laranja, mexerica, coco, caju, carambola, bacupari, jambo, fruta-pão, banana; também fazem hortas onde plantam cebolinha verde, coentro, salva, alface, couve, pimenta diversas, além de várias ervas medicinais como: alecrim, erva doce, capim cidreira, camomila, anador, puejo, boldo, arruda, etc. Uma liderança Tupinikim, registrada no relatório da ANAI, (2010), discorre sobre a agricultura indígena:

Seu Lauro Martins, 53, liderança Tupiniquim da aldeia Caieiras Velhas, conta que antes, a terra era à vontade, com muita fartura, e o sustento vinha da maré, dos rios e das matas. Nos plantios, era costume plantar primeiro a mandioca, "para amansar a terra", e depois, o feijão e o milho. Contudo, a partir dos anos de 1940, esta organização começou a se alterar com a chegada da Companhia Ferro e Aço de Vitória - COFAVI e o início da

exploração de 10.000 ha da floresta do território Tupiniquim para a produção de carvão vegetal. As matas devastadas com o apoio do Estado logo viraram pastos, atraindo não-indígenas para a região (ANAI, 2010. p. 325)

Os Tupinikim ainda aproveitaram a construção do Bairro coqueiral isso nos anos 60, e foram trabalhar como ajudantes na construção civil, seja como ajudante de pedreiro, carpinteiro, eletricitista, encanador, jardineiro, soldador, pintor, etc. Com o passar dos anos estes Tupinikim se tornaram os profissionais da área assumindo os trabalhos no Bairro, também foram contratados pela prefeitura para atuarem na limpeza pública do município, as mulheres trabalhavam como diaristas, babás, ajudantes do lar nas casas das madames no Bairro coqueiral (Coqueiral, Bairro construído pela Aracruz Celulose para abrigar os trabalhadores da Empresa) conforme nos afirma Barcellos (2008, p. 7)

As mulheres, portadoras de saberes imprescindíveis à vida do seu povo, se vêem expropriadas das fontes materiais e simbólicas que permitiam a construção e a reprodução desses saberes: agricultoras, coletoras e artesãs são transformadas em subempregadas. A nova conformação territorial fragiliza o papel e o poder da mulher na sociedade Tupiniquim (BARCELLOS, 2008, p. 7).

Anos mais tarde com as lutas os Tupinikim fortaleceram a Educação Escolar na comunidade, e em 2000, com a conclusão do curso de magistério indígena (1996 – 1999), aconteceu o primeiro concurso público para efetivação de professores indígenas, também conquistam nesta época a escola com o ensino diferenciado (Educação Escolar Indígena). Hoje a Aldeia de Caieiras Velha, tem um posto de saúde onde a maioria dos profissionais são indígenas, entre técnicos e Enfermeiros incluindo a enfermeira chefe, uma escola de ensino fundamental (EMEFI Ceiras Velha) e uma de ensino infantil (CMEII Caieiras Velha), também os professores incluindo os administrativos e o diretor são todos indígenas já formados em diversos cursos universitários, como pedagogia, letras, história, geografia, ciências sociais, Educação Física, administração, contabilidade, alguns ainda em processo de formação pelo PROLIND-UFES (Programa de Licenciatura intercultural de formação de professores Indígenas), na aldeia hoje existem profissionais que trabalham na indústria, no comércio em geral, além de vários jovens que tem saído para outros Estados para cursar faculdades como: Engenharia florestal, engenharia mecânica, ciências biológica, letras, serviço social, enfermagem, nutrição, medicina, odontologia, direito e outros. Na comunidade de Caieiras Velha encontra –se localizada a sede da AITG (Associação Tupinikim e Guarani), a APECI

(Associação de pescadores e catadores. Indígenas), o Instituto Indígena COCAR, o CRAS Indígena, a sede da Coordenação Local da FUNAI (Fundação Nacional do índio), cujo administrador é também indígena. Além de dois campos de futebol, 4 igrejas (Católica, Assembleia de Deus, Deus é Amor e Missão Evangélica Tupã Oka).

A comunidade possui ainda uma pequena padaria, duas pequenas mercearias, sendo uma deste local onde se vende comida caseira. Em Caieiras Velha, sempre aconteceu as rodas de tambores de congo, estes rituais sempre estiveram ligados a atividades do catolicismo, pois as festas e retiradas e enfiçadas de mastros de davam nas festas em homenagens a São Benedito, São Sebastião, Santa Catarina e outros. Os festejos duravam dias, nas tiradas de mastros, os tocadores andavam por toda a comunidade em uma grande procissão. Os tambores sempre estiveram presentes na musicalidade e na vida dos Tupinikim, conforme vimos anteriormente nos registros do Imperador em 1860, citado por Levy Rocha. Com todas as mudanças vivida pelos Tupinikim, os hábitos em relação a musicalidade também têm mudado. Há alguns anos não realizam mais estas festas, em homenagens aos santos, e após a morte do antigo Capitão do Congo (pajé Alexandre Sezenando), os tambores da aldeia ficaram um bom tempo sem soar durante as noites de lua cheia. Os tambores só eram tocados em algumas apresentações nas escolas, em caso de visitas na aldeia, porém sempre foi a força destes batidos que fortaleceu os movimentos e lutas deste povo, também nas festas do dia do índio, como um grito que manifesta sempre a resistência de um povo de luta, os Tupinikim.

Neste capítulo, abordamos questões relacionadas ao processo de contato entre cultura Tupiniquim e a cultura do colonizador, e da sociedade nacional brasileira, a mestiçagem de culturas ou o sincretismo, que constituem um campo de reflexão da antropologia. Embora não tenhamos aqui entrado no debate teórico da antropologia sobre os conceitos de “aculturação”, “assimilação” e “integração”, ficaram implícitas as mudanças ocorridas com a língua e a cultura Tupiniquim, como essas mudanças foram produzidas e quais os fatores que deram origem a elas.

Assumimos que a aculturação não é uma simples conversão a uma outra cultura e que o que a antropologia chama de aculturação não provoca necessariamente o desaparecimento da cultura que recebe esses empréstimos resultados do contato. Como assinala Denys Cuche (2002, 117) “a aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos culturais iniciais de um ou dois grupos” (DENYS CUCHE, 2002, p. 117). Resta agora ver como esses contatos repercutiram sobre as línguas, e as políticas de línguas, que abordaremos no capítulo 2.

Capítulo 2 - POLÍTICA DE LÍNGUAS E IDENTIDADE TUPINIKIM

Neste capítulo vamos fazer um breve histórico das línguas no Brasil, discutindo as políticas de línguas no período colonial, bem como o apagamento de muitas línguas indígenas até a hegemonia da língua portuguesa. Também faremos uma breve reflexão sobre a camuflagem do povo Tupinikim como estratégia de resistência e luta.

2.1. A história das línguas no Brasil colonial

Uma das consequências históricas das políticas linguísticas coloniais pode ser observada no tratamento que a escola tem dado à memória dos grupos étnicos e mais especificamente a suas línguas. O senso comum desconhece essa diversidade existente, imaginando o português como a única língua de fundação nacional. Assim, Neves (s/a) critica a divulgação escolar desse discurso, ao assinalar que:

[...] a maioria dos brasileiros [pensa] que a história do país foi inaugurada em 22 de abril de 1500. O que aconteceu antes disso, domínio da "pré-história", seria um pouco vago e na verdade irrelevante para o posterior desenvolvimento do Brasil, merecendo poucas páginas nos livros didáticos (NEVES, s/a, p. 30).

É relevante para esse trabalho analisar as Políticas de línguas do período colonial, abordando isso a instituição escolar que esteve presente entre diversos grupos indígenas. Historicamente, o contato dos nativos com algum tipo de educação escolar, cujos objetivos eram catequizar, civilizar e integrar os indígenas à sociedade dominante, funcionou negando suas identidades diferenciadas e impondo-lhes valores alheios.

Os registros históricos dão conta que quando Cabral chega ao Brasil, uma de suas maiores dificuldades foi a comunicação. A experiência de Nicolau Coelho ao fazer o primeiro contato com os Tupinikim no Sul da Bahia não foi de sucesso. Segundo Prezina (1992), anos mais tarde já em meados do século XVI, os Portugueses fizeram um mapeamento da região, observando a diversidade que havia neste território, pois eram muitos habitantes que falavam línguas diferentes. Ao mesmo tempo, foi observada a existência de uma língua que recorria quase todo o litoral com um mínimo de variação, o que nos confirma Navarro (2005, p:11):

Desde os primeiros tempos de colonização do Brasil, constatou-se que, na costa brasileira desde o Pará até o sul do país, aproximadamente até o paralelo de 27 graus (segundo informações do cronista Pero de Magalhães Gandavo), falava-se uma mesma língua (NAVARRO, 2005. p. 11).

Por volta de 1549, chegam os Jesuítas no Brasil, que tiveram um papel primordial no registro e na disseminação das línguas de tronco Tupi país a fora, porem também contribuíram muito para a perda da identidade, bem como para a organização de reduções dos nativos, Marcilino (2014) relata que:

Com a chegada da primeira missão jesuíta enviada ao Brasil, datada de 1549, a população indígena foi cada vez mais reunida em aldeamentos, onde ficavam sujeitos à lei civil e religiosa dos padres (RIBEIRO, 2009). Essa exploração reduziu bruscamente o número de indígenas, conforme informa o dossiê da Campanha Internacional pela ampliação e demarcação das Terras Indígenas Tupinikim e Guarani (MARCILINO, 2014. p.78)

Com as missões Jesuíticas, a língua escolhida para a catequese foi o Tupi antigo, língua esta que fora registrada neste século por alguns viajantes e teve uma gramática organizada pelo padre José de Anchieta em meados do século XVI, publicada em 1595. Nas missões Jesuíticas, a catequese consistia em tornar os indígenas em cristãos católicos bem como em trabalhadores, como mão-de-obra para as lavouras e fazendas. A escola também é onde se executavam as políticas de desenvolvimento, bem como as políticas linguísticas, pois nestas os padres jesuítas faziam seus sermões e ensinamento na língua Tupi, a fim de aproximar o povo nativo ao pensamento europeu conforme afirma Marcilino (2014):

Por meio da catequese e evangelização, aliada ao sistema econômico de escravidão imposto pela coroa portuguesa, ocorreu em nossas terras, de forma consciente e discriminatória, o início do processo de extermínio das culturas e vidas autóctones. (MARCILINO, 2014. p. 76)

Em relação à escola e sua função Buratto (2004) diz ainda que:

Em 1549 chegam os jesuítas e dão início à catequese e à construção dos primeiros prédios escolares, por ordem de D. João

que queria povoar terras e converter os indígenas ao catolicismo. Em meados do século XVII sob a influência do padre Antônio Vieira ampliou-se às ações escolares e consolidou o modelo escolar, onde o principal objetivo era a conversão ao cristianismo e a preparação para o trabalho. Nestes dois séculos, ocorreu a gramatização do tupi pelos jesuítas, na base do latim (BURATTO. 2004, p. 3)

Navarro postula que esta foi a língua indígena clássica do Brasil, e que teve contribuições “espirituais e culturais” no país. (Navarro, 2005, p. 9):

Essa foi a língua que os marinheiros de Cabral ouviram quando chegaram aqui em 1500. Essa foi a língua que falaram: Tibiriçá, Caiobi, Araribóia, Felipe Camarão, Cunhambebe, Bartira, João Ramalho, Caramuru, Soares Moreno, Martins Afonso Leitão, nomes de todas as familiares descritas e faladas por Anchieta, por Luís Figueira, falada por Antônio Vieira, língua que, em forma já evolui, as bandeiras levaram para as regiões interioranas do Brasil, língua que Gonçalves Dias e José de Alencar tentaram aprender para compor suas obras e afirmar uma literatura nacional. (NAVARRO, 2005. p.9)

Neste período, a adoção da língua Tupi como forma de comunicação e negociação, confirma o seu lugar como Língua Geral.

2.2. Construindo uma Língua Geral

Segundo Altman (2003), no que hoje é reconhecido como continente americano, a construção de línguas gerais foi a via que a empresa colonial encontrou como forma de negociação, configurando-se em uma política que favoreceu o desenvolvimento e expansão das línguas gerais. Como Política de língua geral. Barros (2000) pontua: “Chamarei de política da língua geral a tendência de as colonizações portuguesas e hispânicas fazerem uso de uma única língua indígena como língua de contato colonial – chamada língua geral -, em vez da introdução do português ou do uso da língua local” (BARROS, 2000, p. 85).

Sobre esta questão Altman (2003) afirma que o náhuatl (ou lengua mexicana), falado na Nova Espanha (grande parte do México de hoje), língua do Império asteca que, antes da conquista espanhola em 1519, já se havia imposto a várias outras línguas locais como a língua

da administração e do comércio, sendo utilizada como língua geral por toda esta região, desde o pacífico ao atlântico. Na região andina, o Quechua, língua do Império Inca falada na costa oeste da América do Sul entre Equador e o norte do Chile incluindo o Peru, Bolívia e parte da Argentina, já era utilizada como língua geral pela elite política, religiosa e militar no período pré-hispânico e foi também na época colonial. A mesma relação se deu com o Aimará no final do século XVII na região que corresponde hoje a parte da Bolívia e do Peru, sendo utilizado como língua de comunicação regional. Segundo Rodrigues, “A expressão “língua geral” foi inicialmente usada, pelos portugueses e pelos espanhóis, para qualificar línguas indígenas de grande difusão numa área” (RODRIGUES, 1986, p. 99). Ela se refere a línguas usadas nas relações interétnicas, portanto, em situações de contato linguístico. Para Altman, “No contexto colonial americano, as chamadas línguas gerais foram as línguas autóctones inicialmente escolhidas pela administração e pela Igreja como veículo supra regional de contato entre as diversas populações coloniais” (ALTMAN, 2000, p. 58).

Na América portuguesa segundo os registros de Gandavo, o Tupi era a língua mais falada ao longo de toda a costa.

Desde o rio Maranhão, que está além de Pernambuco para o norte, até a terra dos Carijós, que se estende para o sul, desde a Lagoa do Patos até perto do rio que chama de Martim Afonso, em que pode haver 800 léguas de costa, em todo o sertão dela que se estendera com 200 ou 300 léguas, tirando o dos Carijós, que é muito maior e chega até as serras do Peru, há uma só língua (ANCHIETA, 1989[1584], p. 59)

Neste sentido, a configuração do Tupi como Língua Geral no território brasileiro se deu nesse contexto: Em 1549, a chegada do primeiro governador-geral, Tomé de Souza acompanhado de mais de mil pessoas, incluindo vários funcionários administrativos portugueses que seriam responsáveis pelo estabelecimento da lei e da ordem, marca o início do período colonial. Desembarcaram também os jesuítas (Companhia de Jesus), chefiados por Manoel de Nóbrega, tendo por missão principal a conversão dos gentios, responsável pela perda de grande parte da cultura dos povos indígenas. (QUIEZZA 2014). Uma das principais estratégias por parte dos Jesuítas foi aprender e depois descrever a língua dos povos da costa sendo registrada como língua Tupi, (a língua mais falada na costa brasileira), contando com a ajuda dos indígenas, fundaram as missões jesuíticas, espaços usados para catequizar os nativos. Nestas missões se confinavam vários povos indígenas, falantes de várias línguas diferentes,

porém a língua adotada pelos padres foi o Tupi, e estes povos eram obrigados a falar a língua tupi, assim esta acabava substituindo a sua língua original a médio e longo prazo.

No século XVII a língua Tupi antigo ou Tupinambá devido a sua propagação pelo território brasileiro acaba alcançando status de língua geral e mais tarde foi chamada de língua Brasília. Esta mesma língua é levada por missionários ao Maranhão e quando penetram no grande Rio Amazonas e no contato com as línguas de origens tupi da região, acaba se configurando a que será conhecida como Língua Geral Amazônica (LGA). Segundo Rodrigues (1986) “a Língua Geral Amazônica (Nheengatú) desenvolveu-se inicialmente no Maranhão e no Pará a partir do Tupinambá” (RODRIGUES, 1986, p. 102). Neste sentido, a expansão alcançada por esta língua foi tão grande, adentrando a Amazônia, chegando até a fronteira com os Andes no Oeste e penetrando na atual Colômbia pelo vale do rio Uaupés no Noroeste. Ao longo do rio Negro chegou também até territórios da atual Venezuela, passando a ser falada em regiões onde nunca habitaram os índios Tupi, deixando forte marca na toponímia e na língua portuguesa da Amazônia.

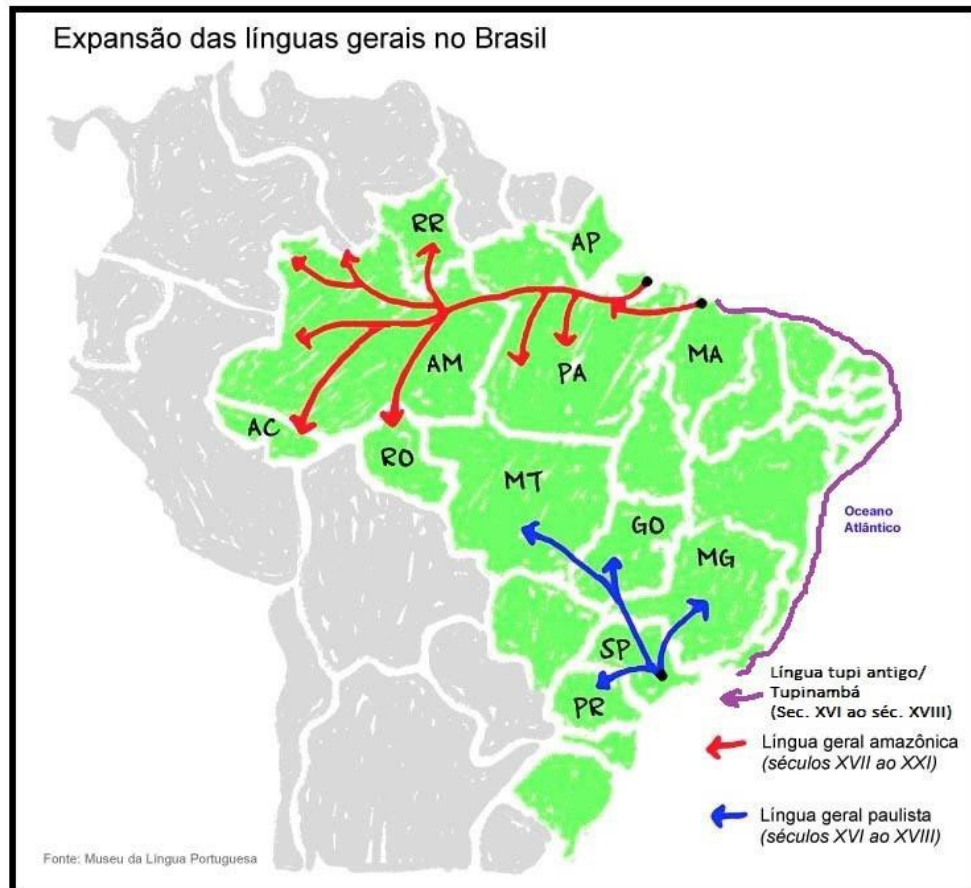
A LGA a partir da segunda metade do século XIX, passou a ser chamada de Nheengatú nome registrado por Couto de Magalhães (1876) que significa ‘língua boa’. O Nhe’engatu ainda é falado hoje na região do alto Amazonas por grupos de famílias linguísticas Tupi e não Tupi, porém, difere não só da língua Tupinambá, mas também da Língua Geral Amazônica do século XVIII (RODRIGUES, 1986, p. 102).

Couto de Magalhães, discute o pressuposto de que todo brasileiro tinha que ser, por definição, falante de português, como uma marca de identidade coletiva, que corresponde à suposição idealizada do século XIX, de que toda nação deve ter uma língua compartilhada por todos os indivíduos que dela fazem parte. No entanto, o mesmo autor assinala que numa vasta extensão do território nacional – a Amazônia - milhares de cidadãos, indígenas e não-indígenas são falantes dessa língua:

Em geral nós, os brasileiros da costa, pensamos que a língua tupi só é falada por pagãos. Há engano nisso; temos milhares de compatriotas cristãos que a falam, e que não falam o português, os quais concorrem já com muitos milhões para a riqueza pública, pagam todos os impostos, inclusive o imposto de sangue” (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, p. 137).

Apesar de desconhecerem a língua portuguesa, esses falantes estavam sintonizados com a vida econômica, social e política do país e identificados com os valores nacionais, de tal forma que produziam riquezas, pagavam impostos e – na expressão de Couto de Magalhães – não hesitavam em ‘derramar seu sangue pela pátria’, como aconteceu na Guerra do Paraguai. Mas o fato de não falarem a língua nacional e, ao contrário, de serem usuários de uma língua de base indígena, produziu e continua produzindo uma reação de estranhamento. É que esta situação singular contraria a suposta unidade linguística, mas sobretudo, evidenciava até que ponto tinha se expandido uma língua indígena, denominada, ao longo da história, de Língua Geral, Nheengatu e Tupi, entre outras nomenclaturas. Por isso, se tornou objeto de observação e curiosidade dos viajantes e estudiosos, nacionais e estrangeiros. (FREIRE, 2003, p.38)

Por outro lado, na região de São Vicente outra língua de tronco Tupi também considerada língua geral, foi conhecida com o nome de língua geral paulista (LGP). Segundo Rodrigues (1986), na região sul, a Língua geral se diferenciava da língua dos Tupinambá, originada da língua dos índios Tupi de São Vicente e do Alto rio Tietê (RODRIGUES, 1986, p. 102). Já Navarro assinala que esta foi a língua das bandeiras que adentrou os sertões levando a língua Tupi para as regiões onde nunca foram habitadas por povos Tupis, porém, estas regiões estão todas marcadas em sua toponímia, Brasil afora, principalmente nas regiões de Minas Gerais, Goiás, os chamados Sertões Observemos o mapa que mostra a expansão da língua Tupi.



Nesse sentido, merece ser apontado na discussão o processo de “tupinização” dos grupos não-tupi, obrigados a falar compulsoriamente o Tupi. Para Barros (2000):

[...] os grupos indígenas não- Tupi aprendiam a Língua Geral ao serem incorporados às missões (‘a [língua] que aprendem as novas nações, que vão saindo dos matos’). As missões eram formadas naquele momento por uma maioria tapuia (não-tupi) e uma minoria Tupinambá (‘porém, como os primeiros, e verdadeiros topinambares já quase de todo se acabaram, e as missões se foram restabelecendo com outras mui diversas nações’ [Daniel, 1976, v. II, p. 225]) (BARROS, 2000, p. 87)

Ao lado do processo de “tupinização” das línguas indígenas no Brasil, Ferguson (1974) defende que este só foi possível mediante o que chama de uma estandarização linguística do Tupi chamado Jesuítico. Como estandarização linguística compreende-se:

[...] aquela em que numa comunidade coexiste uma variedade escrita de uma língua diversa daquela usada oralmente no cotidiano, surgindo, assim, uma língua literária e oficial diferente da coloquial. Nas aldeias jesuíticas, a língua literária era o tupi presente nas gramáticas e nos catecismos, e o tupi coloquial era aquele falado pelos índios fora das situações religiosas (BARROS, 2000, p. 87 Apud Ferguson 1974).

Nesta perspectiva de estandarização linguística o Tupi era classificado nas missões jesuítas como: Língua Geral antiga dos Tupinambá ou “verdadeira Língua Geral” – “Presente nas gramáticas e nos catecismos- era ainda falada pelos Tupinambás que sobreviveram, minorias nas missões naquele momento” (DANIEL, 1976, p. 269). Variedade mais utilizada em contextos religiosos, durante as doutrinas, que ocorriam duas vezes ao dia nas missões” (BARROS, 2000, p. 87). E a Língua Geral de contato – “[...] falada pelos grupos indígenas não-tupi, recentemente incorporados ao sistema colonial e pelos portugueses, além de estar em uso na vida econômica das missões” (BARROS, 2000, p. 87). Para Camara (1965), a estandarização do Tupi pelos jesuítas consistiu no processo de disciplinarização a partir das gramáticas. Para Camara (1964) tal intento consiste num “[...] conjunto de prescrições que se estabelecem para impor uma norma linguística no uso falado e escrito”. (CAMARA, 1965, p. 114, 344).

Frente a esse processo de contato com as línguas indígenas, no século XVIII, o Marques de Pombal (1757), instituiu o Diretório do Índio, que proibiu o uso da língua geral de base Tupi no Brasil e impôs o português como única língua. Essa determinação foi responsável pela repressão a seus usos, atingindo principalmente nas escolas e nos espaços públicos. Se não fosse essa lei, é bem provável que o povo brasileiro falasse a língua geral ainda, como ocorre no Paraguai, segundo Freire (2003, p.33-34). O autor destaca ainda que a supremacia do português no Brasil foi o resultado de um processo longo e conflituoso, que se desenvolveu durante todo o período colonial, de forma desigual nas diferentes regiões do país. Clemente (2017) afirma que a Imposição do Diretório do Índio aconteceu por razões de ordem jurídica, calcadas no Tratado de Madri, de 1750.⁷

⁷ O tratado de Madri vem ao encontro da necessidade de Portugal e Espanha redefinirem os seus territórios, que toma como critério decisivo a questão do idioma: a América portuguesa vai até onde se falar português. (CLEMENTE apud SOUZA 2017, p. 243)

2.3. Políticas Linguística no período republicano

As políticas linguísticas instituídas no Brasil no início da república seguiram um caminho assimilacionista e integracionista, sempre conduzindo o sujeito indígena à condição de “civilizados” entendendo por esse termo, entre outros, ser falante de português. Mesmo no período pós independência em 1822, o indígena tem sua existência negada pela própria constituição conforme afirma Burato (2004):

Com a Independência do Brasil em 1822, O primeiro projeto de Constituição do Império propõe a criação de estabelecimentos de catequese, civilização para os índios (título XIII, art. 254). “A Constituição que foi outorgada em 1824, porém não faz referência aos indígenas. Foi mais conveniente aos legisladores negar sua existência” (SANTOS, p.94, apud BURATTO 2004)

A autora ainda afirma que mesmo depois da proclamação da República em 1889, a Constituição delega a partir de então a instrução dos indígenas às ordens religiosas por entender a catequese como parte do processo ‘civilizatório.

Por volta de 1910, o governo cria o SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) o mesmo foi criado na intenção de deslocar o indígena de seus territórios confinando –os em espaços restritos, sob o controle do governo, cujo objetivo maior era o de integra–los -à sociedade Nacional, por meio de projetos agrícolas e de uma educação formal cuja política era de ensina-los a serem trabalhadores com mão de obra barata em prol do desenvolvimento do país e em 1918 passa a ser conhecido somente como SPI(Serviço de Proteção do Índio):

De 1910 a 1966, a ênfase das atividades centrou-se na profissionalização indígena. Neste período, temos também a formação de intérpretes em língua indígena, caracterizados na figura da língua, servindo à política integracionista representada pela Comissão Rondon. A origem de reservas indígenas foi instituída pelo SPI e tinha dois objetivos bem definidos. “Confinar os índios em espaços físicos restritos e controlados e liberar terras para colonização; e integrar os índios à sociedade nacional, através de projetos de agricultura e de educação formal, ministrada por leigos nas escolas das reservas. ” (TOMMASINO,2000: p 5, Apud BURATTO 2004)

A partir de 1967 o governo cria a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para substituir o SPI, que assume a partir de então como oficial o modelo de educação “bilíngue” proposto pelo Summer Institute of Linguistics – SIL (instalado no Brasil em 1956).

A FUNAI firmou um acordo com o SIL com o propósito de criar alfabetos para dotar de escrita estas línguas indígenas uma vez que a maioria são de suporte oral, e assim propor um ensino bilíngue nas escolas das aldeias. Na época do Regime Militar, a FUNAI e o SIL elaboram normas para a Educação dos grupos indígenas, regulados pela Portaria 75 de 1972. Tendo em vista que, o Summer se tratava de um grupo de missionários evangélicos, a entrada destes, em território indígena sob autorização do governo foi questionada pela comunidade intelectual, pois os mesmos diziam que a atuação deste grupo era similar aos tempos da colonização. Conforme nos afirma Silva & Azevedo (1995): “Os objetivos do SIL, nunca foram diferentes dos de qualquer missão tradicional: a conversão dos gentios e a salvação de suas almas (SILVA & AZEVEDO,1995, p.151).

Como uma forma de regulamentar os direitos e deveres dos povos indígenas no ano de 1973 o Presidente da República sanciona a Lei 6001 (Estatuto do Índio), tendo no seu Título V, (Da educação, Cultura e saúde) os seguintes artigos que tratam diretamente da educação destes povos:

Art. 49. A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira.

Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

Art. 51. A assistência aos menores, para fins educacionais, será prestada, quanto possível, sem afastá-los do convívio familiar ou tribal.

Art. 52. Será proporcionada ao índio a formação profissional adequada, de acordo com o seu grau de aculturação.

(http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm) - pesquisa feita em 20/03/2018)

Como podemos observar mesmo com o estatuto aprovado, o propósito de integrar o índio à sociedade nacional não muda, porém, a criação do Estatuto foi um avanço no que diz respeito às políticas indigenistas. No fim da década de 60 e nos anos 70, período da Ditadura militar surgiram as organizações indigenistas não governamentais e a formação dos movimentos indígenas, buscando fortalecer os direitos dos povos indígenas.

O paradigma emancipatório de educação escolar indígena surge na sociedade brasileira no final da década de 1960, influenciado pela pedagogia libertadora defendida por Paulo Freire, construído pelo movimento indígena e organizações não governamentais indigenistas, destacando entre elas: Conselho Indigenista Missionário- CIMI, Centro de Trabalho Indigenista- CTI, Comissão Pró-Índio, entre outras. O paradigma emancipatório nasce do encontro entre as teses da educação como prática de liberdade e o movimento das organizações das sociedades indígenas, em oposição ao paradigma assimilacionista, assumindo como referência o “enriquecimento cultural e linguístico”, que busca uma proficiência nas línguas de seus antepassados, o avanço dos estudos na área da linguística, o respeito às crenças, aos saberes e a práxis cultural indígena (SILVA, 2017, p. 218)

Já nos anos 80 os povos indígenas com o apoio de várias organizações, parceiros e movimentos sociais, assumem o protagonismo da luta em prol da garantia dos direitos na Constituição Federal, direitos estes que passaram a constar na Constituição no dia 05 de outubro de 1988, com a aprovação de dois Artigos importantes para os povos indígenas, sendo o 231 e o 232, conforme abaixo:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL,1988, p.150)

A aprovação da Constituição Brasileira deu direito a índios de permanecerem como povos originários mantendo suas tradições, língua, sua identidade cultural, e também abriu a possibilidade para que a escola indígena se tornasse um instrumento de valorização das línguas, dos saberes e das tradições indígenas. Como registra o Artigo 210 da CF.de 88:

Art-210 - Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

2. O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa assegurada às **comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.** (Grifo nosso)

Foi a partir da Constituição Federal de 1988 que o movimento indígena no país tomou maiores proporções. Agora o indígena não mais precisa viver se escondido, tendo que negar sua identidade étnica, pois tem nas mãos elementos que lhe garante este direito.

Conquistas importantes surgiram após a constituição de 88, neste trabalho vamos ressaltar as da área da educação que apontam para o desenvolvimento de Políticas linguísticas, deixando claro que uma política de línguas não está somente relacionada ao espaço escolar. Uma política de língua começa de fato no âmbito familiar e comunitário, este diz respeito a atitude que o falante tem diante da situação linguística que é colocado. Lembramos aqui o vídeo *Índios do Brasil*, com o tema: Nossas Línguas, narrado e apresentado por Ailton Krenak, que percorreu o Brasil de norte a sul, buscando mostrar a realidade das línguas indígenas deste país que apesar das represálias continua sendo um país multilíngue. No vídeo quero destacar a fala de Azilene Kaingang (Socióloga), que inicia a sua fala alegando que a língua é uma das maiores formas de resistência de um povo, afirmando ainda que seu povo perdeu muito no que diz respeito às tradições ancestrais, mas a língua não foi perdida. Azilene fala que lembra das escolas no tempo do SPI e que no posto o chefe era um coronel, que não gostava que se falasse na língua indígena, pois havia uma proibição. Segundo ela, nesta época os agentes do SPI censuravam a língua indígena, porque falar o português é que era bom. Porém o que nos chama mais atenção é quando Azilene fala que na casa dela era diferente, pois a sua avó batia neles pra que falassem em Kaingang, como forma de resistência à imposição do Governo, e foi esta atitude que sustentou e manteve o povo Kaingang falando sua língua. (Vídeo: Índios no Brasil – 2. Nossas Línguas <https://www.youtube.com/watch?v=ksnZqmC9gJM>) acesso 20 de março de 2018.

Nesta história narrada por Azilene, podemos ver uma atitude de política de língua instituída a partir da família e é certo que esta deve ser a postura de uma comunidade como uma forma de revitalização ou de reintrodução linguística.

Com a aprovação da LDB em dezembro de 1996, onde o governo federal cria a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional, que dedica dois capítulos 78 e 79 que asseguram aos povos indígenas uma educação conforme os anseios da Comunidade, sendo esta, diferenciada, intercultural e bilíngue.

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira - LDB, Lei 9394/96, registra-se no artigo 78, definido o papel da União e os objetivos do ensino:

Art. 78º. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios,

desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;
(Idem)

Art. 79. A União apoiará técnica e financeira os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural as comunidades indígenas, desenvolvendo programas de ensino e pesquisa.

§ 1º Os programas serão planejados com audiências das comunidades indígenas.

§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

I – Fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;

II – Manter programa de formação de pessoa especializado, destinado a educação escolar nas comunidades indígenas.

Silva (2017) sintetiza dizendo:

A LDB 9.394/96 que regulariza a oferta da educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com recuperação de suas memórias históricas, reafirmação das identidades étnicas, valorização das línguas e ciências; o apoio técnico e financeiro para a Educação Escolar Indígena com programas integrados de ensino e pesquisa; realização de audiências nas comunidades indígenas para planejar objetivos, fortalecer práticas socioculturais na língua materna; desenvolvimento de currículos específicos e programas que correspondam às comunidades, com elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado e programas de formação de pessoal especializado destinado à Educação Escolar Indígena.” (SILVA, 2017, p. 220)

Destacamos ainda, como um grande avanço da conquista dos direitos, a elaboração do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, com o objetivo de oferecer subsídios para elaboração de programas de educação escolar indígena, bem como orientações para construção do currículo, materiais didáticos e formação dos professores. O Ministério da Educação, em 1998, elaborou documento fundamental para os povos Indígenas que tem as seguintes características:

Comunitária: Porque conduzida pela comunidade indígena, de acordo com seus projetos, suas concepções e seus princípios. Isto se refere tanto ao currículo quanto aos modos de administrá-la. Inclui liberdade de decisão quanto ao calendário escolar, à pedagogia, aos objetivos, aos conteúdos, aos espaços e momentos utilizados para a educação escolarizada. **Intercultural:** Porque deve reconhecer e manter a diversidade cultural e linguística; promover uma situação de comunicação entre experiências socioculturais, linguísticas e históricas diferentes, não considerando uma cultura superior à outra; estimular o entendimento e o respeito entre os seres humanos de identidades étnicas diferentes, ainda que se reconheça que tais relações vêm ocorrendo historicamente em contextos de desigualdade social e política. **Bilíngue/multilíngue:** Porque as tradições culturais, os conhecimentos acumulados, a educação das gerações mais novas, as crenças, o pensamento e a prática religiosos as representações simbólicas, a organização política, os projetos de futuro, enfim a reprodução sociocultural das sociedades indígenas são, na maioria dos casos manifestações através do uso de mais de uma língua. Mesmo os povos indígenas que são hoje monolíngues em língua portuguesa continuam a usar a língua de seus ancestrais como um símbolo poderoso para onde confluem muitos de seus traços identificatórios, constituindo, assim, um quadro de bilinguismo simbólico importante. **Específica e diferenciada:** Porque concebida e planejada como reflexo das aspirações particulares de cada povo indígena e com autonomia em relação a determinados aspectos que regem o funcionamento e orientação da escola não - indígena. (RCNEI, 2002: p.24–25).

A Convenção 169 da OIT, é também um avanço político importante, em relação aos povos indígenas, por que levanta princípios e conceitos que vão nortear as ações públicas e sustentar as iniciativas das comunidades indígenas brasileiras. Dentre elas, o auto reconhecimento como povo indígena, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade de um povo indígena tal como ele próprio se reconheça. A Convenção 169 da OIT, busca garantir a consulta e participação dos povos interessados assim como o seu direito, suas prioridades de desenvolvimento conforme suas crenças instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam. Um outro conceito é o de “povo” em lugar de “populações”, pois aquele primeiro caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização social própria, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam. O Brasil ratificou a convenção em 2002, e desde então, as políticas públicas tem obrigação de ser aplicadas observando-se esses princípios e conceitos, quando se tratar de populações indígenas. (FERMINO 2015. p. 19)

Os povos indígenas dia após dia, veem conquistado espaços importantes no que diz respeito aos direitos, porém é sempre um grande desafio efetiva-los. “As lutas desenvolvidas pelo Movimento Indígena- MI, organizações indígenas e demais organizações culminaram nas conquistas presentes na Constituição Federal de 1988, que rompeu com a ideologia integracionista, fundamentada no mito da miscigenação, responsável por criar imagem e autoimagem de um (a) brasileiro (a) europeizado, configurando-se num padrão a ser seguido e adotado. Na esteira das lutas do MI estão as Conferências Nacionais e Regionais de Educação Escolar Indígena que colocaram e vem colocando em debate as reivindicações dos povos indígenas e refletindo as políticas públicas que podem vir atender às suas demandas para a Educação Escolar Indígena.” (SILVA, 2017, p. 219)

É no âmbito da comunidade que se estabelecem as necessidades do grupo, que são levadas às grandes assembleias e votadas, este processo político e participativo garante maior adesão do grupo em relação as ações desenvolvidas dentro das comunidades. Com a garantia das políticas públicas e legislações educacionais os povos indígenas têm buscado efetivar em suas escolas este direito. Desde os anos 2000, após a formação do magistério indígena, educadores indígenas têm assumido as salas de aulas nas aldeias, na busca pela garantia de uma educação diferenciada, intercultural e bilíngue. Buscando por meio dela fortalecer a sua identidade cultural. Para os povos que não são falantes de suas línguas ancestrais, como é o caso do povo Tupinikim, viram na escola a possibilidade de colocar em prática o grande sonho de retomar a língua ancestral.

2.4. A camuflagem dos Tupinikim como instrumento de resistência e luta

Em todo o tempo da história, o que vemos é o governo buscando formas e políticas de calar, silenciar as línguas indígenas existentes. Ignorá-las sempre foi mais fácil que construir políticas que as favoreçam até mesmo porque não se tem noção da dimensão ou de quantidade de valores em real para construir estas políticas. Mesmo assim, o país agora pós- Constituição de 1988, esta que não foi fácil ser aprovada e que ainda não tem sido fácil fazer valer os direitos assegurados na mesma, ou seja, mesmo que escritos ainda é preciso fazer grandes embates políticos para se garantir direitos que já foram concedidos na constituição do país, sendo o caso de muitos povos indígenas na luta pelo reconhecimento do seu território, reconhecimento étnico, reconhecimento linguístico indenitário.

Neste sentido, Fermino (2015) fala que se, por um lado, o processo colonial e pós-colonial permitiu que os invasores e os governantes elaborassem e impusessem diversas

políticas linguísticas para ora assimilar, ora silenciar a língua e a cultura do povo Tupinikim e demais povos nativos, por outro, o povo tupinikim está agora organizado, com território reconhecido e construindo um projeto de revitalização da língua tupi entre os membros da comunidade. Este processo se deu pelo esforço dos próprios indígenas na busca por uma língua etno-identitária, língua esta que acreditam fortalecer ainda mais a identidade cultural do povo enquanto cidadão indígena Tupinikim. Conforme nos afirma Gnerre e Silva (2014):

Quando, em um momento determinado, três senhores disseram não mais se lembrar de nada, o Capitão Sizenando fez questão de lhes dizer que ele havia se lembrado de várias palavras, e que nós, os professores, havíamos anotado tudo. Fatos como este mostraram, já no segundo dia de pesquisa de campo, que os Tupiniquins não só compreendiam nosso interesse acadêmico. Conferiam a ele, implicitamente, uma dimensão política. Afinal, o que significa uma lista de dados foneticamente transcritos, “por professores”, senão um verdadeiro “documento de indianidade” para o grupo? Isso ficou claro quando, dias depois o mesmo Capitão Alexandre Sizenando, na presença de seu filho, o Cacique José Sizenando, solicitou uma cópia das nossas transcrições fonéticas, assinadas, guardando-a em uma velha pasta de documentos, onde se encontrava nada menos do que o mapa com indicação da demarcação das terras do grupo. Sem exagero, podemos afirmar que o papel social e político do linguista pareceu claro para a comunidade Tupiniquim. (GNERRE & SILVA, 2014, p.4)

A verdade é que os Tupinikim para não continuarem a sofrer os danos por assumirem a identidade indígena tendo em vista que havia uma perseguição aos que falassem a língua geral, segundo a história, aqueles que não aderissem à nova ordem seriam presos, surrados, massacrados e até mesmo mortos, abandonaram sua língua. Com ascensão ao poder do Marques de Pombal, assinou-se um decreto que fez com que as aldeias jesuíticas passassem a ser controladas por funcionários do governo e não pelos padres. Os jesuítas foram expulsos do Brasil, os indígenas deveriam deixar de ser bárbaros e adotar nomes em português, enquanto todas as línguas nativas foram proibidas, principalmente o *nhe'engatu*. A língua portuguesa passou a ser obrigatória em todas as regiões do Brasil, os caciques viraram capitães, lideranças viraram vereadores municipais. Todos os indígenas, a partir daquele momento, se tornariam cidadãos portugueses sendo completamente assimilados à cultura europeia, negando a própria identidade étnica e cultural.

Desta forma, para silenciar as línguas nativas os indígenas mais velhos foram separados das crianças, as quais foram levadas para os aldeamentos jesuíticos onde só ouviriam falar a língua portuguesa, aprenderiam toda a cultura portuguesa e, assim, cresceriam também falando o português e vivendo segundo os costumes da cultura dos portugueses (QUIEZZA, 2014). Prezina (2004)⁸ afirma que: “Não se pode esquecer que o Governo da província do Espírito Santo, no final do século XVIII, havia proibido, com pena de prisão, o uso da língua indígena”. A imposição do português colonial causou a desestruturação no pensamento indígena, muitos dos povos Tupi, sobretudo do litoral, a partir desse momento passaram a desconhecer a sua própria identidade enquanto indígenas, esquecendo-se quase totalmente do que caracterizava sua identidade cultural. Talvez se possa afirmar que só não perderam a *memória* de ser indígenas, algo que muito tempo depois foi motivo para a retomada da luta pelos direitos suprimidos e a identidade roubada.

Burato (2004), afirma que com a expulsão dos Jesuítas em 1779, as ações escolares foram praticamente desativadas. O Decreto de Pombal proíbe o ensino de línguas indígenas nas escolas das missões e impõe o ensino do português aos índios. De acordo com Puppi: O uso da Língua geral que subsiste após à lei pombalina, aparentemente confirmava a relação de reciprocidade, porém não livrou a população indígena de abusos, arbitrariedades e violências. Estas, que ao longo desse período, através da língua do colonizador, frequentemente associada a educação religiosa e, algumas vezes, à instrução nas primeiras letras, impôs compulsoriamente novas formas de consumo e de produção alterando, sobre maneira, o universo cultural dessas populações. (PUPPI, 1996, p17)

Vale lembrar também, que em 1795, quem falasse a língua Tupi no Espírito Santo ia para a prisão. Segundo Freire (1945)⁹:

[...] a Câmara [de Vitória] pretendeu estabelecer a obrigatoriedade do ensino, determinando em 1793 que, sob pena de prisão, todos os pais levassem os filhos à casa do respectivo escrivão pois este, além da doutrina cristã, era obrigado a ensinar-lhes a ler e escrever. Dois anos depois, determinou ainda, sob a mesma pena, que em toda Vila só se falasse a língua portuguesa. (FREIRE, 1945, p. 123)

⁸ PREZINA, Benedito. *Indígenas do Leste do Brasil: Destruição e resistência. Subsídios didáticos para o ensino fundamental e médio*. São Paulo: Paulinas. Coleção Ameríndia 2. 2004. p. 41.

⁹ FREIRE, Mario Aristides. *A capitania do Espírito Santo: Crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores (1535 a 1822)*. Vitória: Of. Da Vida Capixaba. 1945, p. 123.

Os povos que conseguiram manter suas culturas, suas línguas, foram aqueles que se refugiaram mata adentro, se escondendo ao máximo para não serem pegos pelos colonizadores. O português se impôs às línguas nativas, usando de uma guerra que destruiu várias etnias dos povos Tupi, Jê e outros, levando-os a se aculturar e a assimilar a mentalidade e a cultura europeia, da qual hoje tentam se emancipar mediante o recurso da revitalização cultural, ainda que sem negá-las totalmente, pois na atualidade é necessário viver a partir da complementaridade entre a cultura indígena e a cultura brasileira dominante.

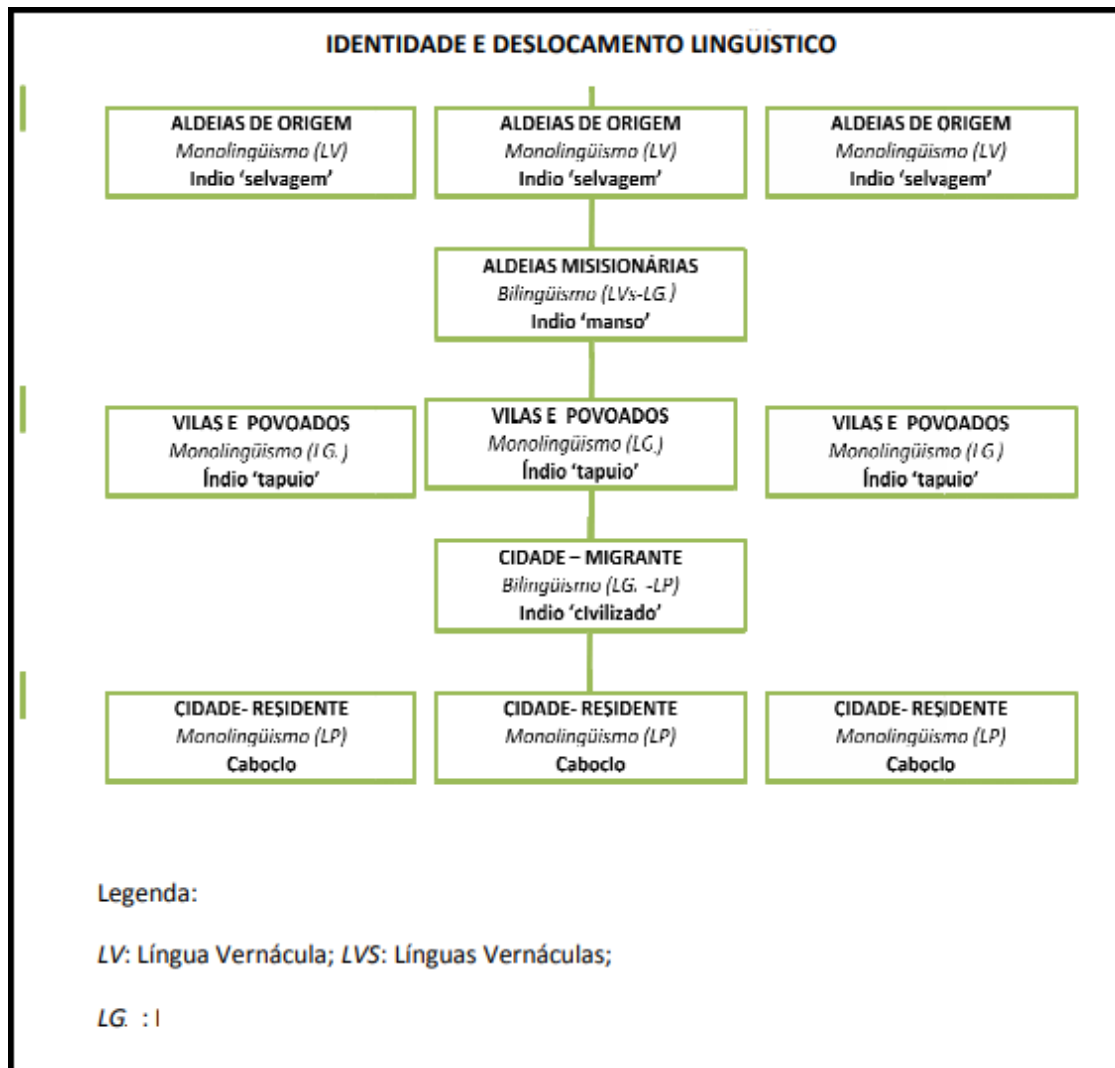
Diante de tantas perseguições vários povos indígenas, ficaram sem opção e a única forma de se manterem vivos foi buscando maneiras de se reinventar, assumindo as características do Caboclo, dos pescadores, tiradores de caranguejos, caipira e muitas das vezes acabavam até recebendo os nomes de bugres. Essas acabaram sendo as formas dos povos indígenas se camuflarem diante das imposições do governo, deixaram de falar sua língua étnica, passando a falar o português, trocando os seus nomes de guerreiros a nomes luso europeus. O que é mais curioso é que com toda a interferência e ruptura cultural, os Tupinikim, mantiveram sua organização social dos grandes núcleos familiares, o fazer dos artefatos, e utensílios feitos de formas artesanais, sua arte nas caçadas (o fazer das armadilhas, os girais, as arapucas, as esperas, o como reconhecer uma trilha de caça, etc), as formas de pescarias e os instrumentos tradicionais usados nesta arte da sobrevivência.

Hoje o município de Aracruz é o único que conta com a presença de indígenas aldeados em todo o estado do Espírito Santo. Na primeira metade do século XX, os Tupinikim habitavam a região que circunda o atual município de Aracruz, dispersos em quase 40 aldeias. As florestas permitiram-lhes viver da pesca, da caça, da coleta de frutos e da agricultura de subsistência por muito tempo. Mas esta circunstância sofreu mudanças radicais nos meados do século 20 com a chegada de grandes empresas madeireiras e outras o que alterou ainda mais a relação destes indígenas com o meio em que vivem, também despertando para um novo recomeço que será tratado no desenrolar deste trabalho.

2.5 O Deslocamento Linguístico

Se entende como deslocamento linguístico, o processo de substituição de uma língua nativa por uma outra, que é produto de um contato linguístico no contexto de dominação política como é o caso da colonização brasileira. Este processo é de longa duração que abrange várias gerações. Para ilustrar o processo histórico de deslocamento linguístico dos Tupinikim e

diversos povos nativos, como consequência das políticas econômicas, demográficas, educativas e linguísticas, utilizo o quadro a seguir proposto por Freire, para o caso da LGA adaptando à situação dos Tupinikim:



Quadro adaptado a partir do quadro de deslocamento linguístico da LGA apresentado por FREIRE em seu livro Rio Babel

Como resultado de toda essa trajetória, os dados do IBGE apontam que no Brasil atual, são faladas mais de 250 línguas, auto declaradas por seus falantes, porém os linguistas contabilizam em torno de 180, considerando as línguas indígenas e as línguas de imigração. Entretanto, do ponto de vista jurídico, o Estado reconhece somente duas línguas como oficiais no território nacional o português e bem recentemente a língua brasileira de sinais, LIBRAS (Lei nº10.436, de 24 de abril de 2002). Muitas das línguas faladas são produto das políticas de imigração (italianos, sírio-libaneses, japoneses, alemães etc.). Por isso no país convivem muitos povos de culturas diferentes, mas com a hegemonia da língua portuguesa em decorrência da

trajetória da política colonial embora essa língua fosse adotada por um ato legal apenas em 1823, assinado por D. Pedro I, quando a língua mais comumente falada era Nhe'engatu ou Abanheenga em diversas regiões do Brasil. Clemente (2017).

Capítulo 3 - A POLÍTICA DE LÍNGUAS TUPINIKIM NA CONTEMPORANEIDADE

O Brasil é um país multilíngue, seja por conta das mais de 180 línguas autóctones (línguas indígenas originárias deste país) faladas em seu território, mas também pelas várias línguas alóctones (línguas dos imigrantes), além do português, língua politicamente instituída como língua oficial no país desde o ano de 1823. O que poucos brasileiros sabem é que no Brasil já foram faladas mais de 1.300 línguas indígenas diferentes, estas que foram brutalmente “exterminadas”, e com elas seus falantes durante todo o período da colonização, fazendo com que mais de mil línguas autóctones viessem a extinção juntamente com os povos que as falavam. (RCNEEI, 1998).

Das línguas indígenas que ainda são faladas no Brasil, muitas delas se encontram em situações muito críticas, correndo sérios riscos de desaparecerem. Isto se dá pela forma como são desenhadas as políticas linguísticas no contato das línguas originárias com a língua majoritária do país, sendo esta, o português, língua imposta pelos colonizadores desde meado do século XVIII, oficialmente instituída como a única língua do país.

Segundo Aryon Rodrigues, um dos maiores Tupinólogos do Brasil, calculou-se que em 1500 o Brasil falava pelo menos 1.175 línguas indígenas, (D'ANGELIS, 2014), e no Referencial Curricular para Educação Escolar Indígena conta-se um total de 1.300 línguas faladas no século XVI (RCNEEI, 1998. p, 117), tamanha diversidade linguística fora completamente ignorada pelos europeus com a política da colonização. Neste sentido, D'Angelis (2011) nos assegura, que pelo menos 1.000 línguas desapareceram em 500 anos de colonização europeia (D'ANGELIS, 2011, p. 4).

No Brasil, segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, existem 305 povos indígenas que falam pelo menos 273 línguas indígenas, dados estes que são contestados por vários linguistas. Aryon Rodrigues em uma de suas últimas pesquisas calculou que no Brasil são faladas ainda pelo menos 170 línguas indígenas (RODRIGUES, 2002.p. 6). Estas de diversos troncos linguísticos como o Tupi, o Macro-jê, Pano, Aruak, Karibe e várias outras línguas isoladas. Contudo, D'Angelis (2011) calcula que exista menos de 170 línguas indígenas, uma vez que nesse total alguns dialetos estão sendo contados como línguas, e ao analisá-las e recalculá-las chegou-se à conclusão que no Brasil são faladas menos de 160 línguas indígenas. D'Angelis (2011) apresenta um quadro muito crítico com relação às línguas indígenas faladas no Brasil, em um primeiro quadro diz que, pelo menos 50% das línguas sobreviventes no Brasil, contam com menos de 500 falantes e chama a atenção que

muitas das vezes o número de falantes de uma comunidade é bem menor do que o número total do Povo, ou seja, esta língua está sendo falada somente pelos mais velhos.

D'Angelis (2011) observa que 40 línguas faladas no Brasil hoje, o que representa pelo menos 25% das línguas indígenas vivas, contam com menos de 100 falantes cada uma, e quase 30 línguas faladas contam com menos de 20 falantes cada, o que é gravíssimo. Considerando essas informações, caso os falantes destas línguas não tomem nenhuma atitude na tentativa de mantê-las vivas, e não ocorra nenhuma política de estado para fortalecimento dessa língua, temos que concordar que estas línguas estão fadadas ao desaparecimento em um futuro muito próximo. Assim como muitas outras desapareceram e na maioria das vezes sem deixar rastros.

A situação linguística do Brasil vem sendo registrada em um levantamento feito pela UNESCO, que está sendo atualizado on-line. Estas informações estão registradas no Atlas das línguas do Mundo em perigo, que está liberado para acesso em Espanhol, Francês e Inglês. (D'Angelis,2014. p.2).

D'Angelis (2011) apresenta um quadro de fatores ou critérios que contribuem para a vitalidade de uma língua, assinalando que um fator relevante é a extensão da comunidade de falantes. Outro critério importante é a situação sociolinguística com relação ao uso da língua no interior da respectiva comunidade linguística. Neste critério, observa a “capacidade reprodutiva” da língua, isto é, a transmissão da língua aos descendentes, apontado também como outro fator importante para a vitalidade das línguas minoritárias a atitude dos falantes em relação a língua majoritária. O mesmo chama a atenção para uma atitude política em relação ao uso de uma determinada língua como marca efetiva do grupo. Sobre as ações da escola com relação a valorização dessa língua, o autor faz uma crítica aos que querem manter esta língua viva, mas muitas vezes, é muito discurso e pouca atitude uma vez que nem os professores indígenas de língua estão colocando os nomes dos filhos na língua tradicional, e são estes posicionamentos que vão revelando as “atitudes linguísticas” de uma comunidade. (D'ANGELIS, 2014)

Também se revela como um fator importante para a vitalidade linguística a situação, socioeconômica de uma comunidade falante, e por fim, se esta língua possui escrita.

Na medida em que a o sistema institucional está pautado neste registro, a escrita tem um alto valor funcional e simbólico, especialmente porque ocupa um lugar de poder na ordem social. E nesse sentido, o senso comum atribui o status de língua só àquelas que tem uma

tradição escrita, atribuindo unicamente à escrita o papel de registro e desconhecendo o fato de que todas as línguas desenvolvem formas de registro com materialidade diferente.

O autor argumenta que quando se estabelecem critérios para classificar a vitalidade de uma língua, é preciso se ater a critérios universais, que possam ser aplicados em qualquer lugar do mundo. E este critério visa estabelecer formas objetivas de determinar a situação relativa das línguas com respeito a vitalidade linguística. E um diagnóstico precisa ser rigorosamente aplicado e avaliado na tentativa de uma fiel aproximação ao que é real de fato.

No quadro apresentado abaixo de autoria de D'Angelis, o mesmo expõe a classificação da situação das línguas indígenas, onde apresenta uma gradação tipificando o estado de vitalidade e sugere ações de acordo com a condição de cada uma delas, no caso deste trabalho vamos nos limitar em olhar somente para os pontos 4 e 5 deste quadro:

SITUAÇÃO	RESPOSTA (S)
1 – Línguas vivas e plenamente ativa – (Língua forte, mais também algumas línguas enfraquecidas);	Fortalecimento e Modernização Desenvolvimento da escrita Inclusão em múltiplas mídias Ensino como 1ª língua Produção de materiais didáticos Criação de Instrumentos Linguísticos
2 – Línguas Vivas, com perdas de falante (Língua muito enfraquecida ou língua doente)	Revitalização e Modernização Desenvolvimento da escrita Ensino como 1ª e como 2ª língua Produção de materiais didáticos
3 – Línguas vivas apenas nas gerações mais velhas (Língua moribunda ou língua agonizante)	Recuperação e Revitalização <ou Criação de língua mista< ou Registro e documentação Ensino como 2ª língua Produção de materiais didáticos
4 – Línguas mortas, com ou sem lembrantes (Língua morta)	Re - introdução de Bilinguismo Ressurreição <ou Criação de (outra) língua<ou Ensino como 2º língua Produção de materiais didáticos

SITUAÇÃO	RESPOSTA (S)
5 – Línguas desaparecidas (Língua extinta desaparecida)	Introdução de línguas Indígena Reconstrução da língua ancestral <ou Adoção de uma língua <ou Criação de artificial de língua <ou Produção de materiais didáticos

Wilmar D'Angelis: Línguas Indígenas no Brasil: Urgências de ações para sobrevivências (2014)

Seguindo os critérios assinalados por D'Angelis a situação linguística vivida pelos Tupinikim, é que a língua do grupo ocupa o último estágio classificatório, tendo em vista a não existência de falantes desta língua há mais de 34 anos. Por tanto, pode sim ser considerada língua morta, embora hoje reintroduzida na comunidade através do projeto de Revitalização linguística que vem acontecendo desde o ano de 2002, sendo este tempo com os educadores e na escola com as crianças desde 2004. A esse respeito Seki (1984) afirma que:

[...] uma língua deve ser considerada extinta quando não pode ser codificada e descrita mesmo através de registros. Neste sentido, o Etrusco seria uma língua morta, mas não o Tupinambá, embora esta última esteja cristalizada num determinado estágio de sua existência, não seja mais falada como tal e não tenha capacidade de se desenvolver" (SEKI, 1984, p. 109).

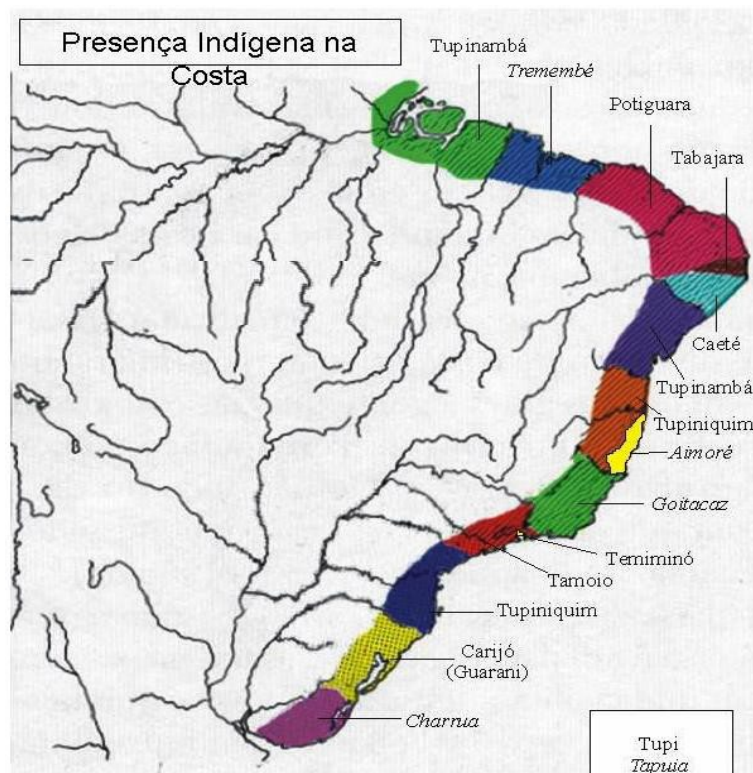
A partir desta proposta, podemos considerar o Tupinambá não como língua extinta, pois tem muitos registros desde os séculos XVI, tendo como sua principal obra a gramática de Tupi Antigo feita por Anchieta, publicada em 1595, conforme afirma Rodrigues (2002):

As primeiras palavras do Tupinambá registradas por escrito datam dos primeiros anos de século XVI, mas só em 1575 foram publicados os primeiros textos escritos nessa língua. [...] ... Anchieta elaborou a primeira descrição gramatical dessa língua, publicada em 1595 [...] A língua dos índios Tupinambá que no século XVI era falada sobre enorme extensão ao longo da costa atlântica (do litoral de São Paulo ao Nordeste), não teve consagrada a designação de "língua geral" nos dois primeiros séculos da colonização. O padre Anchieta intitulou sua gramática, a primeira que dela se fez (publicada em 1595), "Arte de gramática da língua mais falada na costa do Brasil". (Rodrigues. 2002, p. 34, 99 -100)

Rodrigues (2010) afirma ainda que:

A Gramática de Anchieta conta com duas versões: uma impressa em 1595 e outra de 1560. Esta Gramática descreve a língua falada pelos indígenas no "litoral do Espírito Santo e do Sul da Bahia, que falavam a mesma língua que os tupinambás do Rio de Janeiro e os tupinambás do recôncavo baiano, os caetés (ka'aeté) do norte da Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco e os potiguares ou potiguaras (potii'wár, poti'wára) da Paraíba e do Rio Grande do Norte" (RODRIGUES, 2010, p.28).

No mapa abaixo podemos observar as áreas de dominação Tupi que representam a ocupação territorial histórica das línguas:



No caso da língua nas aldeias Tupinikim, D'Angelis (2014) classifica em seu quadro como língua desaparecida, sendo assim, coloca como sugestão a reconstrução da língua ancestral. Neste caso, como a língua ancestral não tem falantes ou sequer “lembrantes” vivos, além de não ter sido bem documentada (que não é o caso do Tupi Antigo), requer um esforço maior por parte dos interessados em reconstruí-la. Segundo D'Angelis (2014) para a reconstrução de uma língua ancestral é preciso conhecimento ou assessoria linguística, além de informações lexicais, morfológica e gramaticais suficientes, pelo menos forma que permita a identificação segura da família linguística. Ao se referir à situação dos Tupinikim o autor assegura a possibilidade de reconstrução da língua:

Por exemplo, no caso da extinta língua Tupinikim do Espírito Santo, sabemos ser integrante a família linguística Tupi-Guarani e, mais ainda, sabemos que integrou o grupo de línguas que Anchieta (1595) abarcou na expressão “língua mais usada na Costa do Brasil”. O Tupinikim do ES pode então, ser reconstruído a partir de tudo o que se registrou e estudou a respeito daquela língua da Costa, o que inclui sobretudo a própria “Arte da Gramática” de Anchieta, de teatro catequéticos, escritas pelos missionários no próprio Estado do Espírito Santo (Onde viveu na década de 1560, e novamente, nos seus últimos dez anos de vida), e pode ainda contar com um registro do século XIX, do Imperador Pedro II. (D’ANGELIS, 2014, p. 20)

Para as lideranças Tupinikim, voltar a falar a língua dos antepassados é uma forma de se armar diante de uma sociedade preconceituosa e de um Estado que a cada dia elabora políticas para retirar os direitos dos povos indígenas. Neste sentido, “falar a língua indígena dos antepassados é uma maneira de fortalecer a nossa identidade cultural enquanto povo indígena que somos” (Paulo Tupinikim).

A língua é um patrimônio de um povo, nela estão guardadas memórias, histórias, cantos sagrados, mitos, sua maneira de interpretar o mundo a sua volta e sua religiosidade. Segundo Rodrigues:

Cada língua indígena brasileira não só reflete, assim, aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, mas constitui, além disso, a única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela se expressa [...] com todo o complexo cultural, social e emocional [...] (RODRIGUES, 2002, p. 27).

A perda linguística representa a perda deste patrimônio dos Tupinikim de maneira brutal, assim como de muitos outros povos (Pataxó, Tupinambá de Olivença e Serra do Padeiro, Potiguara, entre outros) que não falam mais a sua língua originária e que buscam nos projetos de Revitalização Linguística dar respostas a um anseio de toda comunidade. Todavia, muitas vezes estes projetos iniciam bem e acabam sendo escolarizados e disciplinarizados nos currículos. O que aponto como uma das maiores falhas dos projetos de Revitalização Linguística nas comunidades indígenas.

A escola não foi a única a contribuir para o extermínio das línguas e ela não pode sozinha garantir o sucesso de um projeto de revitalização linguística. A escola é mais um espaço onde se deve fomentar o ensino/ aprendizagem (RCNEI,1998, p. 120), fazendo-se necessária a formulação de uma política linguística explícita para a comunidade, e a partir desta, definir de a forma de funcionamento deste projeto , quais as metodologias a serem adotadas, quem irá financiar, quais as parcerias que podem contribuir, quais espaços do uso dessa língua. Definir que atitudes linguísticas devem ter diante do que está proposta.

Nesta perspectiva, o texto se encaminhará abordando como se iniciou o processo de revitalização linguística dos Tupinikim na região de Aracruz. Para tanto, faremos uma breve retomada de como se deu a conquista pela Educação escolar indígena no Município de Aracruz, o projeto de Revitalização Linguística Tupinikim, o processo de escolarização e disciplinarização da língua Tupi, a formação de professores e a produção de materiais didáticos com a língua Tupi, bem como outras propostas para além da escola, sendo todos estes empreendimentos lidos neste trabalho como políticas de língua e identidade Tupinikim.

3.1. Rastros e Memórias na construção de uma Política Linguística Tupinikim

Os Tupinikim das aldeias do Município de Aracruz – ES, viram na Educação Escolar indígena uma via de fortalecimento da identidade cultural do povo, pois sempre acreditaram que só iriam conseguir vitalizar a cultura se envolvessem principalmente as crianças neste processo. Ocorrendo, desta forma, uma grande aposta na educação escolar indígena. Marcelino (2014, p. 21) pontua que:

Para as comunidades indígenas, a educação escolar se constitui em aspectos de sobrevivência e desencadeia formas para interagir e reagir em defesa de sua identidade e dignidade, a escola é um local de resgate, vista e sentida pelas lideranças e pela comunidade como uma possibilidade real para desenvolver um elo entre as formas tradicionais de vida e as formas contemporâneas (MARCELINO, 2014, p. 21).

Neste sentido, é no final dos anos 80 que os Tupinikim juntamente com os parentes Guarani e parceiros criaram o Núcleo Institucional de Saúde Indígenas (NISI) estruturado por uma comissão geral e três subnúcleos (saúde, educação e agricultura), tinha como objetivo se constituir em instância consultiva, assessora e articuladora das instituições e/ou organizações responsáveis pelo cumprimento da política indigenista voltada para o desenvolvimento

socioeconômico e cultural dos povos indígenas desse Município (Marcelino, 2014. p. 78), com essa organização os Tupinikim e Guarani começam a conversar sobre a criação de uma escola que refletisse exatamente o que o povo queria, isso é, uma educação que fosse mais característico do povo e tendo em vista a garantia da lei que garantia aos povos indígenas uma educação diferenciada, específica, intercultural e bilíngue conforme cita Marcelino (2014. p.83):

Ministérios da Justiça e da Educação, com intuito de assessorar e implementar as políticas públicas e estabelecer a unidade no tratamento das escolas indígenas, instituiu o Decreto nº 559 de 14 de abril de 1991, que reza em seu art. 1º: —Garantir às comunidades indígenas uma educação escolar básica de qualidade, laica e diferenciada, que respeite e fortaleça seus costumes, tradições, línguas, processos próprios de aprendizagem e reconheça suas organizações sociais. (MARCELINO, 2014. p.83)

Foi somando forças com parceiros como a pastoral indigenista, o CIMI (Conselho Missionário Indigenista), IDEA (Instituto de desenvolvimento de jovens e adultos), Secretarias de Educação Estadual e Municipal, FUNAI (Fundação Nacional do índio), juntamente com a comissão Tupiniquim e Guarani, que no ano de 1994 fundam o Núcleo de Educação Escolar Indígena com a intenção de discutir as questões em torno da educação escolar indígena, e promover um projeto de formação de Educadores indígenas, visando capacitar os próprios indígenas para atuarem nas salas de aula das aldeias. O Cacique da aldeia indígena Caieiras Velha, o senhor Jose Luiz Ramos na época falava que tinha tristeza de ver as crianças estudando a história do índio como se elas não fizessem parte do povo indígena. José Luíz sempre defendeu que era o indígena quem deveria ser o professor nas escolas das aldeias, uma vez que é o indígena quem conhecem a história do povo e também conhece a comunidade com os seus diferentes espaços, as pessoas mais velhas, e afirmava que isso facilitaria no processo de fortalecimento da identidade cultural do povo. Conforme afirma Rodrigues (2012), a proposta escolar deve:

Garantir uma escola indígena que atendesse as especificidades das aldeias, caciques, lideranças, juntamente com toda a comunidade, [com] professores próprios da aldeia, para que os mesmos trabalhassem no ensino de crianças, jovens e adultos. Isto com a finalidade de que os costumes ainda presentes, e os que fossem recuperados, não se perdessem ou fossem esquecidos pelas crianças e jovens de hoje (RODRIGUES, 2012, p. 24).

É nesta luta pela educação que no ano de 1995 acontece o primeiro Seminário de Educação Escolar Indígena na aldeia de Pau Brasil, onde o tema central foi a “Formação de Educadores indígenas”. Em 1996 iniciou na aldeia de Caieiras Velha a primeira etapa do curso de formação de educadores indígenas Tupinikim e Guarani do Estado do Espírito Santo. Neste curso participaram indígenas de as comunidades, sendo as aldeias Tupinikim: Caieiras Velha, Irajá, Pau Brasil e Comboios, Guarani: Tekoá Porã (Boa Esperança), Mbo’apy Pindó (Três Palmeiras), aldeias existentes na época. O curso durou de 1996 a 1999, coordenado pelo Núcleo de Educação escolar indígena. As aulas eram ministradas por professores da Universidade Federal do Espírito Santo, IDEA e parceiros. É a partir deste projeto, que os líderes Indígenas levantaram a temática da “revitalização” da língua indígena como uma língua de identidade para o povo Tupinikim, refletindo que era importante aprender para ser repassada para as crianças na escola e em outros espaços da comunidade.

No momento se lembram de uma senhora chamada Gabriela, falecida no ano de 1983, moradora da aldeia Caieiras Velhas, que segundo os mais velhos falava a língua dos antepassados, o que aqui eles estavam chamando de Língua Tupi, tal lembrança está presente nas memórias e na oralidade das comunidades Tupinikim de Caieiras Velha, sendo volta e meia acionada quando o assunto é a língua Tupi na comunidade. Os mais velhos relataram ainda que esta senhora não ensinou nenhum dos seus filhos a falar, pois ela sempre dizia ter medo “deles virem e levar os seus filhos”. “Eles”, os quais ela se referia, eram os membros do governo de épocas passadas que mantinham a proibição de se falar qualquer outra língua que não fosse a língua portuguesa. Sobre esta questão, Ângela Marques, moradora da aldeia de Caieiras Velha e Bisneta da falecida Gabriela, disse em uma conversa na unidade de saúde,¹⁰ que quando criança, era muito curiosa, e um certo dia perguntou à sua avó porque ela não ensinava a eles a falar na língua que ela falava com o vô, a resposta foi, que era proibido falar nesta língua e que as crianças da sua época, os pais batiam na boca delas pra não falar na língua do índio, sendo permitido falar somente a língua portuguesa, pois tinham medo de alguém vir pegar as crianças e levar elas embora. Conforme nos afirma Freire (2003) apud Reis (1961):

[...] recomendando-se aos prelados, que aos pequenos e já aldeados, fação falar portuguêns uns com os outros, e dar-lhe alguma palmatoada, quando os ouvir falar pela língua [Geral]”. Governador João Maia da Gama, 1727 (FREIRE 2003 apud REIS 1961: 495).

¹⁰ Relato registrado na unidade de saúde de Caieiras Velha na 3ª semana do mês de fevereiro de 2018.

De acordo com Navarro (1998), a Língua Tupi foi uma língua que se estendeu territorialmente pelo litoral país, chegando ao status de língua geral, nos séculos XVI, XVII e XVIII:

Em poucos países da América uma língua indígena teve a difusão que o tupi antigo conheceu. Chegou a ser, por séculos a língua da maioria dos membros do sistema colonial brasileiro, de índios, negros africanos e europeus, contribuindo assim para a unidade política do Brasil [...] A essa língua popular, geral a índios, missionários e aculturados e a não índios, é que foi mais sistematicamente aplicado o nome de Língua Geral. [...]. “Língua Geral significa, por vezes, o mesmo que, para nós, língua da família Tupi – Guarani (NAVARRO, 1998, p. 11, 174).

Esta língua foi proibida pelo Marquês de Pombal, o então governador de Portugal, que em 1750, instituiu a Carta Régia, onde se previa a expulsão da Companhia de Jesus, e proibia as línguas indígenas, afirmando o português como língua do país. Com esta lei, aquele que falasse em qualquer outra língua que não fosse o português estava sujeito às sanções do governo da época. No que é hoje o território Tupinikim, esta lei só se efetivou na aldeia de Reis Magos (Atual Nova Almeida) em 1759. Isso explica a preocupação da dona Gabriela em não querer transmitir a seus filhos e netos esta língua. Segundo relatos orais que correm na aldeia, foi ela a última falante de língua nativa entre os Tupinikim.

Com o curso de formação de educadores indígenas em andamento, no ano de 1998 os líderes indígenas Tupinikim e Guarani, decidem em assembleia geral juntamente com os parceiros citados acima, realizar a segunda autodemarcação de terras indígenas, visando ampliar os espaços das comunidades, uma vez que o crescimento demográfico do grupo levaria à falta de espaço para se fazer as casas e os plantios. Vale ressaltar, que a luta pela Terra sempre foi fundamental para o despertar dos povos indígenas na busca pelos seus direitos usurpados pelo governo/sociedade desde a chegada dos colonizadores em terras brasileiras.

Ainda durante a formação dos educadores indígenas, os mesmos produziram os livros: “Educadores Tupinikim – Resgatando a memória oral e a tradição Tupinikim” e “Os Tupinikim e Guarani contam”, onde narram as histórias contadas pelos mais velhos. No livro estão registradas diversas histórias/narrativas que buscam dar sentido às vivências e religiosidades destes povos. Também foram os responsáveis pela publicação do livro “Os Tupinikim e Guarani na luta pela terra”, que faz todo um levantamento das narrativas em torno dos direitos à terra, bem como dos documentos apresentados na época.

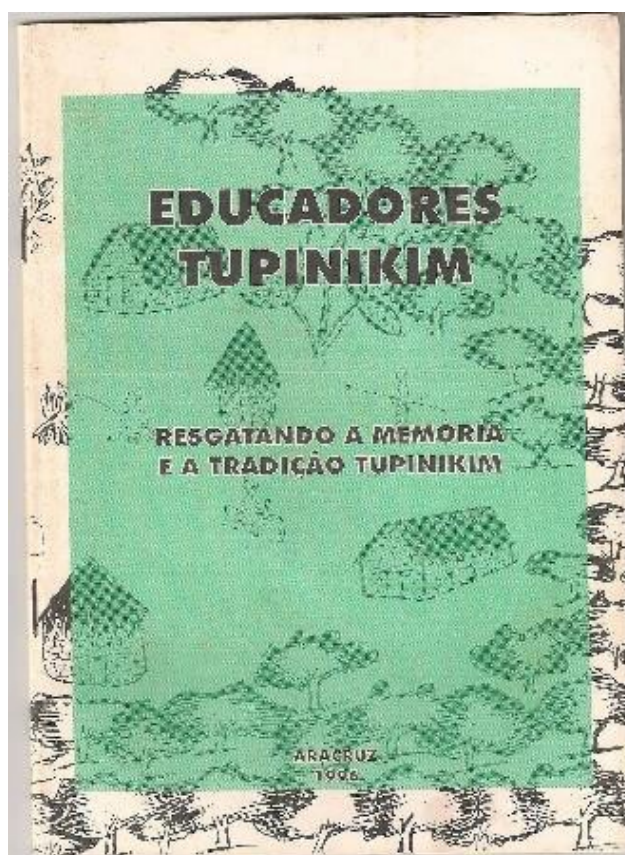


Foto: Acervo do autor

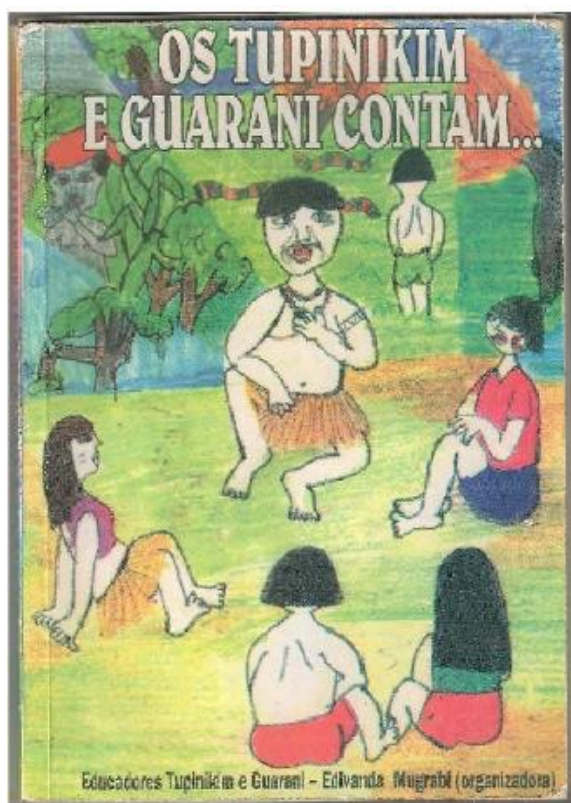


Foto: Acervo do autor

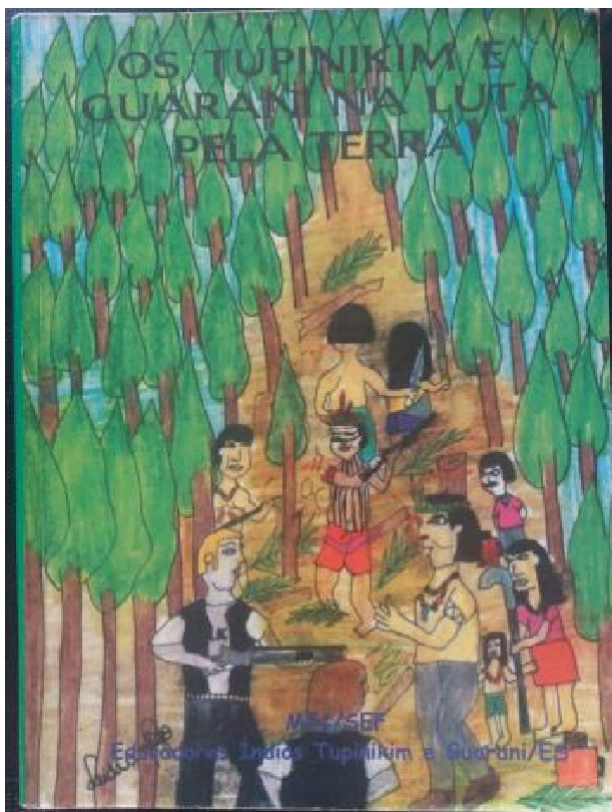


Foto: Acervo do autor

Esse material elaborado para circular na escola representa uma contribuição importante para a preservação da memória dos Tupinikim e dos Guarani, uma memória subterrânea que luta contra o apagamento.

Os educadores, as lideranças e os parceiros ainda foram os responsáveis por pensar a Educação Escolar Indígena para as aldeias Tupinikim e Guarani, com isso desenvolveram o que viria a ser o Currículo da escola indígena. Com o curso de Formação de Educadores em andamento em junho de 1999 alguns educadores indígenas e lideranças indígenas participaram do COLE (Congresso de Leitura) em Campinas/SP, organizado pela UNICAMP, cuja temática foi “Reflexões acerca de uma língua indígena”. O Congresso fez com que os Tupinikim se aproximassem mais ainda de um sonho que há muito tempo vinham tentando realizar, só que sem saber por onde. Foi nele que os Tupinikim tiveram a oportunidade de expressar o desejo de revitalizar a língua falada pelos antepassados, para que esta pudesse vir a se tornar o principal meio de comunicação entre os Tupinikim. Este Congresso também apresentou os passos que deveriam ser seguidos para conseguir pelo menos parte deste sonho realizado. Como primeiro passo para este processo os Tupinikim realizaram ainda no ano de 1999, um “Seminário de

Línguas” na aldeia de Pau Brasil com o objetivo de pensar quais os meios mais viáveis para “revitalizar” a língua falada pelos Tupinikim nos tempos antigos. Foi neste seminário que as lideranças do povo Tupinikim, em uma discussão de planejamento linguístico decidiram de forma política que era necessário dar início a este processo de retomada da língua dos ancestrais. Neste ano também finalizavam o curso de formação de educadores indígenas (magistério diferenciado) para atuarem nas escolas da comunidade.

A conclusão do curso de formação de educadores indígenas em 1999, fez com que a prefeitura de Aracruz realizasse no ano 2000 o primeiro concurso diferenciado, para efetivação de professores indígenas. A partir de então assumiram as salas de aulas das aldeias, efetivando um sonho que as lideranças vinham discutindo. Não há como discordar que essas conquistas tiveram força porque estavam localizadas numa conjuntura favorável, pós construção da Constituição Federal de 1988. Com ela, os indígenas deixaram de ser considerados como categoria social em vias de integração, passando a ser respeitados como grupos étnicos diferenciados, com direito a manter “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (CF 1988, Art. 231). Neste sentido, no artigo 210 da CF 1988, assegura-se aos povos indígenas a utilização de sua língua materna/étnica e processos próprios de aprendizagem, devendo o Estado proteger as manifestações das culturas indígenas no Ensino Básico e processos próprios de educação. Com esse amparo na Constituição Federal, nós Tupinikim tivemos maior segurança e passamos a acreditar que era possível acontecer uma educação indígena diferenciada que pudesse resgatar, bem como fortalecer valores étnicos e culturais perdidos ou esquecidos, e “revitalizar” a língua do nosso povo. As lideranças Tupinikim agora certos de que era de suma importância dar prosseguimento neste processo de retomada linguística, decidem que já era hora de dar o segundo passo, este que tinha como estratégia reunir instituições parceiros, bem como órgãos governamentais e não governamentais e apoiadores da causa indígena para juntos decidirem uma Política de línguas para o povo Tupinikim.

Em dezembro de 2001, aconteceu em Caieiras Velhas o I FÓRUM de línguas, com o Tema: “Língua e Identidade Cultural”. O evento visava à discussão dos limites e as possibilidades do projeto de “Revitalização” da Língua Tupi Antigo para o povo Tupinikim como meio de reafirmação etnocultural. No evento estavam presentes os membros que compunham o Núcleo de Educação Indígena (NISI), o MEC, o Professor Eduardo Navarro, um membro da etnia Potiguara, e membros das comunidades Tupinikim e Guarani. No FORUM, o

professor Eduardo Navarro se colocou à disposição para iniciar o processo de “revitalização” da língua tupi nas comunidades do povo Tupinikim.

No desejo de se tornarem falantes da língua indígena, muitos Tupinikim se inscreveram para aprender Tupi Antigo. Contudo, devido a limitação das vagas, os educadores tinham a prioridade, isso pelo fato de as lideranças entenderem que o processo precisa ser continuado e efetivado na escola, desde a educação infantil e todo o ensino básico. Muitos ficaram de fora, aguardando a possibilidade de acontecer novamente este curso dentro da aldeia.

Como terceiro passo foi a conquista pela implantação do curso que até então os Tupinikim chamaram de Revitalização da Língua Tupi. Neste caminho, a primeira etapa do curso de “Revitalização” da Língua Tupi aconteceu no período de 25 de fevereiro a 10 de abril de 2002. O curso iniciou abordando algumas regras fonológicas e logo em seguida o vocabulário, apresentando informação sistêmica sobre a língua. A partir de um incremento no vocabulário, a proposta pedagógica introduzia diálogos, de forma a exercitar a oralização da língua. Os exercícios eram apresentados por escrito para serem respondidos de forma oralizada, seguindo como os materiais dos professores de língua Tupi que se apresentam abaixo:

6 • os pronomes objetivos de 1ª e 2ª pessoas • o pronome *-io-* recíproco • a negativa do modo imperativo • outro sentido da posposição *sui*

UMA BRIGA NO BAR

Pedro o-iké kauime'engá-pe ko'arapukai. A'e kaguara. A'e o-nhe'engatã, o-io-a'o opakatu. Naabaruã o-s-ausub i nhe'engatã resê. Pedro e' i mba'ema'eindara supê; 20-01-04

-Ixé oro-ausub.

-Pedro, aipó eré umê, a'anc'yne'xe mena nde iuká-ne.

-Nde mena-ne xe iuká... N'a-sykyié-i i xui.

(Pedro oporandub amôãc kaguara supê.)

-Xe iuká iepé-ne?

-Aan, ixé oro-kutuk-yne...

-Ixé opo-kutuk abé-ne...

Akuei mokôdi apyaba o-io-eponhan kauime'engaba pupé. A'e n' o-io-mboryb-i.

-Pe-maramonhang umê, a'anc'yne a-s-enôdi taguarini'ia pepokosub-yne.

(Fátima o-nhe'engapuc taguarini' supê t' o-i-pokosub kuei mokôdi kaguara.

Taguarini' o-syk. A'e o-guerasô mundeok-yne. Taguarini'oka pupé taguarini' ubixaba o-perandub i supê.)

-Pe-io-iuká-pe-ne?

-Aan, oro-io-kutuk nhotc. Oro-io-ausub.

-Auebê. Pe-ker rô mundeok-yne kô pytun-eme.

(Abã i mondeb-ypyra o-sô koty-pe. O-ker abã-mondã-ctã sui.)

Pedro entra no bar todos os dias. Ele é um bêbado. Ele grita e ofende todo mundo. Ninguém o ama por causa de seus gritos. Pedro diz para a vendedora:

-Eu te amo.

-Pedro, não digas isso senão meu marido te matará.

-Teu marido me matará... Não tenho medo dele.

(Pedro pergunta para outro bêbado:)

-Tu me matarás?

-Não, eu te furarei.

-Eu furarei vocês também...

Aqueles dois homens atacam-se dentro do bar. Eles não se suportam.

-Não briguem, senão chamarei a polícia para prender vocês.

(Fátima telefona para a polícia para prender aqueles dois bêbados.)

A polícia chega. Ela os leva para a cadeia. Dentro da delegacia o delegado pergunta a eles:

-Vocês vão se matar um ao outro?

-Não, nós espelamos um ao outro. Nós amamos um ao outro.

-Ótimo. Vocês dormirão então na cadeia nesta noite.

(Os homens presos vão para a cela. Dormem entre os presos.)

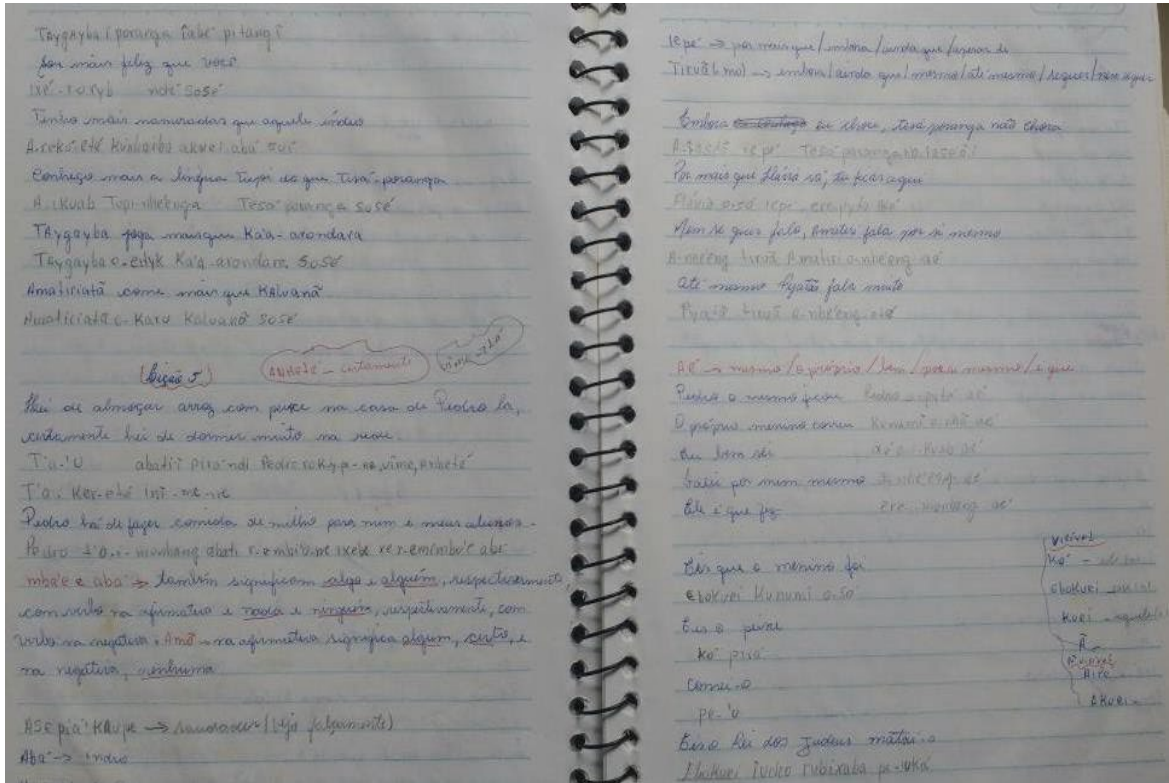
OS PRONOMES OBJETIVOS DE 1ª E 2ª PESSOAS

Todos os pronomes pessoais objetivos diretos de 1ª e 2ª pessoas fazem cair os prefixos número-pessoais do verbo (a-, cre-, o-, etc.), com exceção dos reflexivos.

Foto de uma página da apostila do curso de língua Tupi

Acervo do autor

Atividade desenvolvida no curso em 2004



Atividade para tradução e diálogo (teatro)

10-05-17 09 05 17

MIAPEMONGARA

MIAPEMONGARA: Luiza o-ixo miape mongara
 NI o-gum-ETÁ MBA-ETÁ-ESTEVAO o-i-KUMB
 LUIZA: ESTEVAN o-NNE' ENQ LUIZA SUPE:

ESTEVAN: E'Kobe LUIZA! MBA'É-PE NDE ERE-
 FAR IXÉ?

LUIZA: IXÉ A-FAR MIAPE

ESTEVAN: Yba ETE konipó 'yba' mokenhó?

LUIZA: A-FAR mokenhó miapé kóyr a-i-pOTAR komby;

ESTEVAN: Motro-PE o-ikó mba' eevraoba?

LUIZA: KE. A-FAR mba' E-ETÁ. mba' É-PE nde ERE-
 FAR

ESTEVAN: A-FAR miapé e komby. supe IXÉ.

LUIZA: AVIÉ nipo! KE'Y A-ÍUR KÓ.

ESTEVAN: T'ERE ÍUR.

LUIZA: T'ERE ÍUR.

10-05-17 09/05/17 Mariana, ELIZABETE 7ª A

Padaria

Luiza está na Padaria, ela compra
 muitas coisas. Estevan conversa
 de conversa com Luiza.

Estevan: Olá Luiza! Que vai comprar
 aqui?

Luiza: Tu compra pão.

Estevan: comprar muitos pães ou pouco
 pães.

Luiza: comprar pouco pão agora quero
 comprar leite.

Estevan: Onde estão as saídas?

Luiza: Aqui. comprar muitas coisas o que
 vai comprar?

Estevan: comprar bolo e leite para mim.

Luiza: Certo! Até logo!

Estevan: Até logo!

Exemplo de vocabulário usado para tradução dos textos

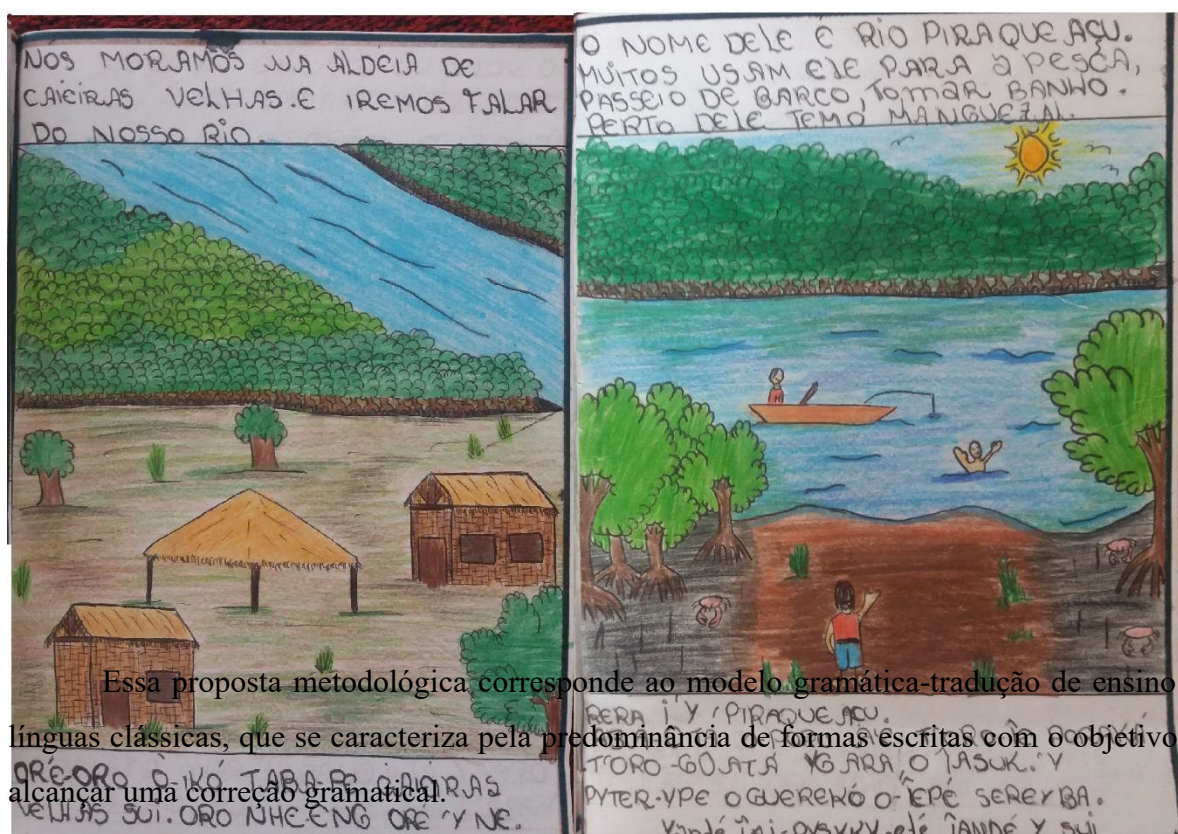
Vocabulário

região - vietama	peixe - paji
ique - mba'e	curo - curó
fiça - Kou	leão - dyozbyzi
chamar - enoi	rio - y
merar - iko	chegar - iepdar
índio - vaba	arrumar -
Tupinikim - tupinakima	animar - io'o
ruar - ikobi	continuar - iepdar
peca - iuperaka	comício - mba' emunopra
mandioca - mandiaca	parcial - gwa
vabobara - iuvy mu	nascer - ori
melancia - yu'e	por isso - amoro
batata - utyka	virtude - uccsu
milho - vabati	
cama - takuaru'e	
era - puera	
muito - eti / eta	
edifício - vabaib	
levar - iqueraso	
voluntades - timbi'u	
vaca - ko	
para - pe	
essa - oka	
mondeus - vaxara	
utilizar - mopu	
tropas de cavalos - kavaru'eti	
colocar - maingo	
produtos - mba'e	
balaios - karamumuá	
carros - ygara	
cabana de sapé - ok gionu mapi'ni	

Material produzido pelos professores em aula para trabalhar a fixação do conteúdo:



Livrinhos produzido em atividades de sala de aula na EMEFI Caieiras Velha.



Essa proposta metodológica corresponde ao modelo gramática-tradução de ensino de línguas clássicas, que se caracteriza pela predominância de formas escritas com o objetivo de alcançar uma correção gramatical.

Após a primeira etapa do curso concluída, as lideranças juntamente com o Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena - NISI e os educadores pensavam em uma próxima fase para dar continuidade no processo e juntos chegaram à conclusão que era de extrema importância incluir a Língua Tupi no currículo escolar, tendo em vista o que aponta a professora Adriana Tupinikim acerca da escola indígena: “A escola indígena é um espaço/território de revitalização e articulação cultural étnica de conhecimentos”¹¹. A segunda etapa aconteceu em 06 de janeiro de 2004, em que houve um maior investimento na informação sistêmica da língua descritiva e normativa, com composição de estudos de gramáticas e vocabulários, a partir de textos criados pelo Professor Eduardo de Almeida Navarro numa apostilha intitulada “Projeto Tupinikim – Recuperação do Tupi Antigo pela nação Tupinikim”. O curso se estendeu até 11 de fevereiro de 2004.

Depois desta etapa finalizada, os professores indicaram dois alunos de cada aldeia com melhor desempenho para fazerem a terceira etapa, que foi intensiva realizada no dia 8 de junho do mesmo ano. O professor Almir Batista retornou à aldeia no intuito de capacitar os cursistas para atuarem como ‘multiplicadores’ nas escolas indígenas Tupinikim. Após esta etapa todos passaram por uma avaliação feita pelo professor Eduardo Navarro, e com o resultado desta prova, eles se tornaram professores da língua tupi nas aldeias Tupinikim. A dinâmica do curso começou de início com uma carga horária de três horas por dia, sendo estendida para dez horas por dia. Vale dizer que os cursistas, embora a maioria não fosse professores, tiveram acesso a um material que possibilitava uma multiplicação a partir de uma didática em cartilhas compostas por lições e diálogos. Neste sentido, após o término do curso, alguns professores se inserem em cursos de pedagogia, buscando referenciais teóricos para o ensino da língua Tupi.

No total foram capacitados um total de 09 professores, sendo 03 na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha, 03 de Comboios, 02 de Pau Brasil e 01 de Irajá. Com o término desta etapa, os professores de língua indígena, estavam aptos a começarem a atuar nas escolas das aldeias. Desta forma, setembro de 2005 representa um marco referencial do processo de revitalização linguística do povo Tupinikim, já que a partir de então as crianças Tupinikim passaram a ser envolvidas no contato e ensino/ aprendizado desta língua.

¹¹Fala registrada na disciplina de Projetos de Pesquisa e Prática Pedagógica IV no Prolind/UFES em fevereiro de 2018.

Em 2005, o professor da etnia Potiguará, Almir Batista, voltou à aldeia de Caieiras Velha para com os alunos, produzir materiais didáticos de apoio para o ensino/aprendizagem desta língua. Nesta etapa os educadores desta língua elaboraram um livro, com histórias, traduções de exercícios, gravuras, de forma a incentivar o ensino e a aprendizagem das crianças. Porém por falta de financiamento e maiores esforços, até hoje este livro não foi publicado.

3.2. Políticas Linguísticas Tupinikim na formação inicial e continuada de professores

Após 13 anos de luta dos Tupinikim e Guarani, finalmente a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) aprova a criação do curso de Licenciatura intercultural de formação de professores indígena. Vale ressaltar que, este curso só foi possível devido ao Programa de licenciatura intercultural indígena (PROLIND) financiado pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC), em parceria com a UFES, curso este com o propósito de formar professores de nível superior em diversas áreas para atuarem nas escolas de ensino básico das aldeias. O curso é uma conquista dos Guarani e Tupinikim, este só se tornou realidade no ano de 2015, quando aconteceu o lançamento do mesmo na Primeira Conferência de Políticas Indigenistas, ocorrida na aldeia indígenas de Caieiras Velha. Nesta mesma data aconteceu o primeiro módulo do curso, que vem sendo realizado na Base oceanográfica da UFES, espaço próximo às aldeias. No curso, os estudantes têm discutido situações que visam estender os processos de luta dos povos indígenas, as trajetórias, as guerras, as perdas, as derrotas, as conquistas pelos direitos instituídos, os processos linguísticos, as retomadas dos territórios, a educação indígena e a educação escolar indígena, seus processos de ensino aprendizagem, também as ameaças do atual governo e os retrocessos na política Nacional.

No que diz respeito às questões linguísticas, o curso tem oferecido disciplinas que estão discutindo diretamente o assunto, fazendo os estudantes indígenas pensarem e discutirem as questões linguísticas do seu grupo étnico, seja eles Tupinikim ou Guarani, fazendo os mesmos refletirem em que situação linguística os povos se encontram e partir deste pensarem quais as atitudes devem propor para que o projeto tenha sucesso. No caso dos Tupinikim, surgem questões de cunho político como: A revitalização da língua Tupi, produção de materiais didáticos bilíngue, o ensino da língua Tupi nas escolas Tupinikim, metodologia para o ensino de línguas. Para o grupo Guarani, este que são falantes nativos da língua guarani, discutem

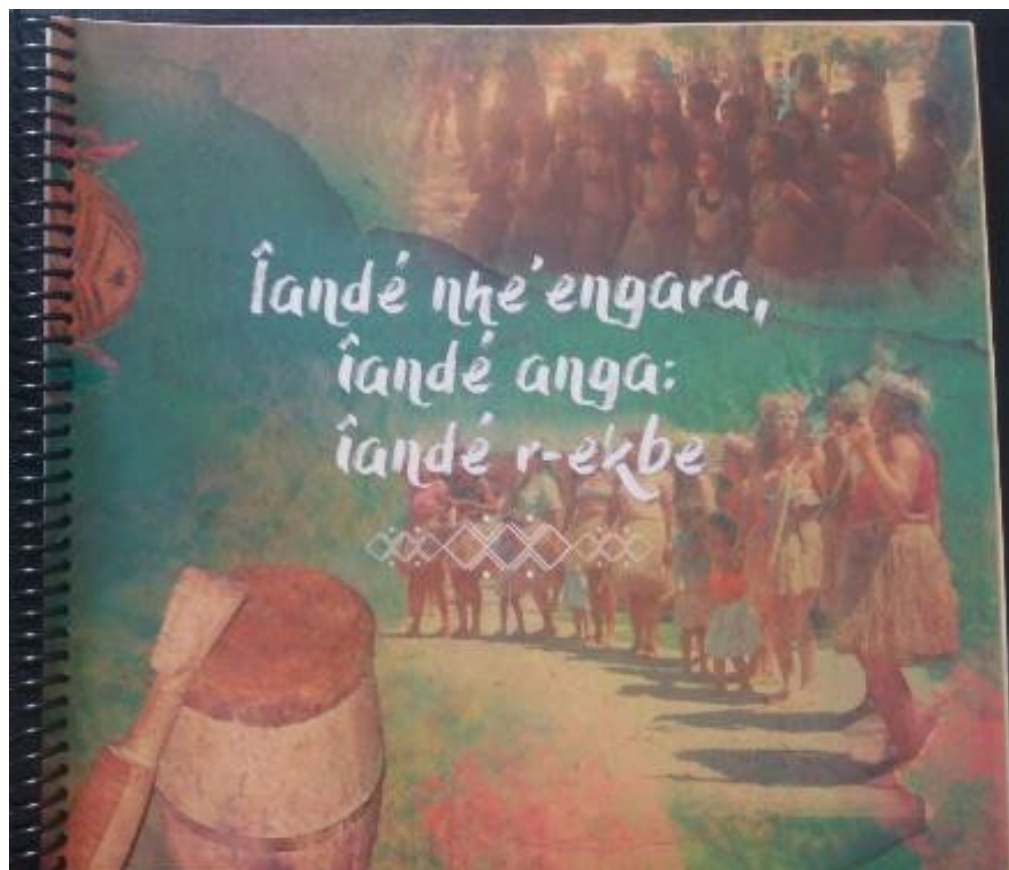
temas como, políticas de manutenção da língua, o guarani falado na aldeia por crianças, jovens e adultos; a influência do português na língua guarani; produção de materiais didáticos.

No curso os alunos tiveram a oportunidade de participar de uma oficina sobre Revitalização linguística ministradas pelos professores Awoi Pataxó fizeram um relato de como vem acontecendo o projeto de reaprendizagem da língua do povo Pataxó e também os desafios e as atitudes que precisaram tomar para que o projeto viesse a se tornar uma realidade. Na ocasião tive a oportunidade de atuar como professor nesta oficina, fazendo uma retomada histórica de como se deu o projeto de “revitalização linguística” nas aldeias Tupinikim, além de trazer relatos de experiências feitos pelos próprios professores que atuam nas salas de aulas das aldeias (professora Flavia da Silveira Quiezza (Tesa poranga) - aldeia Caieiras Velha, professora Janaína (Iakumã) – aldeia Pau Brasil e professor Marcelo Matheus (Amatiriata) – aldeia Combóios. Os professores fizeram uma exposição dos materiais produzidos por eles e seus alunos, e relataram seus desafios, angústias e expectativas com relação as questões linguísticas. Os professores ainda apresentaram experiências de outros grupos étnicos do Brasil que estão vivendo a mesma realidade dos Tupinikim e Pataxó, além de um seminário com as lideranças indígenas Tupinikim e Guarani que falaram sobre a importância do curso e das expectativas que tem com relação ao mesmo.

Nomes como o professor Dr Ribamar Bessa Freire (UERJ/ UNIRIO), que ministrou aula sobre Políticas linguísticas, no intuito de fazer os Tupinikim e Guarani pensarem em que situação se encontra a língua destes povos e quais atitudes devem tomar a partir de então, professora Dr^a. Ana Sueli Cabral (UNB) que discorreu sobre a estrutura das línguas Tupi, bem como relatou sua experiência com os povos indígenas com os quais trabalha ou já trabalhou, mostraram a importância que tem a língua para os povos indígenas. Estas disciplinas têm ajudado os estudantes indígenas a refletirem sobre a importância de um projeto que convencionalmente estamos aqui chamando de Revitalização linguística para os Tupinikim.

Outro agente que tem atuado no fortalecimento das discussões linguísticas é o Programa Saberes Indígenas na Escola, iniciado em 2016, coordenado pela professora Dr^a Celeste Cicarone (UFES), que tem como objetivo a formação continuada dos professores, a produção e publicação de materiais didáticos pautados nos saberes tradicionais do povo indígena, dentro dos eixos letramento e numeramento. Por meio deste programa os Tupinikim e Guarani fizeram o lançamento de dois livros bilíngue, em fevereiro de 2018, produzidos durante os encontros de formação de professores indígenas sendo, o livro do povo Guarani Ma’ety Regwa e o livro

do povo Tupinikim Îandé nhe'engara, îandé anga: Îandé r-ekobé (Nossos cantos, nossa alma: Nossas histórias).



Caderno didático Tupinikim “Nosso canto, nossa alma: nossas histórias”.

Foto: acervo do autor



Material didático “Plantação Guarani”
Foto: acervo do autor.

O lançamento dos materiais foi um importante passo no processo de Revitalização Linguística para os Tupinikim, sendo este o primeiro material bilíngue das aldeias Tupinikim.

3.3. Entre tambores e casacas: políticas (in)disciplinares da Língua Tupi



Convite da noite cultural
Foto: acervo do autor

No dia 09 de Agosto de 2017, o grupo de Jovens Guerreiros e o grupo tradicional de Tambores Tupinikim, iniciaram uma atividade que denominaram de Noite Cultural. A proposta surgiu de um encontro dos jovens com os anciões da aldeia, em que os últimos reclamaram do fato de, nestes últimos tempos terem sido deixados de lado, manifestando assim a sua preocupação de chegar a hora eles partirem (morrer), e com eles levar todos os conhecimentos tradicionais, tais como a música, as histórias, a batida dos tambores, os artefatos, o conhecimento das plantas, etc. Naquela ocasião, alguns jovens lembraram que quando o Pajé Alexandre Sezenando era vivo, sempre a noite, tinha as rodas de tambores (Tambores de congo) e que isso já não estava mais acontecendo. Foi a partir dessas preocupações que surgiu um evento denominado “Noite Cultural”.

Essa atividade foi criada como uma forma de criar um espaço onde os jovens pudessem desenvolver e exercitar a produção cultural Tupinikim que ainda está na memória dos velhos. Além das rodas de tambores com cantos, são desenvolvidas danças tradicionais, pintura corporal. Na cabana central da comunidade os jovens organizam uma espécie de museu, onde fazem exposição de vários objetos feitos artesanalmente pelos Tupinikim, também expõem fotografias de vários momentos vividos pela comunidade, exibição de vídeo/documentário de vários povos com diversas temáticas, rodas de contação histórias e relatos de experiências, além dos jovens fazerem uma grande fogueira como nos tempos antigos para ativar a memórias do

passado, provocando assim, a imersão da comunidade na busca dessas memória. É neste movimento que, através de composições de músicas na língua Tupi, tem-se buscado respostas para prosseguir com o projeto de revitalização linguística.



Ponto cultural Tupinikim durante exposição de atividades
Foto: acervo do autor



Ponto cultural Tupinikim durante exposição de atividades
Foto: acervo do autor

O evento continua a acontecer dentro da comunidade de Caieiras Velha, de 15 em 15 dias, sempre reunindo um número considerável de pessoas da comunidade, bem como parentes

visitantes de outras aldeias, visitantes dos bairros vizinho e estudantes universitários. É neste contexto que os jovens guerreiros com auxílio de professores da língua indígena, começaram a produzir músicas na língua Tupi como é o caso da música:

Xe taba

Xe taba i porang, xe anama turusú

Oro abáratã, guarinî atãgatu

Ixé tupinakyia, ixé roribeté

Oro îur moraseîa guarará, KasaKa abé

Também a música:

Ka'a – pupé

A-ikó ka'á pupe'

Abá a-senõe ixé

A-ikó ka'á pupe'

Abá a-senõe ixé

Ixé guarinĩ, guarinĩ a- ikó iké

Ixé guarinĩ, guarinĩ a- ikó iké

Os Tupinikim persistem em defender a importância de aprender a língua dos ancestrais (Tupi antigo), mas tem a consciência de que é preciso repensar muitas coisas com relação a efetivação do projeto. Os professores continuam sendo vistos como os responsáveis por esta ação em prol da retomada linguística e a escola permanece sendo o espaço de maior contato com a Língua Tupi, e acreditamos que, para este projeto ter maiores resultados é necessário romper os muros da escola e avançar com ações e atividades para outros espaços da comunidade.

Neste sentido, é necessário estabelecer uma política linguística para e com os Tupinikim, onde estes venham a se envolver de fato neste processo de reaprender a língua dos

ancestrais. Ou seja, onde a comunidade indígena tenha uma participação ativa e propositiva, onde a língua faça parte do convívio do povo, tendo assim uma materialidade e visibilidade no território indígena, seja por meio dos cantos religiosos nas igrejas, dos cantos tradicionais nas rodas de tambores, nas placas de indicações do comércio interno, na nomeação de espaços como, rios, rotas de caçadas, escolas, associações, posto de saúde, lugar de pôr o lixo, entre outros. E também nos bate-papos nas redes sociais, na nomeação dos filhos, tudo isso como forma de apropriação e efetivação do uso dessa língua. São as atitudes linguísticas da comunidade, que farão toda diferença neste processo de retomada linguística.

3.3.1 As redes sociais na Política de Línguas Tupinikim

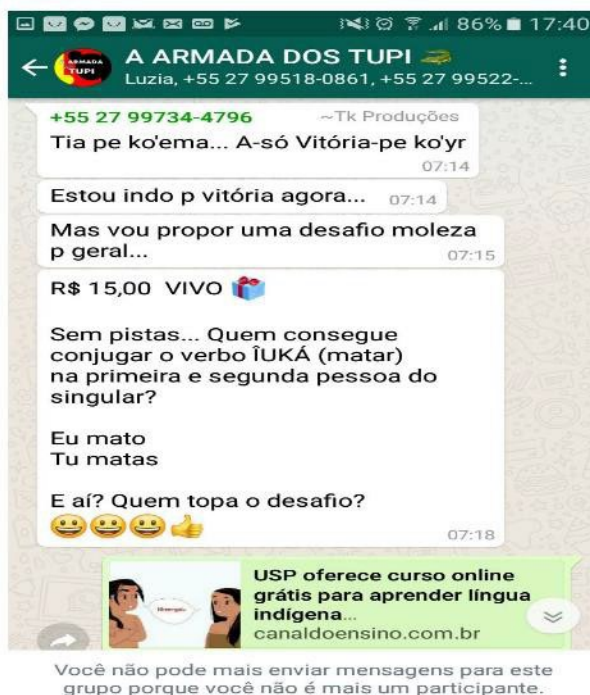
Essa proposta de Política de Línguas Tupinikim também alcança a internet, particularmente nas redes sociais. Neste sentido, apresento a experiência de processos educativos que tem utilizado no WhatsApp no estudo da Língua Tupi.

Neste ano de 2017, no segundo semestre o escritor, cineasta indígena Tiago Matheus (*Tyakauê*), morador da aldeia de Comboios, estudante de língua Tupi Antigo, criou um grupo no WhatsApp para fomentar, divulgar por meio das redes sociais aos interessados em aprender a língua indígena. O propósito do grupo era de propor atividade com dicas, pequenos textos, áudios, desafios, pequenos diálogos para facilitar o aprendizado da língua Tupi. Com isso várias pessoas entraram no grupo, inclusive os professores, para ajudarem nas atividades e correções.

O grupo de WhatsApp tem o nome de “**A Armada dos Tupi**”. Foi pensado pelo Tiago Matheus (*Tiakauê*). Segundo ele, a escolha deste nome foi proposital, pois queria algo que transmitisse a ideia de força. Desta forma, as redes sociais seriam mais uma força na revitalização do Tupi.

Observando que neste momento os jovens estão vivendo de maneira frenética as redes sociais, conectados dias e noites, e muitas das vezes perdem tempo com coisas sem importância, o pensamento foi: por que não utilizar essa ferramenta tão importante que é a internet em favor da cultura do meu povo? *Tiakauê* diz acreditar na urgência da revitalização da língua Tupi nas aldeias Tupinikim, uma vez que, a nova geração está tendo que lidar cada vez mais cedo com o mundo fora da aldeia, e é preciso se armar de fato culturalmente, conhecendo a nossa história, bem como a língua, buscando fortalecer a identidade cultural enquanto povo indígena, para lidar como este mundo que a cada dia só sufoca as aldeias.

No grupo “A Armada dos Tupi”, são promovidas pequenas postagens de frases, listas de vocabulários, ilustrações em fotos e desenhos, visando o contato simples e prático coma língua indígena no seu nível mais básico. Também são postados pequenos diálogos escritos e em áudios, com situações usadas no dia a dia, como as saudações de bom dia, boa tarde, boa noite e vários outros. Os participantes, são desafiados constantemente, vejamos alguns diálogos do grupo abaixo:



Imagens printadas pelo autor do grupo de WhatsApp “A Armada dos Tupi”

3.3.2 O papel da igreja Tupã Oka na Política de Línguas Tupinikim: reconstruindo histórias

Entre os anos de 2004 e 2005 quando os alunos do curso de língua Tupi, fizeram traduções de músicas cristãs evangélica na língua indígena, na intenção que estas viessem a serem aprendidas e cantadas nas igrejas existentes na comunidade.

Dentre as igrejas existentes nas aldeias destacamos aqui a Missão Evangélica Tupã Oka, que tem buscado desenvolver um trabalho na Comunidade de Caieiras Velha, sempre voltada para as questões culturais da comunidade, principalmente no que diz respeito da língua indígena.

Músicas autorais foram compostas pelos estudantes e gravadas por uma banda gospel indígena, que toca e canta essas músicas aos sons dos tambores e das casacas tradicionais. O Ministério Entre Nações é um grupo formado por jovens indígenas Tupinikim e um dos objetivos é ensinar a cantar na língua Tupi, fortalecendo assim este processo de revitalização linguística. O grupo já gravou um CD, onde pelo menos duas músicas são em língua Tupi Antigo, ainda antes da gravação deste CD, a igreja já havia gravado um primeiro, contendo duas músicas em língua indígena e a oração do Pai Nosso escrita por Anchieta, com tradução. Outras músicas que não foram gravadas também são cantadas nos dias de culto. Em 2013, o grupo chegou a participar da gravação ao vivo do DVD de uma banda gospel de São Paulo, onde acrescentaram na música da banda um trecho em língua indígena.

Com as traduções e as composições autorais, busca-se sempre repassar tanto a letra como o áudio para as outras congregações existentes na aldeia, afim de que estas venham inserir estas músicas em suas cerimônias religiosas. A missão Evangélica *Tupã Oka* é uma igreja engajada com essa questão dentro das comunidades indígenas, pois tem buscado nas suas ações, difundir a língua indígena e as músicas aos sons dos tambores e casacas. Além de colaborarem com os eventos culturais da comunidade.



Foto do Ministério entre as Nações
Foto: acervo do autor

3.4 Partilhando o Território e reconfigurando a língua: a chegada dos Guarani

O povo Guarani Mbyá, chega ao Espírito Santo nos anos 70, vindo de uma caminhada do sul do Brasil, guiados pela líder Tatantĩ mirĩ, em busca do seu Tekoá. Os Guarani ao chegarem em Aracruz se deparam com uma situação conflitiva, uma vez que os Tupinikim passavam por um momento difícil para sua continuidade enquanto povo originário. Eles estavam vivendo mais um dos momentos tantas vezes ocorridos no decorrer da história, tendo suas terras tradicionalmente ocupadas, sendo invadidas de forma impositiva em prol do desenvolvimento econômico do País, com a implantação da empresa Aracruz Celulose. Sem medir esforços os Guarani se uniram aos Tupinikim na luta pelo direito ao Território tradicionalmente ocupado.



Foto de Rogério Medeiros 1979, Alexandre Sezenando Tupinikim e Paulo Guarani

Quando os Guarani chegaram, uma das dificuldades encontradas foi a comunicação, isso devido ao fato de os Guarani serem falantes de língua materna Guarani, sendo todos do grupo falantes de língua Guarani e somente alguns homens sabiam um pouco da língua portuguesa.

Uma das coisas que se observa entre os Guarani é o fluxo migratório e como se dão os casamentos, até meados dos anos 90 não houve sequer um casamento interétnico, sendo um da etnia guarani com um não índio, ou um Guarani com um Tupinikim, isso na verdade foi fundamental para a manutenção e resguardo da língua Guarani. Os casamentos entre os Guarani ajudam a fortalecer sua identidade linguística e cultural. Com o avanço da cidade as aldeias indígenas ficaram de certa forma ilhadas, sem contar que, para sobreviver, os Guarani têm no seu artesanato o meio de subsistência e isso faz com que eles tenham contato com os não indígenas e se veem tendo que aprender o português para não serem enganados, principalmente nos negócios. Uma outra questão, é que nem tudo que existe no mundo não indígena é possível ser falado em língua Guarani, e sendo assim, foram de uma certa forma, recorrendo a empréstimos das palavras do português no Guarani, próprio dessa situação de contato.

Ainda em 1996, alguns Guarani iniciaram a participação em um curso de formação de educadores indígenas, que durou até o ano 2000. Assim, os Guarani puderam participar do primeiro concurso público do Município para efetivação de professores indígenas. Com os professores indígenas em sala de aula os Guarani conseguiram um dos objetivos que era o de ter uma escola bilíngue e o ensino diferenciado voltado para a valorização da cultura e fortalecimento da identidade do povo. Neste contexto agora com a escola Guarani, as aulas passam a ser ministradas em língua materna e no português, as crianças aprendem a escrever em Guarani e em português, sendo de 1º ao 3º ano somente em língua indígena, e inserindo a partir do 4º e 5º ano a língua portuguesa.

A partir do ano 2000, os Guarani se veem obrigados a sair das aldeias para estudar nas escolas do Município, mais especificamente no Bairro Coqueiral (Bairro construído pela Aracruz Celulose para alojar seus empregados), o problema é que esta escola não oferece o ensino de língua Guarani e agora se veem tendo que falar somente o português. Por conta desse trânsito para a escola não indígena, muitos alunos sofreram de preconceito pelo fato de falarem um português com um sotaque, devido serem falantes de língua Guarani, motivo este pelo que muitos Guarani abandonam a escola. Com todo este contato linguístico nas aldeias Guarani, praticamente todos falam o português com exceção de alguns mais velhos que mesmo sabendo pouco o português, optam por falar somente o Guarani. Para mostrar algumas das situações linguísticas vividas pelos Guarani apresentaremos 3 casos concretos de convivência com os Guarani, registrados por observação participante:

Caso 1 - No final dos anos 90 um índio Guarani falante de língua se casou com uma índia Tupinikim falante de língua portuguesa, tiveram 5 filhos entre homens e mulheres e mesmo morando na aldeia Guarani os filhos falam somente o português da mãe, os mesmos entendem o guarani, porém só falam o português. Anos mais tarde o pai desta família veio a óbito e toda a família voltou para a aldeia Tupinikim de Caieiras Velha e os filhos não aprenderam a falar o Guarani do pai, mesmo vivendo toda a infância na aldeia Guarani.

Caso 2 - Com as saídas de jovens Guarani para as festas da região, aconteceu de moças terem relações com rapazes não indígenas e engravidarem. Neste caso, os filhos criados pelas mães indígenas no contexto familiar onde todos são falantes da língua Guarani e português, a criança cresceu falando as duas línguas, sendo sua primeira língua o Guarani.

Caso 3 - Um indígena homem Guarani morando na Cidade, casa - se com uma mulher não indígena e a ensina falar a língua Guarani e assim que tem seu primeiro filho, muda-se para

a aldeia e insere a criança no contexto da comunidade. Tendo maior contato com os avós, tios e primos, o casal teve três filhos que falam o Guarani.

Estes casos demonstram a diversidade de contextos que levam à aquisição de línguas e o papel desempenhado pelo entorno familiar, sendo apresentados somente para ilustrar e situar o leitor sobre a realidade vivida pelo povo Guarani, como se dão os processos de aprender uma língua e quais atitudes são necessárias para se tornar um falante de língua nativa.

Atualmente os Guarani tem vivido em um contexto sócio – cultural bastante diverso, desde a inserção das tecnologias e mídias nas comunidades, os jovens têm paixão por estes instrumentos, o que muitas vezes os inserem em um mundo diferente do seu, mesmo morando dentro das aldeias, realidade vivida pelos Tupinikim desde os anos 90. Com todo este aparato tecnológico, de games, tablets, celulares, redes sociais, youtuber, etc, também é visível esta transformação no comportamento e na própria aparência, sendo nas vestes, nos cortes de cabelos e pinturas.

Com a luta pela terra de 2005 a 2010, duas aldeias foram criadas sendo, Olha D’agua (y’resá) e Amarelos. Nestas duas aldeias moram Tupinikim casados com Guarani, neste caso, quando a mãe é da etnia Guarani o filho ainda aprende a falar a língua Guarani, porém com muita interferência do português, uma vez que a convivência com crianças falantes do português é bem maior. No caso de casamento ser com mãe Tupinikim os filhos vão falar somente o português e isso é fortalecido no dia a dia da comunidade, neste caso, talvez poderíamos falar de variedades do português: Guaranzado e Tupinikinizado.

Outros casos encontrados dentro das comunidades Mbo’apy Pindó, Teko’a Porã e Piraque – Açú ainda são mais preocupantes em relação à situação linguística do povo Guarani, tendo em vista a realidade dos mais jovens mesmo sabendo falar a língua Guarani, estarem optando em falar somente em língua portuguesa, usando a língua Guarani somente quando tem um djurú’a (aquele que não é Guarani) por perto. O que, pode levar a uma certa decadência linguística, uma vez que as crianças passam a não ter mais o contato com esta língua nos espaços sociais da comunidade. Devido a esta situação a escola Guarani já tem recebido este impacto que é bem significativo, segundo os professores tem criança que é filho de mãe Guarani que não se comunica em língua Guarani, optando por falar somente em português. O que é mais intrigante é que os avós desta criança estão o tempo todo próximo dela e talvez não falem com a criança em língua Guarani.

Os Guarani, assim como os Tupinikim, acreditam muito no papel da escola como um agente transformador da sociedade e também no despertar para temas, como é o caso das preocupações com as questões da língua materna Guarani, que virou uma das pautas de discussões de trabalho desenvolvido por estudantes Guarani no Curso de Licenciatura Intercultural de formação de professores indígenas (PROLIND – UFES).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos primeiros grupos de contato com os conquistadores foi o dos Tupinikim, como registrado na documentação histórica, portanto, trata-se de um dos grupos com maior tempo de exposição a esses intercâmbios. Em consequência se constituiu em objeto da trajetória das políticas indigenistas no Brasil colonial, cujo alvo apontava para ‘integração’ das populações indígenas.

Nesse sentido, a Política Linguística, entendida como o conjunto de leis que interferem nas funções sociais das línguas, propõe explicitamente o apagamento da língua indígena como forma de acesso à ‘civilização’ implícita nessa proposta de ‘assimilação’ instaurando uma tradição a favor do monolinguismo em prol da língua oficial.

A República replica esse modelo, com outros argumentos, o que representa uma perda significativa, de maneira que frente ao cálculo de mais de 1.000 línguas faladas no início do século XVI, o Censo de 2010 do IBGE dá conta de 274 línguas autodeclaradas, com estimativa pelos linguistas de cerca da existência de 180 línguas, como saldo negativo resultado dessas políticas,

O grupo Tupinikim, um dos mais afetados por essas políticas tem realizado esforços de resistência através do desenvolvimento, há 13 anos, de um projeto de Revitalização Linguística na comunidade. Uma das observações é que ao longo desse tempo, o projeto esteve atrelado à escola, e apesar de todo o esforço dos professores de língua indígena, poucos são os avanços, pois ainda não é possível perceber a apropriação desta língua por parte da comunidade. Não é possível estabelecer o processo de conversação um dos princípios básicos da vitalidade de uma língua.

Desta forma, parece necessário recriar um projeto que envolva a comunidade neste processo. Por outro lado, os Tupinikim se encontram em um momento de reconstrução linguística e não de revitalização, devido ao fato de não contar mais com nenhum falante da língua. Não existem informantes e os dados linguísticos só constam em registros escritos segundo padrões gramaticais do século XVI; a metodologia de ensino corresponde ao modelo Gramática-Tradução criada para ensino de Latim e Grego clássico.

Uma possibilidade de encaminhamento está na forma como o povo Pataxó enfrentou problema similar, ao abrir mão do seu próprio ego (etnocêntrico) e em uma busca da retomada de seus territórios tradicionalmente ocupados, viram na língua uma força maior de auto

afirmação, e tendo em vista que o povo não falava mais a língua, buscaram na literatura e na lembrança dos mais velhos resquícios da língua. A língua mais próxima à língua pataxó que é do Tronco linguístico Jê, é a língua Maxacali, o único povo que conseguiu se manter com sua língua viva na região de Minas Gerais. Assim, a retomada/revitalização Pataxó está sendo com o apoio da língua Maxacali, para começar o processo de recriação da língua Pataxó que recebeu o nome de Patxohã.

Atualmente a maioria dos Pataxó estão envolvidos neste processo de retomada linguística dando um nome próprio à língua. Suas músicas são cantadas na língua e é usada em espaços da comunidade como escolas, posto de saúde, comércio, associações, trilhas com os nomes na língua Patxohã. Neste sentido, podemos ver um projeto de retomada linguística que tende a ter sucesso, isso porque a língua não está restrita à escola, mas sim alcançou outros espaços dentro da comunidade que percebeu a importância deste projeto no processo de fortalecimento da identidade cultural e afirmação enquanto Povo Indígena.

No início desse processo de retomada/revitalização, os Tupinikim conseguiram envolver as lideranças e os educadores em torno desta temática. A elaboração junto as comunidades do projeto de “Revitalização Linguística do Povo Tupinikim” decidiu que o Tupi Antigo seria a língua etno-identitária (proposta de trabalho do professor Eduardo Navarro). Porém, este projeto acabou ficando dentro da escola, no entendimento que a escola pudesse garantir o aprendizado da língua e o seu uso no dia a dia da comunidade. Isto se mostrou inviável, uma vez que os estudantes só têm contato com a língua duas vezes na semana com aulas de 50 minutos, que não garante o seu aprendizado. A falta de uma política mais consolidada acabou impedindo que ela alcançasse outros espaços.

Por outro lado, o Tupinikim é uma língua do tronco linguístico Tupi, da família linguística tupi-guarani da mesma família linguística dos seus vizinhos Guarani, que conservam até hoje como língua materna a língua Guarani. Os Guarani chegaram no território Tupinikim em 1970, mas segundo Mário Carvalho, liderança guarani, o grupo transita pela região de Aracruz, desde os anos 50, sendo que nunca deixaram de falar sua língua ancestral, portanto, é uma língua viva, falada no cotidiano das comunidades Guarani de Aracruz.

A questão que levanto é que se o Povo Tupinikim tem consciência da importância de falar a língua indígena e entendendo a necessidade de recuperar, recriar, revitalizar a língua em suas comunidades, pode se pensar que um dos caminhos seria fazer como o povo Pataxó, aproximar daqueles que ainda são falantes nativos da língua indígena aparentada e juntos criarem um projeto que fosse abraçado por uma grande maioria da comunidade, se não por

todos, tendo em vista a proximidade entre as aldeias Guarani e Tupinikim. Neste caso, seria possível até propor atividades de imersão na língua, pois uma das melhores formas de se aprender é na convivência com os falantes nativos, isso é uma realidade em algumas aldeias de Aracruz, onde moram Tupinikim e Guarani juntos, como é o caso da aldeia Amarelos onde o Cacique Jocksley da etnia Tupinikim se casou com uma Guarani, e ele que já estudava a língua Tupi Antigo, hoje com mais de 8 anos casado, consegue falar perfeitamente uma língua a qual podemos tomar a liberdade de chamar de Tupi-Guarani.

Neste sentido, as aldeias Tupinikim precisam discutir e reelaborar sua política de línguas, iniciada há 16 anos. É a partir desse posicionamento, que iremos consolidar nas próprias comunidades a afirmação do destino da língua de identidade Tupinikim. A elaboração dessa dissertação tem o objetivo de contribuir para essa definição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTMAN, Cristina. “As Línguas Gerais Sul-americanas e a Empresa Missionária: linguagem e representação no século XVI e XVII”. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Org.). **Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003.
- ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista). **Estudo Etnoambiental: Terra Indígena Tupinikim e Terra Indígena Comboios**, 2010. Mimeo
- ASSUNÇÃO, Clara Novaes. **Os Tupinikim e o Meio Ambiente: uma etnografia e seus retratos** – Dissertação de Mestrado em Antropologia e culturas visuais: Faculdade de Ciências Sociais e humanas de Universidade Nova de Lisboa, 2015.
- ARQUIVOS DO ESTADO DO ESPIRITO SANTO. **Livro Tombo da Vila de Nova Almeida**. Imprensa Oficial do Espírito Santo. Vitória, 1945.
- BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e R-Existência Tupinikim: Mulheres Indígenas e o Complexo Agroindustrial da Aracruz Celulose**. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia (tese de doutorado), Belo Horizonte, 2008.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. Museu Emílio Goeldi. In: **Revista Estadual de Linguística**, Belo Horizonte, v.10, n.1, jan./jun, 2002, p.139-187. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/viewFile/233/284>
-
- _____”Notas sobre a Política Jesuítica da Língua Geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII)”. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Org.). **Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.
- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988.
- BRASIL, Decreto nº 5.051. **Convenção nº 169 da OIT - Sobre Povos Indígenas e Tribais**: MEC/SEF, 2002.
- BRASIL, **Estatuto do Índio**. Decreto nº 6001,19 de dezembro, 1973.
- BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB. Lei 9394/96**. Brasília, 1996.
- BRASIL, Ministério da Educação e do Desporto. **O Governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena de 1995-2002**. MEC/SEF, 2002.

- BRASIL, Ministério da Educação e do Desporto. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC; SEF, 1998.
- BRASIL. Ministério da Justiça. **Relatório do GT PORTARIA n.0783/94**. Brasília: Funai, 1994.
- CAMARA Jr. Joaquim Mattoso. **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1965.
- CLEMENTE, Tânia. **Política Linguística e Política de Línguas**. Apostila utilizada em aula no curso Profflind em dez., 2017.
- COUTINHO, José Maria. **Uma História da Educação no Espírito Santo**. Vitória: DEC, 1993.
- COUTINHO, José Maria. **Uma História do Índio de Aracruz**. Aracruz: ES, 2006.
- CUCHE, Denys. A noção de culturas nas ciências sociais. Bauru. EDUSC. 2002
- CRUZ, Maurilen de Paulo, org. **"Faça-se Aracruz!"**, Edições Tempo Novo, Serra, ES, 1997, p. 46-47.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Línguas Indígenas no Brasil: urgência de ações para que Sobrevivam**. UNICAMP, 2014.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Recuperar, ressuscitar, adotar ou inventar? Povos indígenas em busca (alg) uma língua**. UNICAMP, 2011.
- ENGEL, Guido Irineu. "Pesquisa-Ação". In: **Revista Educar**. Curitiba, n. 16, 2000, p. 181-191.
- FERMINO, Filipe Siqueira. **O Tupi na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha em Aracruz-ES: uma questão de política linguística** / Dissertação (mestrado em Linguística) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais– 2015.
- FREIRE, José R. Bessa. "Índio falou, tá falado". In: **Revista de História**. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. V. 9, 2014, p.44-46.
- FREIRE, Mario Aristides. **A capitania do Espírito Santo: Crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores (1535 a 1822)**. Vitória: Of. Da Vida Capixaba. 1945, p. 123.
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**. Brasília, 2010.
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju, 1883-1945**. Brasília/ MEC, 2002.

- JESUS, Nilma do Carmo de. **Resgate da Cultura Tupinikim**. Aracruz: Facha, (monografia de Pedagogia), 2012.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- LOBINO, Camilla Ferreira. **As identidades associativas não-governamentais e o monocultivo de eucalipto no Espírito Santo**. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional, UFRJ/RJ, 2008).
- LOUREIRO, Klítia, “A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a “moderna” ocupação das terras Tupiniquim e Guarani Mbyá”. In: **Revista Ágora**, Vitória nº 3, 2006, pp. 1-32.
- MARCILINO, Ozirlei Teresa. **Educação Escolar Tupinikim e Guarani: experiências de interculturalidade em aldeias de Aracruz, no Estado do Espírito Santo** – Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação 2014.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos**. 3ª edição revisada e aperfeiçoada. São Paulo: Global, 2005.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: **Maná** – 4(1): 47-77, Rio de Janeiro, 1998.
- PIMENTA, Selma Garrido; FRANCO, Maria A. Santoro. **Pesquisa em Educação. Possibilidades investigativas/formativas da Pesquisa-ação**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- PREZIA, Benedito. **Terra à Vista: Descobrimento ou invasão?** São Paulo: Moderna, 2ª ed. 1992.
- PREZIA, Benedito e HOORNAERT, Eduardo. **Brasil indígena: 500 anos de resistência**. São Paulo: FTD, 2000.
- PREZIA, Benedito. **Esta terra tinha dono**. 6ª ed. São Paulo: FTD, 2000.
- PREZIA, Benedito. **Indígenas do Leste do Brasil: Destruição e resistência**. Subsídios didáticos para o ensino fundamental e médio. São Paulo: Paulinas. Coleção Ameríndia 2. 2004.
- PUPPI, Edi Ema S. Do mito ao livro: **escolas bilíngues em língua Kaingang**. Dissertação de Mestrado. PUC, 1996.

- QUIEZZA, Jocelino da Silveira. **A revitalização linguística e o fortalecimento da identidade cultural Tupinikim**. São Leopoldo: Oikos, 2014.
- ROCHA, Levy. *Viagem de Pedro II ao Espírito Santo*. Espírito Santo: Arquivo Público. Coleção Canaã, vol. 7, 1980.
- RODRIGUES, Aryon D. **Línguas brasileiras: para conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edição Loyola, 3ª ed., 2002.
- RODRIGUES, Aryon D. **AS LÍNGUAS GERAIS SUL AMERICANAS**. Brasília: Universidade Brasília: http://etnolingustica.wdfiles.com/local-files/artigo:rodrigues1996/rodrigues_1996_linguas_gerais.pdf. Acesso, 21 março de 2018.
- RODRIGUES, Aryon. D. **Línguas brasileiras**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SEKI, Lucy. Para uma caracterização tipológica do Kamaiurá. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Nº 12. Campinas-SP: Departamento de Linguística, 1987.
- CAMPOS, João Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Conselho Federal de Cultura, 1981.
- SILVA, Márcio F. e AZEVEDO, Marta Maria. “Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre”. In: SILVA A. L. e GRUPIONI, L.D.B. (orgs.). In: **A Temática Indígena na Escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO.1995.
- SILVA, Paulo de Tássio Borges da. “Morrer, se preciso for matar, nunca”: escolarização, civilidade e integração entre os Pataxó”. In: ZAPAROLI, Witembergue Gomes. **Caminhos e Encontros na Educação de Indígenas**. Imperatriz: Ethos, 2017.
- SILVA, Paulo de Tássio Borges da. “Biopolítica e Normatização Identitária em Sexualidades Indígenas”. In: **Revista Amazônica de Antropologia**, v. 8. (2), 2016, pp. 396-414.
- SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro, **Lutas Territoriais Tupinikim: Saberes e Lugares conhecidos**. -1 ed. – Curitiba: Appris, 2018. 201p, (Ciências Sociais).
- SILVA, Sandro José da. **Tempo e Espaço entre os Tupiniquim**. Dissertação de Mestrado: São Paulo: UNICAMP, Campinas, 2000.
- TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. **História dos índios do Espírito Santo**. 2.ed.- Vitória, ES: Ed. do Autor, 2010.

VICENTE, Gleidiana Aparecida Dantas; **Terrtório e Cultura: Os Tupinikim de Caieiras Velha - ES (2007-2014)**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2014.

Vídeo: Índios no Brasil – 2. **Nossas Línguas.**
<https://www.youtube.com/watch?v=ksnZqmC9gJM> acesso 20 de março de 2018.