



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



OS POTIGUARA DA PARAÍBA E O PROCESSO DA (RE)CONSTRUÇÃO DE SUA IDENTIDADE LINGUÍSTICA

Por

CAROLINA CAMARGO DE JESUS

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

RIO DE JANEIRO

Dezembro

2019

**OS POTIGUARA DA PARAÍBA E O PROCESSO DA (RE)CONSTRUÇÃO DE
SUA IDENTIDADE LINGUÍSTICA**

Por

CAROLINA CAMARGO DE JESUS

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

Orientadora Profa. Dra. Beatriz Protti Christino

Linha de Pesquisa: Língua, Cultura e Sociedade

RIO DE JANEIRO

Dezembro

2019

J58p

Jesus, Carolina Camargo de

Os Potiguara da Paraíba e o processo da (re)construção de sua identidade linguística / Carolina Camargo de Jesus. -- Rio de Janeiro, 2019.

52f.

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Protti Christino
Dissertação (mestrado) Universidade Federal do Rio de Janeiro: Museu Nacional, Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas - PROFLLIND, 2019.

1.Povo Potiguara. 2.Identidade linguística . 3.Política linguística.
4. Gestão linguística. I.Christino, Beatriz Protti. II.Título.

CDD 498

Mestrado profissional em Linguística em Línguas Indígenas

Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OS POTIGUARA DA PARAÍBA E O PROCESSO DA (RE)CONSTRUÇÃO DE SUA IDENTIDADE LINGUÍSTICA

Por

Carolina Camargo de Jesus

Orientadora: Prof(a). Dra. Beatriz Protti Christino

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 Linguísticas e Línguas Indígenas.

Examinada por:

Presidente-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)

Prof. Dr.: Evandro de Sousa Bonfim (PROFLLIND- MN- UFRJ) (suplente)

Prof(a). Dra.: Letícia Cao Ponso (FURG) (suplente)

JESUS, CAROLINA CAMARGO DE. **Os Potiguara da Paraíba e o processo de (re)construção de sua identidade linguística**. 2019. Dissertação (Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

RESUMO

A presente dissertação procura descrever o processo de (re)construção da identidade linguística dos Potiguara da Paraíba. Para tanto, caracteriza o movimento de retomada daquela que os Potiguara consideram como a sua língua ancestral, a que denominam de “Tupi Antigo”. Nesse sentido, são abordados os processos de inserção do chamado “Tupi Antigo” naquela comunidade indígena, tendo por objetivo destacar os gestores da política linguística local e suas práticas linguísticas, no sentido de Spolsky (2009). Durante o percurso dessa investigação, tornou-se claro que o espaço escolar representa um dos principais âmbitos de uso do chamado “Tupi Antigo” e os professores correspondem aos mais destacados gestores das políticas linguísticas locais.

Palavras-chave: Povo Potiguara. Identidade linguística. Política linguística. Gestão linguística.

ABSTRACT

This dissertation aims to describe how the Potiguara people (Paraíba, Brazil) (re)build its linguistic identity. In order to do this, it characterizes the processes responsible for the presence of Ancient Tupi (how they call the language they recognize as their traditional) in such community. The research also tries to emphasize the managers of the local language policy, according to Spolsky (2009). It was possible to verify that the school plays a central role in promoting the Ancient Tupi Language and that teachers are the most important managers of the local language management.

KEYWORDS: Potiguara people. Linguistic identity. Language policy. Language management.

AGRADECIMENTOS

A Deus Tupã e a Nossa Senhora por ter permitido chegar até aqui com coragem e determinação.

A minha avó materna, Aurea Moura de Camargo (*in memorian*), minha avó índia cabocla da Paraíba por ter me ensinado a sempre valorizar minhas raízes.

A toda a equipe de professores da UFRJ do Programa PROFLLIND.

Aos meus filhos, Nuno de Jesus de Alcantara e Aurea Rosa Jesus de Alcantara, por estar sempre presente na minha trajetória de vida.

A orientação e amizade da professora Beatriz Protti Christino, que com dedicação, carinho e respeito soube contribuir e fortalecer a minha formação durante todo o decorrer do curso de mestrado e principalmente na produção desta pesquisa de dissertação, por todo o apoio e pelo respeito e a liberdade de reflexão e escrita e por ter acreditado no meu trabalho.

À incrível paixão da professora Marília Facó Soares, coordenadora e professora do nosso curso de Mestrado Profissional em línguas indígenas – PROFLLIND, pelo incansável trabalho e pela dedicação com que conduziu a nossa turma de mestrado profissional, e com quem eu pude dividir minhas inquietações durante o mestrado e quem me orientou com carinho e atenção na minha trajetória de pesquisa.

Ao professor Cezar Teixeira Honorato, do Departamento de História da UFF, por ter acompanhado a minha trajetória acadêmica e ter me iniciado nos estudos acadêmicos durante a minha graduação na faculdade de História na UFF.

A professora Dinah Papi Guimaraens que, desde a graduação na UFF até os dias atuais, vem contribuindo enormemente na minha formação acadêmica e me orientando na minha trajetória profissional.

Agradeço o apoio e a oportunidade dos professores do Departamento de Arquitetura da UFF

Aos professores que sempre me estimularam, orientaram os estudos e as produções em sala de aula, durante o desenvolvimento do curso de mestrado profissional – PROFLLIND -UFRJ, Evandro Bonfim, Tania de Souza Clemente, Marci Fileti, Marcia Damaso, Ana Paula Quadros, entre outros.

Aos colegas de pesquisa, Paulo de Tássio Borges, Suelen da Fonseca, Eronilde Omagua, Mendinson Agostinho, José Clemente Gaspar e outros.

À professora Mariana Palladino, pelo acompanhamento e a interlocução ao longo da trajetória desta pesquisa.

Aos funcionários da Biblioteca do PPGAS e da Biblioteca do Horto do Museu Nacional UFRJ pelo atendimento cordial.

À professora Norma Sueli, professora da UERJ/FFP, que ao longo do caminho me ofereceu apoio e oportunidade de atuação à frente do corpo docente junto aos alunos do curso de pós-graduação, FUNCEFET/CEFET.

Ao Cacique Caboquinho Potiguara pelas suas palavras de estímulo e carinho e pelas longas conversas.

À comissão de Professores da Faculdade de Antropologia da UNB, que presidem a Associação Brasileira de Antropologia – ABA.

À Professora e pesquisadora, Priscila Faulhaber, que participa da minha trajetória acadêmica e tem oferecido apoio e orientação.

À equipe de Professores do NEPPA, Núcleo de Teatro e Pesquisa da UNIRIO, em especial ao Professor e pesquisador, Zeca Ligieiro e à professora e coreógrafa, Denise Zenicola, da faculdade de Teatro da UNIRIO – RJ, por acreditar no meu trabalho e participar da minha trajetória profissional.

Ao Pajé Sapaim Kamayura (*in memoriam*) pela amizade, carinho e pelas palavras de fé.

Aos meus Pais e ao meu irmão, que sempre estiveram presentes oferecendo apoio essencial em toda a minha vida.

Agradeço enormemente a toda a Equipe de Educação de Tempo Integral – PROMETI da Secretaria Municipal de educação de Maricá, a Secretaria de Educação de Maricá, a professora e Secretária de Educação de Maricá, Adriana Luiza e ao Subsecretário de Desenvolvimento da Educação Básica, Rodrigo Moura, a todo carinho e atenção recebida pela Gerente de Educação de Tempo Integral, professora Claudia Cardoso

Agradeço a importância e a presença dos professores das escolas Potiguara de Rio Tinto, em especial ao professor Josemar Mendes e à cacique Rosinha Potiguara de Monsenhor Tabosa - CE, por estar presente em todos os momentos desta construção.

Agradeço à Professora e pesquisadora do Smithsonian Institut, Mary Linn, pela orientação e apoio durante o desenvolvimento desta pesquisa

Esta dissertação foi realizada através do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional do Departamento PROFLLIND do Museu Nacional – UFRJ. Agradecemos também o apoio da Secretaria Municipal de Educação de Maricá e a Smithsonian Folklife Institut pela colaboração e parceria com o Museu Nacional UFRJ.

Agradeço ao povo da nação Potiguara por ter compartilhado gentilmente as ideias, as opiniões e os sentimentos e a toda a trajetória de luta do povo Potiguara.

Dedico esta dissertação ao futuro das crianças e jovens estudantes das Escolas Indígenas Potiguara do estado da Paraíba e do estado do Ceará.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Os desafios impostos aos Potiguara pelas situações de contato.....	14
1.1 Os Potiguara segundo registros historiográficos	14
1.2 Os Potiguara na contemporaneidade: territorialidade e processos de resistência	19
2. Objetivos da pesquisa	26
3. Os processos de (re)construção da identidade linguística entre os Potiguara da Paraíba	29
4. O movimento de retomada linguística na comunidade Potiguara da Paraíba.	34
5. Considerações Finais	46
Referências bibliográficas	47

Introdução

Antes de me debruçar sobre os estudos linguísticos, eu buscava inspiração nas histórias que minha avó sempre me contava. De onde vim, onde nasceram meus avôs, sempre pensando nas origens. Uma prática cotidiana da minha avó era a sua vivência no roçado, na sua comunidade de origem, onde ela, junto com os irmãos, colhiam mangaba, fruta muito comum nas terras Potiguara. A Mangaba faz parte do sustento das famílias Potiguara, assim como plantar macaxeira, algodão, milho, feijão, pé de junco, pé de caju e plantar fumo de rolo.

Sempre pensando nas histórias que minha avó materna me contava, sempre que ela pitava o seu fumo, acorada e com os olhos muito firmes nas suas lembranças. De quando ela era moça, no sertão da Paraíba, em um povoado distante, que surgiu à beira do rio Maciel. Toda a sua juventude se deu no dia a dia da sua casa de farinha, construída pela própria família, unindo meu tio avó, meu bisavó e seus filhos e sobrinhos, tomando conta dos pés de aipim e das sementes de fava e da roça de algodão. Ela adorava cantar as músicas do seu povo e contar as histórias de sua infância e de seu humilde povo do sertão da Paraíba.

Foi desse jeito, também na minha juventude, que eu me vi como uma jovem indígena, assim eu fui me redescobindo. As histórias de minha avó nas horas de pito de fumo iam me acordando e eu ganhava gosto pelas histórias dos meus avôs, dos meus antepassados e, assim, eu tinha uma vontade imensa de buscar pela minha origem. Sem ler uma linha, ou página de livro sequer, somente ouvindo a voz dela enquanto pitava. Eu conheci as histórias e as memórias do meu povo pelas palavras da minha avó que me contava as histórias de meus ancestrais.

Um fato bem marcante foi o dia em que eu conheci pela primeira vez a casa de farinha da minha família e a casa perto do rio onde viveram meus avôs, meus bisavós e a região onde viveram os meus tataravós. A casa de farinha é um espaço especialmente importante para a memória do povo Potiguara, um lugar de encontro entre as pessoas da comunidade durante a produção da farinha de mandioca, de beijus, tapiocas e gomas, produtos oriundos da mandioca, colhido nas roças. O modo de fazer farinha para o nosso contexto familiar era uma tradição passada de geração em geração, assim como a técnica de fazer beijus, e até mesmo a forma tradicional de construção da própria casa de farinha.

Tudo ainda bem vivo, a vida do roçado de macaxeira, os velhos acorados na beira do rio pitando fumo de rolo e tentando pescar pitu, um tipo de camarão. Os pés de mangueira, goiabeira e os pés de algodão e as velhas tomando conta da plantação, as moças, primas da mesma idade, deitadas nas redes esperando o dia clarear para preparar

os bijus, feitos de goma de mandioca. Uma delas sempre à tardinha tinha o hábito de entrar pelas matas da caatinga para arrancar as cascas de árvores para fazer remédios e preparar as garrafadas para o povo da região. Eu adorava passar a tarde todinha comendo manga do pé, assoviando, e entrava nos açudes para dar banho nos cavalos. Quando chegava o fim do dia, era aquela roda de prosa boa, eu adorava ficar ouvindo as histórias. As histórias e as cantigas, na linda e profunda voz de minha avó:

“Acorda Isaura, acorda Isaura estava dormindo, eu sonhei com ela, lê, lê, lê, lê,...
Acorda Isaura, acorda Isaura, estava dormindo, eu sonhei com ela, ...”

“Nós tava no meio da mata, nós tava no Canindé, casinha cheia de folhas, nos tava no Canindé.

Nos tava no meio da mata, nos tava Canindé, casinha cheia de folhas, nos tava no Canindé.”

Percebemos, aqui, a importância de se ouvir histórias dentro do processo de formação de identidades, para o fortalecimento das tradições e das memórias individuais e coletivas, para os povos que tem como costume a escuta e o exercício da oralidade. Nessa direção, já apontaram vários autores, como Souza (1994):

“(…) nas sociedades de oralidade, o domínio é do Oral, e este deve ser analisado na sua própria materialidade e não a partir da sua visibilidade em língua escrita. Trata-se de se pensar a oralidade, como produto da história, quando não houve a passagem para a escrita e como lugar sócio-histórico de produção de sentidos, enfim como prática social de uma linguagem com uma materialidade específica

Dentro dessa perspectiva de compreender a oralidade como prática e como lugar de produção de sentidos, entendemos que os aspectos linguísticos de um povo mantêm laços interdisciplinares com a etnologia, arqueologia, antropologia e com a história. Deste modo, o ato de documentar uma língua indígena contribui para preservar o patrimônio cultural dos povos indígenas. Reveste-se, então, de considerável importância conhecer e registrar as dimensões simbólicas e estéticas, mitos, rituais, saberes tradicionais e aspectos linguísticos do povo Potiguara. Nessa ordem de ideias, vale destacar fenômenos que são vivenciados nos momentos de celebração de rituais, quando os elementos próprios da cultura Potiguara ressurgem.

Os cantos, que se constroem com a presença da língua indígena considerada ancestral, correspondem a um elemento particularmente significativo nesses processos de

retomada cultural. A temática da musicalidade encontra-se presente, inclusive, no cotidiano pedagógico da comunidade Potiguara, como veremos. Afinal, os cantos assumem uma importância enorme na vida do povo Potiguara, pois são como enciclopédias gigantescas que armazenam o conhecimento adquirido pelos seus antepassados, sendo considerados também como uma medicina, e até mesmo uma ciência própria.

1. Os desafios impostos aos Potiguara pelas situações de contato

1.1 Os Potiguara segundo registros historiográficos

Os Potiguara, também mencionados nos documentos históricos como Petiguares, Pitaguares e Pitiguaras ocupavam, durante o século XVI, áreas que hoje pertencem aos estados de Pernambuco, da Paraíba, do Rio Grande do Norte e do Ceará e representam uma das etnias Tupis que resistiu por mais tempo aos invasores Portugueses. Seu nome, que combina os elementos *poti* e *guara*, pode ser traduzido, segundo Moonem (1989, p.9), como “pescadores de camarão” ou “comedores de camarão”.

Os Potiguara fizeram alianças com os ingleses e franceses durante o comércio do pau-brasil e lutaram na Batalha dos Guararapes, no contexto da guerra luso-holandesa, nos anos de 1595 a 1663. Como indica Paiva (2003), esse povo vinculava-se aos Tupinambás:

Os Potiguara são indígenas que habitam o litoral setentrional da Paraíba, e cujas terras estão localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, que fazem parte da microrregião litoral norte, pertencente à mesorregião da zona da mata Paraibana. Seus antepassados Tupinambá, na época da colonização brasileira, dominavam toda a costa litorânea do país.

Tendo em mente essa relação entre os atuais Potiguara e seus antepassados Tupinambá, iremos, na presente seção de nosso trabalho, abordar alguns elementos da historiografia dos contatos vivenciados pelo Povo Potiguara da região da Paraíba. Deste modo, a nossa pesquisa em acervos buscou fazer um levantamento de registros históricos que trazem notícias dos contatos linguísticos envolvendo esse povo. Nessa investigação, verificamos que, durante o início do século XVI, os Potiguara, juntamente com os Franceses, fundaram um entreposto comercial onde, anualmente, vinte a trinta navios franceses vinham buscar pau-brasil e algodão.

Na busca pelas vozes dos ancestrais da etnia Tupinambá, que teriam habitado também o solo da Guanabara até a metade do século XVI, encontramos informações nos registros deixados pelo viajante Jean de Léry (1563-1613), membro da tripulação de Villegagnon, que buscou empreender o projeto da França Antártica no território próximo à baía de Guanabara.

Enquanto o germânico Staden conhecia forçosamente por dentro o sistema de relações e laços sociais dos tupinambás, dois grandes galeões de artilharia e uma naveta de mantimentos eram preparados por Gaspard de Coligny, almirante francês e ministro dos assuntos do além-mar, a mando do rei Henrique II. A frota seria comandada pelo vice-almirante da França, veterano e herói de guerra contra os mouros, Nicolas Durand de Villegagnon, e tinha

como destino o Rio de Janeiro. O plano era fundar uma colônia no Brasil, que no entendimento do mais tarde “cosmógrafo real da Franca”, o franciscano André Thevet, estava localizado no hemisfério Antártico.” (Silva 2015, p. 356)

No relato acima podemos ter um breve registro de um dos muitos processos de dominação da missão colonizadora durante o período conhecido como Brasil Colonial, em que franceses, holandeses e portugueses chegaram, primeiramente, em Vila de São Vicente, região do recôncavo da Baía de Guanabara, e gradativamente foram avançando para o Forte de São João, o Forte de Bertioga, para a Baía de todos os Santos e para a Baía da Traição (um dos mais antigos núcleos de colonização da Capitania da Paraíba e a região central de interesse de nossa pesquisa). Seu intuito era atuar na colonização, catequização e ocupação territorial daquelas regiões, que pertenciam, até então, principalmente, a vários grupos vinculáveis ao povo Tupinambá da costa atlântica brasileira. Este fato é importante para a nossa pesquisa, pois a relação de contato estabelecida pela missão colonizadora entre indígenas dos grupos Tupi e Caeté, holandeses, franceses e portugueses provocou impactos e trouxe mudanças até mesmo para os aspectos linguísticos daqueles povos indígenas, fazendo nascer, assim, uma nova realidade linguística.

Jean de Léry (1972) [1578], ao longo de toda sua obra *Viagem à terra do Brasil*, descreve hábitos e costumes do povo Tupinambá, que, presumimos, podem ter marcado presença também entre os Potiguara, que viviam em territórios bem mais ao norte do que a região visitada por Léry. O relato do viajante francês apresenta, inclusive, elementos da língua daquele grupo Tupinambá, como nomes de lugares e partículas, e chega a conter um registro de natureza lexicográfica (v. p. 227-228).



Fig. 1 (cerimônia religiosa de índios Tupinambás em gravura de Theodor de Bry – acervo consultado www.wikipedia.org)

A importância da obra de Jean de Léry, assim como de outros registros da língua de grupos Tupinambá da costa, na época inicial da colonização, foi destacada pelo grande linguista Aryon Rodrigues.

O Tupinambá , ou Tupi Antigo , foi documentado já no século XVI : em 1575 e 1578 foram publicados os primeiros textos nessa língua pelos franceses André Thevet e Jean de Léry, sendo que este último publicou também as primeiras observações gramaticais sobre a mesma; em 1595 foi editada a gramática que dela fez o Padre Anchieta [...]. Essa língua também deixou de ser falada na forma que existia nos séculos XVI e XVII, quando era essencialmente o idioma dos índios Tupinambá (conhecidos regionalmente também pelos nomes Tamoio, Tupiniquim, Kaeté, **Potiguara**, Tobojara, etc), mas pode dizer-se que teve continuidade até hoje sob a forma muito alterada , transfigurada em língua de “civilizados“ [...] ” (Rodrigues 1986, p.20-21, grifo nosso)

Aryon Rodrigues, que arrolou o povo Potiguara como um dos agrupamentos regionais dos “índios Tupinambá”, destacou também aspectos fonéticos que unificavam “os índios do norte”, falantes de variedades de Tupi, diferenciando-os dos povos meridionais, falantes de variedades de Guarani. Valendo-se da descrição presente na *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, do jesuíta José de Anchieta, ele indica uma distinção na forma de pronúncia de formas verbais, colocando “os Pitiguares da Paraíba” como o grupo situado mais ao norte:

Já o Pe. Jose de Anchieta teve ocasião de registrar, sob o aspecto fonético, a diferença existente, no século XVI, entre os ramos tupi e guarani. Diz o primeiro gramático do Tupi, na sua “ Arte ”, que os índios do norte, desde os Pitiguares do Paraíba ate os Tamoios do Rio de Janeiro”, pronunciavam “inteiros” os verbos terminados em consoante, como *apab, acem, apen, aiur*, e mesmo às vezes, *apabi*, etc. normalmente quando compostos: *apabine, acemine, apenine, aiurine* (futuro); enquanto que os índios do sul, ‘os Tupis de S. Vicente, que são além dos Tamoios do Rio de Janeiro’, nunca pronunciavam a última consoante do verbo afirmativo, conservando ainda essa supressão nas formas compostas: *apa, ace(n), ape (n), aiu, apane, acene, apene, aiune*, etc. (RODRIGUES, A. 1945, p.336 – 337)

Incluídos por José de Anchieta entre os “índios do norte”, os Potiguara, de acordo com o que aponta o *Tratado descritivo* de Gabriel Soares de Souza, composto em 1587, teriam falado a mesma língua que os Caeté (como, inclusive, destaca Silva, 2011).

Os Potiguara da Paraíba experienciaram um profundo processo de mudança que afetou os aspectos linguísticos de sua sociedade. Para compreender esse processo, precisamos apresentar um contexto histórico que se inicia com a colonização. Pensar o

passado colonial brasileiro é um mergulho que fazemos em nossas raízes. O que foi cristalizado sobre a memória colonial brasileira acerca da temática indígena, apresenta o índio como um elemento que está encerrado no passado colonial. Por conta disso, lutar contra este pretensão ponto final posto pelo falso descobrimento do Brasil é uma batalha que fazemos sempre, quando tentamos remexer com a nossa história colonial.

Acompanhar a colonização do Brasil pelo olhar e pela interpretação dos missionários, cronistas e agentes do governo colonial é testemunhar o nascimento de uma nação sem poder conhecer a mãe, isto é, uma de suas raízes, já que apenas uma raiz é apresentada na memória oficial e a outra é deixada no espaço do silêncio. Trata-se de populações que se baseiam no princípio da ancestralidade, norteador próprio dos povos originários brasileiros e cuja memória dos ancestrais vive em esquecimento, estando apenas como imagem de um passado colonial.

Não por acaso, esses povos só ganham atuação histórica quando escolhidos como peça de acervo de espaços culturais. Neste sentido, estarmos refletindo sobre o lugar de memória oficial dos povos indígenas brasileiros nos leva a redescobrir o passado e estabelecer uma ponte para o processo de reconstrução da identidade.

Para esse percurso, torna-se central repensar o conceito de tradição, que se associa intimamente aos conceitos de memória e de lugar, como sublinhado por Castriota (2009). Procurando identificar o papel que a noção de tradição desempenha dentro da comunidade Potiguara, Castriota (2009) aponta estratégias encontradas por esse grupo indígena para a preservação de seus patrimônios materiais e imateriais.

A memória se revela, então, especialmente importante quando pensada em relação ao discurso. E nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso, o que Orlandi (1999, p. 31) chama de memória discursiva.

No terreno das políticas linguísticas da era colonial, é preciso destacar o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*, “publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758” (cf. GARCIA 2007, p. 24). Instituído pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, esse dispositivo jurídico visava integrar as populações indígenas da América à sociedade colonial, como sublinhou Fruhauf (2007, p. 24), e determinava:

será hum dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Lingua Portuguesa, naõ consentindo de modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem às Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucção nesta materia,

usem da Lingua propria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza (Directorio, p. 3-4, cap. 6)

Dessa maneira, oficializa-se todo um projeto de enfraquecimento (e perseguição) das línguas brasileiras, que, como um de seus efeitos, contribuiu para levar ao 'esquecimento' da língua falada pelos vários grupos que compunham o povo Tupinambá. Para compreender melhor todo esse processo de silenciamento forçado e de consequente 'esquecimento', não só da língua dos Potiguara, nos apoiamos nas reflexões acerca da memória desenvolvidas por Pierre Nora, que ressaltou que: "A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história." (Nora 1984, p. 9). Nora trouxe noções que possibilitaram pensarmos nas dinâmicas estabelecidas por indivíduos e coletividades na sua relação com o presente e passado e com a memória. Nessa ordem de ideias, ganha destaque a importância da historicidade para a formação de identidades, uma vez que alcançar uma vinculação com o passado permite ao indivíduo vivenciar suas tradições e estabelecer uma ligação psíquica com a sua identidade.

Como veremos ao longo deste trabalho, observamos através de relatos de professores indígenas potiguara e de pesquisas relativas às manifestações próprias da cultura Potiguara, que elementos das tradições foram silenciados. Dentre eles, a língua ancestral e outras representações simbólicas da cultura tradicional que estão sendo retomadas e recriadas no contexto atual.

1.2 Os Potiguara na contemporaneidade: territorialidade e processos de resistência

Habitando uma zona praieira ou rural, localizada no litoral norte do estado da Paraíba entre os rios Camaratuba e Mamanguape, os Potiguara paraibanos vêm (re)construindo sua identidade linguística, como veremos. Sua cultura está representada por seus cantos, seus jogos, sua dança e seus rituais sagrados, entre outros aspectos relevantes, que são passados dos anciãos para as novas gerações.

A terra indígena potiguara representa um território indígena brasileiro localizado entre os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Tal área indígena (de 20 mil hectares) corresponde às terras da antiga sesmaria do aldeamento Carmelita de São Miguel da Baía da Traição, em cuja missão foram catequizados índios de língua Tupi, conhecidos como Potiguara. O processo de demarcação desta terra indígena ocorreu entre os anos de 1978 e 1983, após diversas mobilizações indígenas e duradouros conflitos com posseiros. Como resultado dessa disputa tão desigual de forças, as terras da antiga sesmaria de São Miguel de Baía da Traição foram em 1983 reduzidas de cerca de 35 mil hectares para pouco mais de 20 mil hectares. Conforme aponta Baumann (1981), os Potiguara:

Estão distribuídos em 31 aldeias e nas áreas urbanas do município de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Suas terras ocupam um espaço de 33.757 ha distribuídos em três áreas contíguas. A Terra Indígena (TI) Potiguara (21.238 ha), a TI Jacaré de São Domingos (5.032 ha) e a TI de Monte-Mor 7.487 ha) localizadas nos três municípios citados. Estas terras remontam-se às antigas sesmarias dos aldeamentos missionários de Monte-Mor e São Miguel da Baía da Traição, criados no litoral paraibano em fins do século XVII. (cf. Baumann,1981)

A rodovia PB-41, que une a cidade de Rio Tinto a Baía da Traição, adentra as Tis Monte-Mor e Potiguara, apontadas acima. Considerando-se estatísticas recentes, os Potiguara correspondem à maior população indígena da Paraíba e contabilizam cerca de 20 mil pessoas. Vale destacar que, no ano de 2014, a Siasi/ Sesai registrou uma população Potiguara de 18.445.

Na figura abaixo, encontram-se representadas as localizações das Terras Indígenas Potiguara/ Jacaré de São Domingos e Potiguara de Monte-Mor.

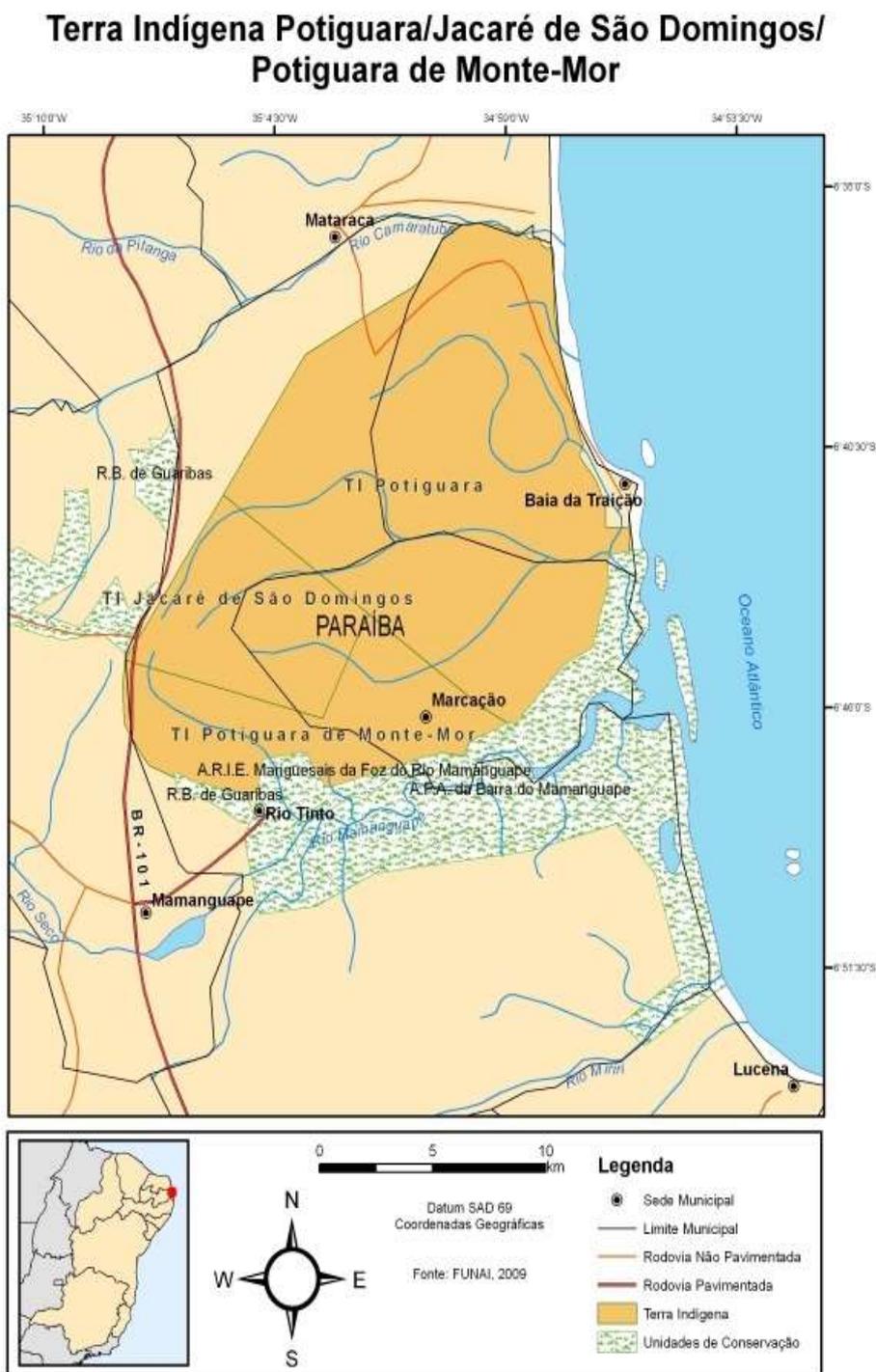


Fig. 2: Mapa das TIs Potiguara do estado da Paraíba

O conjunto das três Terras Indígenas representadas na Figura 2 reúne trinta e duas aldeias, assim distribuídas: duas aldeias na TI Jacaré de São Domingos (Jacaré de São Domingos e Grupiúna dos Cândidos); cinco aldeias na TI de Monte-Mor (Jaraguá, Três Rios, Lagoa Grande, Ybykoara e Monte Mor); e as demais na TI Potiguara (Cumarú, Lagoa do Mato, Galego, Fonte, Benfica, São Miguel, São Francisco, Santa Rita, Tracoeira, Mata escura, Laranjeiras, Estiva Velha, Jacaré de César, Camurupim, Coqueirinho, Acajutibiró, Silva de Belém, Grupiúna, Silva, Bento, Carneira, Caieira, Val, Tramataia e Brejinho). A mais recente delas é a de Três Rios (denominação motivada por sua localização na convergência dos rios Carapeba, Açude e Monteiro), cuja retomada ocorreu em agosto de 2003 (v. Cantero 2015). No dia 04 desse mês, mais precisamente, 400 famílias provenientes de várias aldeias e das cidades estabeleceram um acampamento numa área de 50 hectares em frente à cidade de Marcação. Desencadeou-se, então, um conflito com funcionários da Usina Japungu que destruíram seis hectares de plantações de milho, feijão e mandioca. Como resposta a esse duro ataque, os Potiguara apreenderam por cerca de três meses veículos necessários ao funcionamento da usina.

Os Potiguara vêm fazendo um movimento de ir em busca de suas tradições. Tradições que foram durante muitos anos silenciadas, devido aos processos históricos vivenciados a partir da chegada dos colonizadores. Os povos do Nordeste, em fins do século XIX, destituídos de suas terras, estiveram submetidos a um intenso processo de questionamento de suas identidades étnicas próprias e enfrentamento frente à sociedade envolvente, passando a ser reconhecidos meramente como coletividades chamadas de remanescentes ou descendentes de índios. Paralelamente, vivenciaram uma fase de expropriação de suas terras.

No caso específico dos Potiguara, durante as décadas finais do século XIX e as duas primeiras do século XX, estabeleceu-se um intenso processo de ocupação de suas terras, havendo dois episódios que marcam bem a luta em defesa de sua terra e de sua identidade étnica, assim como um enfrentamento do capital. O primeiro deles foi a instauração da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT) de propriedade da família Lundgren, que detém a cadeia de lojas “Casas Pernambucanas”, conhecida nacionalmente. Para viabilizar a instalação dessa fábrica de tecidos, às margens do rio Mamanguape, foram iniciadas, no ano de 1918, obras de drenagem e canalização das águas de uma lagoa, assim como um processo intenso de derrubada da mata. Apossando-se de uma parcela considerável do território Potiguara de que retirou, de forma intensa e maciça, madeira de lei para a construção da fábrica e lenha para servir de combustível às máquinas, a Companhia passou a produzir no final de 1925. Durante o período de estabelecimento da fábrica, os Potiguara se viram vítimas de extrema violência: eram

expulsos de suas terras e eram obrigados a assistir à destruição de suas roças e ao incêndio de suas casas. Aqueles que procuravam resistir eram cruelmente reprimidos pelos funcionários da empresa, que chegaram a cometer vários assassinatos. Sempre em escala crescente, a contínua exploração do território tradicional Potiguara pela CTRT, fez com que a Companhia, na década de 1970, tivesse se apropriado (e devastado) de uma área de 80 km² da antiga Sesmaria. Com o passar do tempo, no entanto, a Companhia foi perdendo força por conta da concorrência das indústrias têxteis de outras regiões, que contavam com tecnologias mais avançadas. A progressiva diminuição de seu poderio econômico foi levando à desativação gradual das atividades de produção, até que a fábrica deixou de existir em 1983 e a família Lundgren vendeu as terras, que tomara do povo Potiguara, a produtores de cana de açúcar e usineiros.

O segundo dos grandes embates contra a opressão da sociedade envolvente vivenciado pelos Potiguara vincula-se à atuação do Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.), que instalou um posto indígena na Aldeia São Francisco na década de 1930. Estes dois atores sociais, a fábrica e a ação do S.P.I, irão atuar no campo social Potiguara em duas situações históricas e, igualmente, sob a lógica de dominação. Em função disso, os Potiguara tiveram expropriados os espaços de manifestação de suas identidades e de sua etnicidade enquanto indígenas do nordeste, que têm como modo de organização do trabalho um sistema de campesinato étnico e familiar, formando um grupo de trabalhadores da lavoura de cana ou do manguê e que habitam em casa de pau a pique à beira de igarapés e manguezais e não vivem imersos dentro de florestas.

Nesse momento, os Potiguara estiveram construindo estratégias e mecanismos discursivos e linguísticos para defender e resistir à lógica de dominação, que abarca todo o período que vai da virada do século XIX para o XX, nas antigas sesmarias dos povos indígenas que estavam localizados principalmente nas terras de Monte-Mor e São Miguel. Acabaram, assim, por compor um grupo social heterogêneo e que experienciou intensos processos de hibridização e sincretismo étnico-cultural (sensíveis, por exemplo, no âmbito religioso), compondo assim uma reunião de caboclos, descendentes dos indígenas aldeados e remanescentes, tendo, forçosamente, de conviver com fazendeiros e comunidades de pescadores dentro do território indígena. Nesse cenário, os Potiguara viam-se desafiados a afirmar sua identidade étnica e encontrar formas de dar continuidade a um sistema de relações de poder e de representação que tem por base narrativas mitológicas.

Ao refletirmos sobre as tradições religiosas Potiguara, encontramos algumas categorias utilizadas por Barcellos (2005), quando demonstra em sua pesquisa os mitos, os ritos e a memória. Podemos definir a religiosidade Potiguara, nessa perspectiva, como

aquela que se expressa no cultivo da memória das práticas dos antepassados. Há uma série de elementos da subjetividade desse grupo que se expressam no rito, ou seja, na comunicação com os seus antepassados, uma prática existente até os dias atuais. Podemos citar aqui algumas dessas práticas (hoje reapropriadas e ressignificadas pelas novas gerações), como o cultivo ao alecrim do mato, as raízes, a mescla, o plantio e o uso medicinal do fumo tradicional e o emprego do defumador nos terreiros e até mesmo no espaço doméstico. De modo especialmente significativo, através do Toré estabelece-se uma conexão com os espíritos dos antepassados das matas, furnas e das cachoeiras. Esse ritual, que também representa um importante ato político, ocorre em forma de dança circular e cantos. Quando, de forma coletiva, o povo entra em contato com o seu mundo espiritual, durante a dança em que se encontram trajados com adornos, colares, cocares, saias e brincos artesanais e têm seu corpo pintado com urucum e jenipapo, os Potiguara entram em transe, encontrando-se dispostos os instrumentistas e as lideranças no centro do círculo.

Como uma espécie de resposta aos dilemas inevitavelmente presentes nos processos de hibridização e sincretismo étnico-cultural, os santos padroeiros (como o tão venerado São Miguel Arcanjo e Nossa Senhora da Conceição, padroeira na aldeia de São Francisco), os caboco da mata e os festejos católicos assumiram uma centralidade dentro da produção simbólica da identidade étnica própria do povo Potiguara da Paraíba.

Com raízes já no período colonial (em que, na Vila de Monte-Mor, por exemplo, forjou-se uma relação especial entre a santa padroeira, Nossa Senhora dos Prazeres, e aldeados, que a tinham como milagosa, pois foi encontrada pelos Potiguara dentro da mata), esse movimento fez parte de um processo dedicado a defender e ressignificar todo um sistema linguístico e cultural, ao longo de todo o período em que fazendeiros, posseiros e intensos movimentos em prol da entrada da industrialização chegavam até as terras indígenas do nordeste, durante a virada do século XIX para o século XX. Buscando resistir a toda essa opressão, os Potiguara dentro de seus territórios originários protegiam suas narrativas mitológicas, seu aparato cultural e sua memória, fortemente fundada em seus antepassados. Palitot (2005) descreveu em profundidade todo esse conflito:

Nas décadas seguintes, o poder da CTRT cresceu mais e mais, enquanto o SPI instalou um posto indígena na Baía da Traição, definindo informalmente as fronteiras entre o poder patronal da fábrica (na sesmaria de Monte-Mor) e o poder tutelar do órgão indigenista (na sesmaria de São Miguel da Baía da Traição) configurando uma situação histórica que duraria os quarenta anos seguintes (Palitot, 2005, p. 54). Embora este arranjo fosse permeado de conflitos entre índios, SPI e a Companhia, principalmente em torno da exploração das reservas de madeira das terras indígenas. (Palitot 2005, p. 288) (...) A companhia vai exercer um domínio patronal e industrial de mão de ferro sobre os índios do antigo aldeamento de Monte-Mor, forçando a negação da identidade indígena na área de

atuação. O SPI vai estabelecer um regime tutelar de controle dos recursos territoriais e populacionais da Baía da Traição, normatizando o acesso de particulares às terras através de arrendamentos e buscando controlar a população indígena através do regime de indianidade. (Palitot 2005, p. 292).

Configurou-se, assim, um espaço que veio suscitar nas identidades pessoais e nas identidades coletivas novos questionamentos e significados, no momento que fomos, nós Potiguara, em busca dos territórios originários, para encontrarmos nossas próprias identidades, memórias e, principalmente, recuperarmos as histórias que nos tornam fontes vivas de um passado, que soma quinhentos anos de luta, e, deste modo, forjam os espaços de memória.

Vale ressaltar que a Vila de Monte- Mor seguiu habitada pelos indígenas até a primeira metade do século XX, quando estes se viram forçados a abandonar o local com a chegada dos irmãos Frederico e Arthur Lundgren. Como mencionado anteriormente, a instalação da fábrica de tecidos Rio Tinto deu início ao regime de terror, esbulho e negação da identidade indígena, que ficou conhecido como o tempo da Amorosa (Peres, 2004 e Palitot, 2005).

Apontar para o impacto da ação do SPI, de um lado, e, de outro, para o impacto da presença da CTRT, impulsionada pela perspectiva de alcançar altos lucros, ajuda-nos a compreender de que forma o modo de produção capitalista foi afetando as representações mais tradicionais da cultura Potiguara, que constituem o imaginário social deste povo indígena. Como se sabe, povos originários, que têm como base o modo de produção rural, e correspondem a sociedades que não apresentam como fundamento a acumulação de capital, forçosamente passaram a vivenciar um processo de inserção no modo de produção capitalista, baseado na mais valia e que, progressivamente, veio a provocar mudanças na realidade social, cultural e política daquelas sociedades.

Em sua luta pela efetiva demarcação de seu território em fase de reconhecimento de posse, os Potiguara iniciam um intenso processo de mobilização. Nessa delicada situação, representada pela dura disputa por (e para a defesa de) seus territórios tradicionais, os Potiguara valorizam e buscam preservar as fontes que narram e abrigam a historicidade de seu povo, salvaguardando seus patrimônios imateriais.

Como parte da documentação requerida para a comprovação de seu direito ao território, a FUNAI encarregou a historiadora Thereza Baumann da realização de um levantamento histórico acerca da ocupação territorial Potiguara em Baía da Traição e Rio Tinto. Seu relatório confirmou o direito indígena, ultrapassando as expectativas daquele órgão indigenista. Ao longo do processo de demarcação de suas terras, os Potiguara

depararam-se com imensas dificuldades e viram, inclusive, parte das aldeias virem a ser excluídas dele:

Por razões difíceis de serem elencadas, novamente outras aldeias foram excluídas da demarcação, como é o caso de Jaraguá, Vila Monte-Mor, Vila Regina e a cidade de Marcação (sede do município de mesmo nome, a partir de 29/04/94). Os estudos de identificação desta terra indígena foram realizados pela primeira vez em 1995, coordenados pela antropóloga da Funai, Maria de Fátima Campelo Brito. A T. I. Potiguara de Monte-Mor foi definida com 5.300 ha, nos quais estão incluídas as seguintes comunidades indígenas: Jaraguá, Lagoa Grande e Brasília; e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres na Vila de Monte-Mór.

No final da década de 1990, os detentores do poder econômico impuseram mais uma vez os seus interesses, agindo na direção de reforçar a espoliação do território Potiguara tradicional, de forma a anular a identificação da Terra Indígena empreendida pela FUNAI. Peres (2004, p. 4 e 5) noticia todo esse processo:

Em 1997, a identificação da Terra Indígena foi contestada administrativamente na FUNAI pelos representantes da Companhia Rio Tinto, das usinas e de plantadores de cana. As contestações foram indeferidas no âmbito do órgão indigenista que o encaminha para o Ministério da Justiça em 02/10/1998. Nessa instância, o ministro Renan Calheiros negou-se a reconhecer a área indígena, aceitando as alegações dos contestantes. Em 14 de julho de 1999, através de um Despacho Ministerial, desaprovou a identificação e a delimitação da Terra Indígena, determinando que a FUNAI procedesse a novos estudos de identificação e delimitação excluindo as propriedades de Rio Vermelho Agropastoril Mercantil S.A., Luismar Melo, Emílio Celso Cavalcanti de Moraes, Paulo Fernando Cavalcanti de Moraes e Espólio de Arthur Herman Lundgren.

Após essa breve caracterização dos processos de luta dos Potiguara pelos seus territórios, a seção seguinte aponta os objetivos de nossa pesquisa.

2. Objetivos da pesquisa

Como objetivo central dessa dissertação, investiga-se o papel da língua, considerada ancestral, na constituição da identidade e etnicidade de um dos grupos indígenas do Nordeste, o povo Potiguara. Nesse percurso de pesquisa, damos ênfase aos processos de inserção da língua (denominada pelos Potiguara) “Tupi Antigo” na sociedade de Rio Tinto e à forma de estabelecimento da gestão linguística, no sentido de Spolsky (2009), responsável por configurá-los. Como indicaremos adiante, os Potiguara fazem, de forma especialmente significativa, um uso simbólico da língua que vêm chamando de “Tupi Antigo” em uma série de contextos, o que contrasta com o emprego generalizado do Português em seu cotidiano.

A concepção que fundamenta esse propósito é a de que a língua constitui um dos principais fatores de determinação da identidade e etnicidade, como destaca, entre outros, Woodward (2005). Neste sentido, uma das perguntas que orientou a pesquisa é como se dá essa interrelação entre língua e identidade para o povo indígena Potiguara da Paraíba. Teve-se a intenção, ainda, de apontar quais são, na comunidade, os atores responsáveis pelas políticas linguísticas vinculadas à (re)construção identitária e as ações glotopolíticas de retomada da língua considerada ancestral. Sendo assim, busca-se realizar o mapeamento dos âmbitos de uso do chamado “Tupi Antigo” na comunidade Potiguara da Paraíba e das práticas linguísticas neles performatizadas.

Abordando esse circuito glotopolítico que constitui o processo de retomada da língua vista como ancestral, iremos aqui identificar as estratégias encontradas pelos Potiguara no enfrentamento dos fenômenos da estigmatização e do preconceito linguístico. Nesse movimento, será levada em consideração a extrema complexidade da situação linguística e identitária dos povos indígenas do Nordeste, ressaltada por Franchetto e Leite (2006, p. 15-62):

A perda de uma língua e da diversidade linguística é irreversível, pois diminui as possibilidades de uma reconstrução mais completa da pré-história linguística e de determinar a natureza, o leque e os limites das possibilidades linguísticas humanas, tanto em termos de estrutura, quanto em termos de comportamento [...] Mais graves e mais complexas são as consequências da perda linguística para as populações indígenas, minoritárias e sitiadas. Se é complexa a relação entre identidade linguística e identidade étnica, cultural e política – não sendo elas redutíveis uma a outra, como mostram os povos indígenas do Nordeste.

Destacando a relevância – e urgência – de “ações pela sobrevivência real de línguas indígenas” em nosso país, D’Angelis (2014) traça o preocupante panorama das línguas dos povos originários e apresenta referenciais concretos para reconhecer os seus graus de vitalidade. Sublinhando que mais um de quarto das línguas indígenas faladas em nosso território conta com menos de 100 falantes, ele aponta, também, os parâmetros de avaliação da vitalidade linguística, arrolando a extensão da comunidade de falantes (em termos de números absolutos e porcentagem frente aos não falantes); o perfil desses falantes (em termos de faixa etária, gênero e distribuição geográfica); as “atitudes linguísticas” da comunidade linguística minorizada em face de sua língua; os âmbitos de uso dessa língua e seu significado social, incluindo a existência ou não de práticas de leitura e escrita (uma vez que “[a] escrita e a leitura são ferramentas que contribuem muitíssimo para a disseminação de conhecimentos e para a construção da imagem social de pessoas e comunidades”). No que tange às “atitudes linguísticas” dos falantes, D’Angelis defende que “[l]ínguas que são eleitas, pelas respectivas comunidades falantes, como marca efetiva de identidade grupal ou étnica têm maior vitalidade e mais chances de sobreviver” (p. 4) e indica a adoção de nomes pessoais indígenas como uma evidência de atitudes valorizadoras.

A consideração objetiva desse conjunto de critérios indicativos de grau de vitalidade, que, como esclarece D’ Angelis “precisam ser universais, aplicáveis a qualquer língua em qualquer lugar do mundo” (p. 5), mostra-se de importância fundamental para a efetivação de ações de planejamento linguístico. Sendo assim, D’Angelis (2014) propõe uma classificação em cinco diferentes graus de vitalidade linguística, associando a cada um deles ações de fortalecimento, chamadas por ele de “algumas das respostas possíveis (principalmente, algumas desejáveis)” (p. 5).

No grau menos ameaçado de desaparecimento, encontram-se as línguas consideradas “vivas e plenamente ativas”, grupo em que são englobadas as “*línguas fortes*” e algumas “*línguas enfraquecidas*”. Na sequência (grupo 2) são reunidas as “línguas vivas, com perda de falantes”, descritas como “*muito enfraquecidas*” ou “*doentes*”. A situação se agrava no terreno das “línguas vivas apenas nas gerações mais velhas” (grupo 3), consideradas “*moribundas*” ou “*agonizantes*”. O quarto e o quinto níveis da escala de vitalidade sugerida por D’Angelis abarcam as línguas sem falantes no momento atual. Assim, no grupo 4 são reunidas as “línguas mortas, com ou sem lembrantes” e no último grupo as “Línguas desaparecidas (língua extinta)”.

As ações possíveis no caso das línguas mortas e que se ligam a um processo de re-introdução de bilinguismo, seriam, de acordo com D’Angelis: de um lado, a ressurreição, ou criação de uma língua mista, ou a criação artificial de uma língua, de outro, o ensino

como segunda língua da língua (re)estabelecida, e para viabilizar este último, a produção de materiais didáticos.

As comunidades cujas línguas entram no terreno das “desaparecidas”, por sua vez, passariam pelo processo de “introdução de língua indígena” efetivado via reconstrução da língua ancestral, ou adoção de uma língua ou criação de uma língua. Assim como para as línguas mortas, D’Angelis considera que a língua eleita/ (re)construída pela comunidade falante de uma língua desaparecida precisa efetivar seu ensino como 2ª língua e, para tanto, criar material didático de apoio e suporte.

Aplicando-se a escala de grau de vitalidade estabelecida por D’Angelis (2014), a língua ancestral dos Potiguara da Paraíba, que não contava com falantes de 1ª língua nem com lembrantes, figura no grupo das ‘línguas desaparecidas’. Como parte dos objetivos centrais dessa dissertação, os próximos capítulos noticiam como vem se dando o processo, de acordo com a terminologia de D’Angelis (2014), de “introdução de língua indígena” entre os Potiguara, ressaltando de que forma(s) se estrutura o ensino da língua ancestral (que a comunidade, como vimos, decidiu chamar de “Tupi Antigo”) na condição de segunda língua e em que âmbitos se dá a criação e produção de material didático.

Com essas diretrizes em vista, o estudo baseia-se, do ponto de vista teórico-metodológico, em uma pesquisa qualitativa, para a qual contribuíram decisivamente as entrevistas semi-dirigidas realizadas com lideranças e professores Potiguara. Ao longo desse percurso de investigação, procurou-se realizar uma análise da gestão linguística, nos moldes de Spolsky (2009), assim como apontar a profunda relação da política linguística desenvolvida pela comunidade Potiguara com processos de (re)construção da sua identidade.

3. Os processos de (re)construção da identidade linguística entre os Potiguara da Paraíba

Uma vez que os Potiguara representam um grupo social que vem enfrentando o dilema da afirmação e manutenção dos hábitos linguísticos característicos de uma comunidade indígena tradicional, e que hoje fizeram a escolha de recriar e manter a língua considerada ancestral, dentro do âmbito do seu território, um dos aspectos mais relevantes para nossa pesquisa vem a ser considerar processos de (re)construção de identidade étnica próprios desse grupo.

Silva (2000: 81) coloca que a identidade e a diferença correspondem ao resultado de um processo de produção simbólica e discursiva e são disputadas. E, nesse movimento, a identidade e a diferença andam em estreita conexão, assim como afirma Woodward (2005), com o poder e o prestígio. Ser integrante de um grupo com identidade étnica e linguística forte é, muitas vezes, motivo de orgulho, conferindo ao falante um certo sentimento de superioridade.

Segundo a perspectiva de Barth (2005), o conceito de etnicidade não pode ser concebido senão nas fronteiras étnicas do “nós”, em contato ou confrontação, ou, seja, por contraste com “eles”. Barth, assim, nos ajuda na compreensão dos fenômenos de etnicidade, buscando compreender de que forma os mecanismos institucionais provocam controle e mudanças nas identidades étnicas dos grupos sociais.

Em um contexto como o de nosso país, em que as desigualdades sociais são grandes e em que o valor de mercado da língua também está em jogo, isso vem a significar também um certo prestígio e status social ocupado por uma classe. Nesse sentido, em resposta ao percurso que se faz em direção ao reconhecimento da identidade própria de um grupo social, neste caso o povo Potiguara, pode-se testemunhar, da parte da sociedade majoritária, um apagamento das diferenças e uma estigmatização ou preconceito linguístico para com grupos que fazem uso de línguas minoritárias (v., por exemplo, FRANCHETTO e LEITE, 2006).

Com efeito, a língua representa um elemento constitutivo importante no campo da expressão da identidade, acompanhando, neste sentido, várias outras marcas simbólicas como danças, trajes típicos, tipos de casa e música. Entendemos, assim, que a língua venha a ser considerada um dos principais fatores de determinação da identidade de um grupo. O relevante para nós, no âmbito do presente trabalho, é trazer elementos que auxiliem na compreensão dos processos por meio dos quais o povo Potiguara procura fortalecer a relação estabelecida, à sua própria maneira, entre língua e identidade.

Pertencente à família linguística Tupi-Guarani e ao Tronco Linguístico Tupi (um dos maiores em nosso território), a língua originalmente falada pelo povo Potiguara é historicamente conhecida, mas não extensamente documentada, e hoje dada como extinta. Quando uma comunidade não conta mais com falantes da língua própria, que a utilizem na comunicação interna do grupo, a pesquisa realizada internamente pela comunidade será possível, principalmente, aproveitando-se a memória discursiva daquela comunidade indígena (v. Orlandi, 1999, p. 31).

Entre os Potiguara, a memória discursiva da comunidade inclui relatos apontando que os seus antepassados teriam falado a língua que vêm denominando como Tupi Antigo. Estreitamente vinculado a essa memória, estabeleceu-se um processo de recriação das palavras do Tupi Antigo que foi gramatizado pelos missionários jesuítas no início da colonização portuguesa. Dessa maneira, os Potiguara vieram a instaurar um processo de (re)transmissão da língua que, em lugar de ter como ponto de partida a oralidade, fundou-se em movimentos de escrita a partir da leitura das Gramáticas em Tupi, e que configuram práticas linguísticas associadas a uma gestão linguística, no sentido proposto por Spolsky (2009), de natureza particular.

Esse movimento de (re)construção da identidade linguística própria, iniciado via modalidade escrita, integra as iniciativas das lideranças Potiguara e dos professores da comunidade direcionadas para engendrar mecanismos e estratégias que reacendam os elementos simbólicos da cultura indígena e lhes deem vida.

Por muito tempo adormecida, apesar de fazer parte das esferas da estrutura social dos Potiguara, a língua que, antes permanecia silenciada, hoje vivencia um processo de retomada, em função de diversas estratégias pedagógicas dos professores Potiguara, que constituem nosso principal objeto de pesquisa e também da sua presença no contexto da religiosidade.

Nesse movimento de (re)construção da identidade linguística, encontramos alguns recortes que são relevantes como a presença do chamado Tupi Antigo no contexto dos aldeamentos e, sobretudo, no contexto da escola. Desse modo, queremos enfatizar como se estabelece toda essa (re)criação da identidade linguística pelo povo Potiguara e de que forma isso funciona como um poderoso contraponto ao apagamento linguístico duramente imposto a esse povo. Trabalhando, assim, com os conceitos de etnicidade e língua, buscando uma aproximação com o contexto das relações culturais e sociais na comunidade Potiguara de Rio Tinto, para que possamos compreender melhor de que maneira a identidade e a diferença são produzidas dentro dessa rede de relações.

Neste mesmo sentido, procuramos identificar os atos de linguagem próprios dos Potiguara, fundados nas noções pensadas por Tomaz Tadeu da Silva. Silva (2000, p. 76) apresenta que, na visão dos Potiguara, conhecer os processos de funcionamento da língua é estar próximo dos sistemas de significação, da cultura e dos sistemas simbólicos que estão presentes nos atos de fala e nos atos de linguagem, tanto no que tange aos usos da língua indígena, quanto às variações da língua portuguesa que marcam presença nessa comunidade. Desse modo, tivemos a intenção de contribuir para a compreensão de como se estabelece a relação entre língua e identidade para o povo indígena Potiguara, assim como de reconhecer quais as estratégias encontradas pelos Potiguara para lidar com as interações transculturais que afetam os processos linguísticos próprios dos indígenas (v. Cesar e Maher, 2018).

Mesmo os povos indígenas que são hoje monolíngues em língua portuguesa continuam a usar a língua de seus ancestrais como um símbolo poderoso de afirmação de sua identidade étnica para onde confluem muitos de seus traços distintivos, constituindo, assim, um quadro de bilinguismo simbólico fundamental. Além disso, como ressalta Maher (2010), configura-se todo um processo de reinvenção linguística, em que os Potiguara aproximam-se de outros “povos antes identificados como sem língua, ou monolíngues em Português [que] fazem o movimento de retomar, nomear, ‘inteirar’ as suas línguas chamadas por eles próprios de ‘ancestrais’ “(Maher, 2010).

Com isso em mente, nos interessa investigar de que modo ocorre o processo de construção da etnicidade do povo Potiguara, que passa pelo resgate de sua língua ancestral, transformada em um potente mecanismo de resistência. De maneira especialmente significativa, o povo Potiguara afirma que, ao recuperar sua língua ancestral, está, de certo modo, respeitando e fortalecendo os saberes de seus antepassados, e, com esse movimento, reivindicam suas tradições e memórias.

Sabemos que as mudanças impostas aos Potiguara e as formas de contato experienciadas foram intensas, acarretando com que este povo vivenciasse processos de hibridismo muito acentuados, passando a estar em contato com quase todo o aparato cultural dos colonizadores dentro da estrutura social indígena. Isso afetou, inclusive, o sistema linguístico do povo Potiguara. Embora a língua majoritária tenha passado a ser a sua língua de uso cotidiano, em um processo de deslocamento linguístico, os Potiguara não devem ser classificados como um “povo sem língua”, como ressaltam Cesar e Maher (2018). Hoje, o que podemos encontrar e identificar são as relações entre língua e identidade étnica Potiguara e, nesse sentido, mais do que encontrar um sistema linguístico, propriamente, o mais importante para nossa pesquisa vem a ser identificar os usos sociais do chamado Tupi Antigo e os mecanismos de gestão linguística que os engendram. A

escolha da denominação Tupi Antigo, dada para a língua que consideram ser a sua língua ancestral, liga-se a um curso que algumas turmas de professores Potiguara frequentaram, ministrado pelo professor Eduardo Navarro da Universidade de São Paulo, cuja produção revisita textos da tradução jesuítica e registros históricos como a Carta de Pedro Poty e em que se adota a denominação Tupi Clássico para a língua na qual foram registrados esses documentos.

O fato do povo Potiguara estar reivindicando a sua memória, a língua de seus antepassados e sua ancestralidade, como forma de manutenção de sua identidade étnica e como forma de afirmação de direitos, liga-se ao resgate de relevantes aspectos simbólicos. Nesse sentido, entendemos que a identidade é marcada por meio dos símbolos e na e pela diferença. Sendo assim, falar a língua dos antepassados, neste caso o chamado “Tupi Antigo”, incorpora, dentro da prática cotidiana e pedagógica do povo Potiguara da Paraíba, uma relação simbólica com os antecedentes históricos. Torna-se, desse modo, um importante processo de reafirmação de identidades que passaram por profundas perdas simbólicas e vincula-se a uma busca que os Potiguara vêm realizando na direção de retomar o que entendem como elementos significativos de sua história e de seu passado. Assim, os Potiguara vão ressignificando sua identidade, em um jogo simbólico que coincide com os mecanismos de construção de identidade descritos por Woodward (2005, p. 9): “Essas identidades adquirem sentido por meio de linguagens e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas.”

Trazemos, ainda, para o nosso debate, as definições de Silva (2000), referentes ao conceito de identidade, o que nos ajuda a justificar algumas de nossas escolhas teóricas e nos faz olhar mais atentamente para o nosso objeto de pesquisa, que se situa, indiscutivelmente, no campo das relações de poder: “A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder.” (Silva 2000, p. 96-97).

Conforme afirmado anteriormente, entendemos a língua como um elemento constituidor da identidade e a forma como se dá essa relação entre os Potiguara vem a ser um dos pontos centrais de nossa pesquisa. Procuramos, por conta disso, acompanhar o processo de aquisição e contato com o chamado Tupi Antigo por parte dos indígenas Potiguara, dentro do espaço da escola, em especial, e dentro de uma dinâmica de escrita e leitura dos conteúdos na língua indígena. Essas práticas linguísticas recobrem-se de um significado todo particular, uma vez que ocorrem no seio de uma sociedade que tem como base a cultura de oralidade. Vale destacar, ainda, que, nesse movimento, aspectos linguísticos próprios do Tupi Antigo tomam parte em práticas de textualização que se fundamentam em discursos institucionalizados, passando a ganhar uma nova dimensão.

Neste sentido, os agentes de educação e professores Potiguara vêem seu trabalho como capaz de ajudar a provocar e acordar a memória própria do grupo étnico Potiguara, uma memória de natureza marcadamente discursiva, para retomarmos o conceito de “memória discursiva” proposto por Orlandi (1999).

É interessante observar o fenômeno da prática de textualização de sociedades, a exemplo dos Potiguara, que são originalmente de tradição oral e, como tal, conhecidos como sujeitos da oralidade. À medida que estão registrando sua identidade linguística no papel, e se consideram resgatando o seu passado a partir dessa prática de textualização, vão se tornando, também, sujeitos da escrita. Ao longo de todo esse processo de procurar textualizar a/na língua sentida como ancestral, procura-se, de alguma forma, reviver um saber da oralidade que se viu submetido a um processo de silenciamento extremo. Silenciamento com que os Potiguara vêm, combativamente, rompendo.

É nosso foco, aqui, observar as práticas discursivas instauradas pelos próprios Potiguara no circuito dos processos de inserção do chamado Tupi Antigo em sua comunidade. Com essa intenção, atentamos para as práticas enraizadas na oralidade e, em especial, para o papel das narrativas contadas com o intento de fortalecimento da identidade linguística própria. Paralelamente, consideramos o movimento que, hoje, se faz de ler e escrever textos no chamado Tupi Antigo, sem esquecer que este também se encontra vinculado a um percurso visto como de busca e preservação da memória dos antepassados e de resgate de histórias e processos linguísticos, que teriam sido esquecidos e deixaram de ser praticados.

Nossa pesquisa teve por preocupação central, então, reconhecer de que forma os Potiguara estão documentando e registrando o chamado Tupi Antigo, de forma, inclusive, a ressignificar de forma profunda textos produzidos por missionários jesuítas da época colonial. Nosso interesse recaiu também sobre as metodologias utilizadas para trabalhar os conteúdos gramaticais daquela língua e promover a circulação dos repertórios linguísticos, em âmbito escolar. Sendo assim, levaremos em conta, principalmente, as práticas linguísticas, tal como delineadas por Spolsky (2009) em seu modelo de descrição da gestão linguística das políticas linguísticas locais.

4. O movimento de retomada linguística na comunidade Potiguara da Paraíba

Neste capítulo vamos nos deter em apresentar os movimentos de retomada linguística pelo povo Potiguara, à luz dos principais pressupostos teóricos relacionados ao campo da política linguística. No caso dos Potiguara da região de Rio Tinto, identificamos que há uma política linguística tanto por parte dos agentes de educação quanto por parte dos indígenas, de algumas lideranças e de professores indígenas. Com efeito, há uma gestão de línguas, estratégias e práticas ou ações em torno das línguas (como proposto por Calvet, 2007).

Tanto em nossas entrevistas semi-dirigidas com os professores e lideranças Potiguara, quanto em nossa pesquisa bibliográfica e de conteúdos veiculados nas redes sociais que promovem a difusão do chamado Tupi Antigo, identificamos uma forte presença dessa língua no contexto da religiosidade, em especial nas igrejas evangélicas da comunidade, como a Igreja Presbiteriana Pentecostal. De modo bastante significativo, os cultos em igrejas evangélicas na comunidade Potiguara da Paraíba contam com práticas linguísticas significativas no chamado Tupi Antigo, que recobrem orações, trechos de pregação e cerimônias.

Nossa investigação se preocupa, particularmente, com os processos de inserção do chamado Tupi Antigo nas escolas indígenas Potiguara, levando em conta o circuito de produção e circulação do material linguístico utilizado naquelas instituições educacionais. Conforme apontaremos ao longo dessa seção, a escola corresponde a um dos mais relevantes âmbitos de inserção da língua considerada a acenstral entre os Potiguara, de forma geral, e, em especial, na comunidade de Rio Tinto. Vale lembrar, nessa direção, que Simas e Silva (2018) avaliam a implementação da língua Tupi nas Escolas Potiguara do estado da Paraíba, reconstruindo toda a política linguística responsável pela introdução do Tupi como disciplina obrigatória na grade curricular das escolas estaduais Potiguara (o que representou uma reconfiguração de seus projetos político-pedagógicos) e buscando compreender os impactos dessa ação na comunidade.

Em sua análise, essas pesquisadoras identificaram fragilidades na política educacional, ressaltando dificuldades na execução do planejamento linguístico e a falta de uma formação continuada para a capacitação dos docentes. Essas pesquisadoras acabam por enfatizar o que vêem como insucessos do processo de “revitalização” linguística, apontando que a realidade Potiguara se encontra muito distante de chegar a um efetivo contexto de bilinguismo e que a língua indígena marca presença apenas no âmbito escolar e no ritual do Toré: “A disciplina língua Tupi é ministrada desde os anos iniciais até o ensino médio com 25 horas-aula. O âmbito de circulação [do Tupi] é restritamente escolar e

durante a realização do ritual Toré, momento em que são cantadas músicas traduzidas para o Tupi.” (Simas e Silva, 2018. 403)

De acordo com a nossa análise, que assume uma perspectiva diversa da de Simas e Silva (2018), a escola vem se convertendo em um espaço importante e estratégico, verdadeiro lugar de resistência, para os Potiguara, na medida em que se coloca na contramão da lógica do silenciamento da herança ancestral, fenômeno tão enraizado na realidade desta comunidade.

Originalmente, os conhecimentos tradicionais indígenas referentes ao seu próprio processo de educação eram transmitidos pelos mais velhos, dentro de uma tradição comunitária e coletiva, respeitando-se as hierarquias particulares àquela sociedade. Nessa dinâmica tradicional, a transmissão dos saberes se fundava na oralidade, contrastando com a realidade instaurada com a introdução das populações indígenas no circuito da escolarização.

Quando os jesuítas chegaram a nosso território, impuseram aos indígenas uma escola que servia para a extinção de sua cultura, configurando-se, assim, uma escola “para os índios” e não “dos índios”. Por um longo período, a escola Potiguara (e indígena, em geral) permaneceu muito baseada no modelo da escola eurocêntrica. Em função da luta e resistência dos movimentos indígenas, o Estado Brasileiro terminou, no início da década de 1990, por reconhecer que os conteúdos do currículo escolar indígena devem apresentar e respeitar os aspectos relativos à historicidade, à territorialidade, às línguas e às estratégias pedagógicas das respectivas comunidades.

De sua parte, os Potiguara da região de Monte Mor conquistaram o espaço da escola, e se apropriaram, de fato, dele, em um processo de reflexão crítica sobre o seu papel e sobre a forma como as instituições educacionais oficiais se estruturam, empreendendo um questionamento constante acerca de qual é a função social da escola para a sua comunidade. Nesse movimento, os Potiguara ressignificaram a escola, para que pudessem ter o que consideram como a sua cultura inserida no âmbito escolar.

A relevância desse processo para a (re)construção da identidade linguística fica ainda mais evidente quando levamos em consideração, como destaca Maia (2006), que o processo de aprendizagem/ aquisição de uma língua, assim como os métodos pedagógicos que a viabilizam representam uma prática social e atuam decisivamente para a construção da identidade, tanto simbólica quanto social. Esse pesquisador ressalta que

A preservação e a revitalização de línguas demandam procedimentos complexos que viabilizam a formulação e a implementação de políticas

públicas afirmativas no sentido de garantir a institucionalização de práticas sociais que valorizem, divulguem e ampliem o uso de uma língua minoritária

Em todo um esforço de institucionalização de práticas sociais que valorizem e divulguem o chamado Tupi Antigo, como bem demonstram a base de dados, referente às escolas indígenas do município, presente nas Diretrizes Operacionais de 2019 da Secretaria Municipal de Educação de Baía da Traição, de um lado, e, de outro, as entrevistas com os professores Potiguara, os saberes próprios do povo Potiguara correspondem a elementos hoje presentes na grade curricular das escolas indígenas da região de Vila Monte-Mor. Isso ocorre na forma de produção e circulação de conteúdos de em “Tupi Antigo”; de oficinas de grafismo e cerâmica indígena; de aulas de canto e dança tradicionais; de atividades de produção de murais temáticos com elementos da cultura indígena e de oficinas de contação de histórias, em que as narrativas dos Potiguara são, com grande significado simbólico para os estudantes, apresentadas pelos próprios Potiguara. Um ponto especialmente interessante nesse processo de ressignificação do contexto escolar foi a conquista por parte dos Potiguara de ter presente a sua arquitetura própria no espaço da escola, com estruturas de sapé e madeira de eucalipto, e incorporando os elementos de etnicidade, como a arte das sementes e o trançado das fibras vegetais, de forma a se valorizar o conhecimento tradicional do espaço geográfico da região.

Paiva (2013) fez uma observação atenta dos mecanismos e estratégias de produção de discursos pelo povo Potiguara, destacando o processo de apropriação da leitura e da escrita por essa comunidade. Em seu percurso de análise, ela apresenta os livros didáticos e outros recursos informacionais produzidos pelos Potiguara e aborda a produção literária impressa, construída no âmbito das escolas indígenas, que parte das narrativas tradicionais Potiguara, de modo a instaurar um discurso de resistência.

Em decorrência do profundo silenciamento a ela imposta, a língua própria dos Potiguara de Rio Tinto ficou durante muitos anos submersa. Nesse cenário desafiador, os Potiguara precisaram enfrentar a hegemonia da língua majoritária, a língua do Estado, a língua dos colonizadores, o Português. Afinal, esse povo viu-se obrigado a se apropriar da língua portuguesa como uma estratégia de sobrevivência, visto que se tratava de uma língua para a negociação, dentro de um contexto de conflito territorial, em que os Potiguara procuravam defender e/ou reaver o seu território originário, progressivamente reduzido a partir da chegada dos colonizadores.

Uma vez que esse grupo étnico vivenciou um processo de perda linguística muito intenso, o movimento de retomada de sua língua ancestral demandou a participação de agentes externos à comunidade, que auxiliaram na difusão de uma metodologia de aprendizagem da língua e contribuíram para o estabelecimento das bases para um processo de alfabetização no chamado Tupi Antigo e de familiarização com essa língua por parte dos (futuros) professores. Nesse percurso, tiveram papel de destaque a FUNAI, pesquisadores da Universidade Federal da Paraíba e da Universidade de São Paulo, assim como as Secretarias Municipais de Educação da região de Rio Tinto, que vêm, regularmente, fomentando cursos de capacitação, visando o domínio do chamado Tupi Antigo, para professores Potiguara.

Se, por um lado, os Potiguara precisaram enfrentar as forças coercitivas que foram desfavoráveis a manutenção de suas manifestações culturais próprias, eles, em contrapartida, vêm transformando o aprendizado da língua, que consideram ser a de seus ancestrais, em um elo de ligação e comunicação com aspectos simbólicos e constitutivos da etnicidade Potiguara. Nesse sentido, todo esse processo de apropriação das estruturas linguísticas do chamado Tupi Antigo ganha a significação de representar um elo com os antepassados.

Após um período de levantamento de fontes documentais, assim como de fontes orais junto aos Potiguara, pudemos identificar alguns âmbitos de uso que caracterizam os processos de inserção do chamado Tupi Antigo na comunidade de Rio Tinto. Nesse percurso, reconhecemos a presença da língua considerada ancestral no contexto da religiosidade do grupo, como já indicamos mais acima, o que se concretiza, por exemplo, por meio da abertura do ritual do Toré sob a forma de uma oração feita no “Tupi Antigo”, declamada por um dos mais velhos do grupo, que entoia as palavras “*Ore rube*”. Para os Potiguara, os espíritos dos ancestrais e os espíritos sagrados se manifestam durante o ritual do *Toré*, e uma prática comum consiste em pedir licença aos mestres e aos encantados, e em se realizar a oração para colher algumas folhas, raízes e cascas das árvores e participar das novenas rezadas em latim. (Silva, 2011).

Ganham grande destaque, no terreno dos processos de inserção do chamado Tupi Antigo na região em estudo, as estratégias desenvolvidas pelos professores das comunidades Potiguara, alicerçados, inclusive, pela legislação pós-1988, que assegura o direito à educação diferenciada e intercultural aos povos indígenas. Entendemos, em consequência disso, que os professores da comunidade de Rio Tinto possam ser considerados os principais gestores (no sentido de Spolsky (2009)) da política linguística de retomada da língua, considerada por eles, ancestral. Muitas das práticas linguísticas estimuladas e dirigidas por eles têm lugar durante as aulas de “Tupi Antigo”, que

representam, como vimos anteriormente, um componente do currículo escolar nas escolas das comunidades Potiguara. Nesse processo de criação de material didático próprio e de proposição constante de estratégias pedagógicas de natureza particular e etnicamente significativas, os professores Potiguara elaboraram um dicionário, reunindo um inventário lexical do “Tupi antigo”, com o incentivo da Secretaria de Educação do município de Marcação.

De acordo com o relato de professores Potiguara, em muitas das aulas de Tupi Antigo, os estudantes debruçam-se sobre textos nessa língua, incluindo trechos de relatos descritivos e gramáticas produzidas pelos jesuítas (em especial a produzida por José de Anchieta e o *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã*, de 1686) selecionados e refuncionalizados pelos professores, ou de obras de Eduardo Navarro, nomeadamente o *Dicionário de Tupi Antigo* e o *Método Moderno de Tupi Antigo*. Além disso, as atividades criadas pelos professores, que se vinculam à presença do chamado Tupi Antigo no âmbito escolar, englobam práticas linguísticas como o registro e a entoação de cantigas, a realização de jogos e brincadeiras e, por parte dos jovens, a narração, realizada oralmente, de momentos de seu cotidiano em Tupi Antigo. Fazendo-se uso dos pronomes pessoais do Tupi e do repertório lexical dessa língua em circulação na escola, com muita atenção às formas verbais, as crianças e jovens são estimulados por seus mestres a construir frases de pequena extensão no chamado Tupi Antigo. Se, por um lado, essas pequenas frases não têm como assegurar o surgimento de um bilinguismo funcional consolidado (conforme apontaram Simas e Silva (2018)), de outro, essa possibilidade efetiva de criação na língua considerada ancestral relaciona-se a um profundo significado simbólico de pertencimento e resgate da ancestralidade, que não pode ser esquecido ou minimizado.

Vale lembrar, ainda, que o projeto de realização de hortas, tanto em Rio Tinto (Paraíba), quanto na comunidade Potiguara de Monsenhor Tabosa (Ceará), representa outra das iniciativas dos professores Potiguara em que se observam práticas discursivas escritas no chamado Tupi Antigo. Nele, as crianças se engajam no registro escrito de etapas do ciclo de cultivo e colheita, de forma a exercitar o emprego de vocabulário e aspectos sintáticos do chamado Tupi Antigo. Por meio dessas práticas linguísticas, conferem, assim, uma função social aos elementos com que tomam contato nas aulas de gramática do “Tupi Antigo” e nas apostilas produzidas pelos professores: as noções de sujeito, predicado verbal e nominal, todo um conjunto de partículas, e, de um ponto de vista classificatório, verbos, substantivos e adjetivos.

Segundo relatos de professores de Rio Tinto, na Paraíba, e de Mamanguape e Monsenhor Tabosa, no Ceará, as oficinas culturais também integram a grade curricular das escolas Potiguara. Nesse contexto, são presença constante as narrativas orais, que

encerram histórias com as entidades protetoras da natureza como Comadre/ Cumade Fulozinha, o Pai do Mangue e a Mãe D' água, assim como as cantigas e as rodas tradicionais do povo Potiguara. De acordo com a sabedoria própria do povo indígena Potiguara, Cumade Fulozinha (que, de modo especialmente significativo, corresponde a uma menina indígena), Pai do Mangue e Mãe D' água são os chamados “Encantados” das matas do interior da Paraíba, seres mitológicos que dialogam entre dois mundos, o mundo material e o mundo sobrenatural (Silva, 2011 e Barcellos, 2005). A Mãe D' água, para o Povo potiguara, desempenha um papel de destaque no reino do sagrado, assumindo a feição de um espírito de luz que habita e guarda as águas, trazendo proteção contra os males. Um encantado dos manguezais e das matas, o Pai do Mangue se manifesta como uma aparição e sua característica principal é ser um defensor do meio ambiente, um grande guardião da mata (Silva 2011).

Tradicionalmente, quando o povo Potiguara quer entrar em contato e prestar homenagem aos seus encantados das matas, fazem suas rodas de cantos tradicionais com seus cachimbos e com a presença do mais velhos e dos pajés e rezadeiras, processos evocados, inclusive, nas oficinas culturais em âmbito escolar. Compreendemos, assim, que esta é uma maneira de transmitir e preservar os saberes que são característicos da memória de oralidade do povo Potiguara e de ressignificar, de modo muito particular, o papel da instituição escolar.

Nessa direção, cumpre destacar que aspectos significativos dos Torés e todo um conjunto de narrativas mitológicas fazem parte das oficinas culturais escolares. Esses elementos profundamente associados à identidade cultural tradicional Potiguara vêm sendo vinculados, de forma efetiva e constante, ao cotidiano escolar, com o intuito de mostrar a importância da preservação dos valores culturais e dos aspectos educativos próprios dos Potiguara.

Nas confraternizações escolares, em quaisquer dos níveis de ensino, o ritual com a dança do Toré encontra-se sempre presente e dele sempre faz parte a reza do Pai Nosso no chamado Tupi Antigo, o que representa uma completa ressignificação da tradução proposta pela tradição jesuítica dos tempos coloniais. Transcrita logo abaixo, essa oração, composta pelo Padre jesuíta Antônio de Araújo em 1618, encontra-se entre os conteúdos divulgados pelo professor de “Tupi Antigo” Almir Arugúá Tupi em sua página da Internet:

Oré rub (Pai nosso)

Oré rub, ybakype Tekoar.

(nosso pai, o que está no céu,)

i moeté pyramo nde rera T'oikó,

(como o que é louvado teu nome esteja)

T'our nde reino!

(Que venha teu reino)!

T'onhemonhang nde remimotara

(que se faça tua vontade)

Yby pe

(na Terra)

Ybaype i nhemonhanga îabé!

(Como o fazer dela no céu!)

Oré remi'u, 'Ara – Îabi'õndûara,

(nossa comida, a que é de cada dia)

Eîme'eng Korí orébe

(Dá hoje para nós)

Nde Nhyrõ oré Angaípaba resé orébe,

(perdoa tu nossos pecados a nós).

Oré rerekome mûãsara supé

(como aos que nos tratam mal)

Oré nhyrõ îabé

(nos perdoamos)

Oré mo'arukare umê îepé tentação pupé,

(não nos deixes tu fazer/cair em tentação)

Oré pysyrõ -te Îepé mba'e-aíba sui."

Segundo Barcellos (2005), para o povo Potiguara, o Toré é uma forma de expressão da memória da comunidade. A aprendizagem dessas práticas rituais ocorre de forma oral e a presença dos anciãos da aldeia faz com que essa memória se veja fortalecida. A participação fundamental dos chamados “troncos velhos” simboliza a memória e o discurso dos anciãos, que resguardam todo um passado. Durante o ritual sagrado do Toré, estão presentes os elementos da pintura corporal, das plantas, das rezas, utilizando-se o cachimbo e os instrumentos musicais próprios dos Potiguara. Conforme sublinharam recorrentemente os professores entrevistados, os elementos desse ritual religioso marcam presença efetiva na educação escolar dos jovens Potiguara.

Um dos principais objetivos do projeto pedagógico *Ixé-a-nhe'eng Tupi Antigo*, sob a coordenação do professor da rede municipal de educação de Monte Mor (região nordeste da Paraíba), Josemar Mendes, é, continuamente, desenvolver conteúdos e estratégias pedagógicas que possam promover o emprego do chamado Tupi Antigo entre os estudantes que se encontram na Educação Infantil, nos dois segmentos do Ensino Fundamental e no módulo de Educação de Jovens e Adultos nas escolas da comunidade indígena de Rio Tinto. O professor Josemar Mendes, cuja atuação se iniciou no ano de 2005, desempenha seu trabalho em mais de uma instituição de ensino, lecionando na Escola Indígena Guilherme Silveira (onde tem o cargo de professor oficial de Tupi Antigo e tem como colega de trabalho o professor Jocelmo Potiguara, outro gestor linguístico muito atuante em sua comunidade); na Escola Estadual Indígena Cacique Domingos da aldeia de Jaraguá (onde se encontra responsável pelas oficinas de Teatro e Pintura Indígena) e na Escola Estadual Angelita Bezerra (onde atua como professor de Tupi Antigo).

No âmbito desse projeto, como foi relatado por professores Potiguara acerca de sua rotina escolar e de seu planejamento pedagógico, são adotadas diversas atividades (que podem ser aproximadas da noção de “práticas linguísticas”, proposta por Spolsky (2009)), dentre elas: a) a apresentação de nomes próprios em Tupi Antigo que, segundo esses professores, tem um importante papel na construção da identidade linguística e cultural das crianças da comunidade Potiguara; b) a narração, pelos professores, de histórias no chamado Tupi Antigo; c) a realização, pelos alunos, de leitura de histórias em “Tupi Antigo”; d) atividades de leitura e escrita do repertório lexical em Tupi Antigo, integrante do dicionário composto pelos professores (*Eimongetá i Mopó*); e) apresentação e registro, por meio da leitura e da escrita, de conteúdos referentes à alimentação do povo Potiguara em “Tupi Antigo”; f) exercícios para a ativação da memória lexical, com o objetivo de se conhecer as palavras do “Tupi Antigo”, associadas a seus correspondentes em língua Portuguesa; g) atividades de reconhecimento dos nomes dos pássaros, animais e elementos da flora no chamado Tupi Antigo e a criação de ilustrações a eles relacionadas; h) para alunos do Ensino Fundamental e da Educação de Adultos, a abordagem de conteúdos baseados em autores da literatura indígena, apresentando-se o universo linguístico e mitológico próprio da literatura indígena.

No conjunto desses autores indígenas, cuja obra é abordada cotidiano escolar das comunidades Potiguara, ganha destaque Eliane Potiguara, professora, poeta e contadora de histórias, formada em Letras e com licenciatura em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ela foi responsável pela criação da primeira organização de mulheres indígenas do Brasil: a GRUMIN e sua produção literária inclui os livros *A Terra é a mãe do*

índio (lançado em 1989) e *Metade Cara, Metade Máscara* (de 2004), assim como, os livros infantis *O coco que guardava a noite* (lançado em 2012) e *O Pássaro encantado* (lançado em 2014). Além disso, criou a cartilha de alfabetização *Akajutibiró* (em 1984), voltada especialmente para processos educacionais envolvendo as crianças Potiguara, que recebeu o apoio da UNESCO e fundamenta-se no método Paulo Freire.

Alguns dos gestores linguísticos responsáveis pelo projeto *Ixé-a-nhe'eng Tupi Antigo* desenvolvem também práticas linguísticas de divulgação do chamado Tupi Antigo na internet, empreendendo uma ampliação significativa dos âmbitos de uso dessa língua. É preciso, nesse sentido, destacar a atuação nas redes sociais de Romildo Araújo Potiguara (o *Gûyráakãnga Potiguara*, reconhecido em sua comunidade como grande conhecedor do “Tupi Antigo”) que vem desenvolvendo em sua página atividades de leitura e produção de texto e realizando traduções da língua portuguesa para o “Tupi Antigo” no âmbito do projeto “Sou Potiguara”. Alguns dos vídeos produzidos por Romildo contém, inclusive, a apresentação de estruturas gramaticais do chamado Tupi Antigo, abordando categorias como os pronomes, a função de sujeito, as posposições e aspectos característicos do sistema fonológico dessa língua. Das traduções divulgadas por ele nas redes sociais, muitas vinculam-se ao campo da religiosidade, como é o caso da versão que compôs para o Hino 115 “Trabalhai e Orai” (disponível no Youtube):

“PE-POTIRÕ, PE-ÎERURÉ!

A-potirõ-mbotá Tupã supé, Tupã nhe'ënga rerasóbo, saûsubá. A-nhe'engár-yipotá.

Marâtekoáramo aikó îandé îara remity-nâma rupí. Pe-potirõ, Pe-îeruré! îandé îara remity-nâma rupí. Aîpotá xe îeruré. Marâtekoáramo aikó îandé îara remity-nâma rupí.

A-potirõ-mbotá kó 'ár-ype, Angaipába remî-aûsúba pysyrõmo, serasóbo Îesú supé, îandé îara, îandé 'ára îandé îara remity-nâma rupí.

Aîpotá marâtekoáramo ûitékóbo, Xe pysyroâna ratã rerobiá. Ndé potirõ-mbotá-me, re-gûasêm nde rekoá-pe îandé îara remity-nâma rupí.”¹

¹ Em língua portuguesa: “Eu quero cantar. Sou como um trabalhador na plantação futura do nosso senhor. Trabalhai (em grupo) e orai! pela plantação futura do nosso senhor. Meu desejo orar. Sou como um trabalhador pela plantação futura do nosso senhor. Eu quero trabalhar neste dia, Para libertar os escravos do pecado, os levando para Jesus, Nosso senhor, Nossa luz (do dia) pela plantação futura do nosso senhor. Eu quero ser como um trabalhador, confiando na força do meu salvador. Se quiseres trabalhar, acharás o teu lugar pela plantação futura do nosso senhor. Eu quero trabalhar (em grupo) para Deus, Levando a palavra de Deus, compadecendo-me dele.”

Também integra o conteúdo produzido por Romildo Araújo, para circular por meio de seu canal no Youtube, uma versão da Ave Maria em “Tupi Antigo”, que atesta o profundo processo de ressignificação e refuncionalização das fontes jesuíticas pelos gestores linguísticos Potiguara:

Ave Maria, graca resé tyny-semba`é,
 Nde irũnamo. Îandé lára rekóu,
 i mombe`ú – Katú-pýramo
 Ere – Îkó. Kunhã suí,
 i mombe`ú -katú-pýra bé
 Nde membýra Jesús.
 Santa Maria, Tupã sý
 E- Tupã -mongetá
 Oré i angaîpába'e resé
 Ko'ýr, irã
 Oré jekýî
 Oré rúme béno
 Amém. Îesu.

De acordo com as informações que recebemos dos professores entrevistados, o Tupi Antigo escrito é, efetivamente, trabalhado em sala de aula e no cotidiano escolar, fazendo-se presente em atividades prazerosas de contato com diferentes gêneros escritos, o que abarca a leitura diária de livros pelos professores. Nesse contexto, ganha concretude a possibilidade do estudante Potiguara, desde cedo, manusear livros e revistas e produzir narrativas e outros textos, tanto em língua portuguesa como no chamado Tupi Antigo. Na fase de letramento e alfabetização, os professores buscam fazer com que seus alunos possam se familiarizar com essa língua, considerada a sua ancestral, de forma que tenham condições de reconhecer, e pronunciar adequadamente, o quadro de consoantes e vogais próprio dela.

Na fase seguinte de ensino-aprendizagem de “Tupi Antigo”, o objetivo dos professores é que os estudantes se tornem capazes de ler orações e identificar elementos gramaticais que se vinculam ao léxico do chamado Tupi antigo. Como fizeram questão de frisar, seja qual for o nível de ensino, os professores priorizam a utilização de conteúdos presentes na literatura indígena, dando sempre preferência a obras de autores indígenas, como Eliane Potiguara, e a textos que se vinculem ao universo cultural, linguístico e mitológico dos povos indígenas e, em especial, do povo Potiguara.

Como nos informaram os professores entrevistados e a liderança Rosinha Potiguara (da comunidade de Monsenhor Tabosa, no Ceará), os processos de compreensão das diversas narrativas apresentadas no contexto das salas de aula, na comunidade de Rio Tinto, estabelecem-se sempre em conexão com a interpretação dos grafismos tradicionais e de recursos gráfico-visuais, em geral, vinculados às manifestações culturais Potiguara. A presença de músicas compostas no chamado Tupi Antigo, ou traduzidas para ele, representa uma constante no cotidiano escolar. Podemos citar, como um exemplo dessas canções, uma delas cuja letra evoca especialmente a afirmação da própria identidade Potiguara, assumindo grande força simbólica:

T' lanhe' engar! (Vamos Cantar)
 Xe Tupã, Xe Tupã, Xe potiguara, Xe potiguara Kó Tupã
 yby pupé
 Arur arara, akaraûna, arur, Xexeu
 Opã gûyrá ybakygûara
 o-me'eng
 Tupã Xebe
 Xe Tupã, Xe Tupã, Xe potigûara.²

Paralelamente às atividades de cunho propriamente linguístico listadas mais acima, os professores Potiguara atuam com seus alunos, também, sempre na direção de vivenciar conteúdos da arte indígena Potiguara, conjugando elementos da cerâmica, do artesanato e do grafismo indígena, abrangendo, nesse campo, as visitas às casas de Farinha e os processos de confecção da cestaria de taboca.

Como pudemos notar no decurso de nossa pesquisa acerca do circuito de ações de retomada linguística do chamado Tupi Antigo na comunidade Potiguara da Paraíba, fazem parte desse circuito não só professores indígenas, mas também professores não-indígenas, gestores e agentes de educação, responsáveis, muitas vezes, pela realização de oficinas de cultura e de educação Potiguara, que representam um importante complemento às aulas de Tupi Antigo. Essas últimas são, como vimos, parte do currículo mínimo obrigatório das escolas indígenas Potiguara (tanto da rede municipal quanto da rede estadual) do município de Baía da Traição e encerram uma série variada e

² Tradução para a língua Portuguesa: “Sou potiguara nessa terra de Tupã, tenho uma arara, Karaunã e um Xexeu./ Todos os pássaros do céu, quem me deu foi Tupã, foi Tupã, foi Tupã./ Sou Potiguara, Sou Potiguara, Sou Potiguara.”

significativa de práticas linguísticas na língua que os Potiguara associam à sua ancestralidade.

5. Considerações Finais

A partir dos conceitos de etnicidade e língua, buscamos aproximar nosso olhar do universo cultural e social dos Potiguara da Paraíba, e, deste modo, procuramos identificar de que modo elementos da identidade e da diferença são produzidos dentro do contexto das redes de relações interculturais em que os Potiguara se encontram engendrados.

Nesse percurso, analisamos os processos de inserção do chamado Tupi Antigo na sociedade Potiguara, isto é, entramos em contato com parte dos sistemas simbólicos que hoje se fazem presentes nos âmbitos de uso da língua considerada ancestral por essa comunidade indígena do litoral norte da Paraíba.

Dessa maneira, pudemos identificar o âmbito escolar como um dos principais cenários de inserção do chamado Tupi Antigo na comunidade de Rio Tinto, em seu movimento de (re)construção da identidade linguística Potiguara, que corresponde a um significativo processo de resistência e de reafirmação da memória dos ancestrais. Pudemos, assim, reconhecer parte das estratégias de ação dos professores Potiguara, que se revelam, claramente, entre os principais gestores linguísticos da política linguística de retomada da língua considerada ancestral por aquela comunidade.

Referências Bibliográficas:

AMORIM, Paulo Marcos de. Índios Camponeses. Os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro: UFRJ, 1970. 97p (Dissertação de Mestrado).

AZEVEDO, Ana Lucia de. A terra como nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Rio de Janeiro. UFRJ, 1986. 258p. (Dissertação de Mestrado).

ALMEIDA, Eduardo Navarro de. Método moderno de Tupi Antigo. A língua do Brasil dos primeiros séculos. Petrópolis: Vozes, 1999. 2 ed.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1981.

BARBOSA JUNIOR, Fernando de Souza. Os Caboclos de Monte- Mor: Identidade e Resistência Potiguara. João Pessoa: UFPB, 2002, 66p. (Monografia de Especialização).

BERGER, Isis Ribeiro; EISENBACH, Laisla, Rafaelly Jardim. Gestão do Multilinguismo no espaço visual público em Foz do Iguaçu: um estudo sobre a visibilidade da diversidade linguística. Entre Palavras, Fortaleza, V.7, p.433 -456, ago/dez.2017.

BOXER, Charles R. Os holandeses no Brasil. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. <http://www.etnolinguistica.org>.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M; COSTA, Jose Eduardo F. Moreira da. Potiguara: Cultura material. João Pessoa: FUNAI, 1989, 120p.

CESAR, America Lucia Silva. A prótese da língua: uma reflexão sobre as relações trans/interculturais de pesquisa/ ensino de línguas. UFBA.

CESAR, America Lucia Silva e MAHER, Terezinha Machado. Políticas Linguísticas e políticas de identidade em contexto indígena – Uma introdução. Campinas. N(57-3) 1297 -1312, set/dez.2018.

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei d. Pedro II, sobre o requerimento do Capitão – Mor dos Índios da Capitania de Pernambuco d. Antonio João Camarão, pedindo ajuda de custo para regressar a mesma. 14/03/1695. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Pernambuco CX, 17 doc.1675.

CANTERO, Angela Lopez. A Educação Escolar Indígena Potiguara da Aldeia de Três Rios. UFCG, 2015.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARAES, Gabriela Casimiro (orgs.) Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. (Série experiências indígenas, n 2), 107p.

D' ANGELIS, Wilmar. Línguas indígenas no Brasil: urgência de ações para que sobrevivam, *In: Bomfim, Anari Braz & Costa, Francisco Vanderlei F. da (orgs), Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva*, 2014.

DIRETRIZES Operacionais para o funcionamento das Escolas Estaduais. Governo da Paraíba, 2019.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. MEC. Conselho Nacional de Educação. 22 de Junho de 2012.

DIRETRIZES Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena – Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica, MEC/19/10/1999.

DIETRICH, Wolf. Tipologia Morfosintática da negação nas línguas do Tronco Tupi. LIAMES (17). Campinas, Jan- jun- 2017.

ELIAS, Norbert. O processo Civilizador, vol.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Da Origem dos homens a conquista da Escrita: um estudo sobre os povos indígenas e Educação Escolar no Brasil. São Paulo: USP, 1992. Dissertação de Mestrado. (mimeo)

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

GEERTZ, Cliford. O Saber Local. Petrópolis. Vozes. Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades. RJ: Paz e Terra. 1979.

GALDOTTI, Moacyr. Educação Básica e Diversidade Cultural. São Paulo: Editora Pontes, 1994.

GARCIA, Elisa Fruhauf. O projeto Pombalino de imposição da Língua Portuguesa aos Índios e a sua aplicação na América Meridional. 2007. UFF Revista Tempo. Dossie. 2007.

GANDAVO, Pedro de Magalhães. Tratado da terra do Brasil: História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília, DF: Senado Federal. 2008.

GRUNEWALD, Rodrigo. “ A Tradição como pedra de Toque da etnicidade.” Anuário Antropológico 96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp 113 – 125, 1997.

GRUPIONI, Luiz Donizete. Livros Didáticos e Fontes de Informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. SP: Biblioteca Virtual da USP.

GUIMARAENS, Dinah (2003). Museu de Arte e Origens: Mapa das Culturas Vivas Guaranis do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/ RJ: Contracapa/ FAPERJ. Guarani/Pueblo Pottery Workshop. Phillip Karshis. Pueblo of Ojoaque, NEW MEXICO, EUA POEH CULTURAL CENTER, April, 2001.

HENRIQUES, Ricardo et alii (2007) . Educação Escolar Indígena: Diversidade Sociocultural Indígena Ressignificando. Brasília. SECAD/MEC.

HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence. (orgs). A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1984. PG. 9 -23.

HALL, Stuart. A identidade Cultural na pós – modernidade/ Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Inventário da Língua Guarani M'bya. Inventário Nacional da Diversidade Linguística.

ISA – Instituto Socioambiental - Lista de Referencias Bibliograficas sobre os povos indígenas no Brasil. In : Povos Indigenas no Brasil. 1991/1995 . São Paulo: ISA, 1996.

INEP: Plano Nacional de Educação – Proposta do Executivo ao Congresso Nacional. Brasilia, 1998. (<http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoindigena.pdf>).

KAHN, Marina e FRANCHETTO, Bruna (orgs). Educacao Indigena no Brasil. Conquistas e Desafios. Alberto. Brasilia: INEP, ano 14, numero 63, jul/set.1994.

LUCIANO, Gersem dos Santos – Baniwa (2006). O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje: Brasília: Coleção Educação para todos, Ministerio da Educacao, Secretaria de Educação Continuada. Alfabetizacao e Diversidade. LACED/ MUSEU NACIONAL.

LEVANTAMENTO de Alunos e Funcionários relativo a 2018. Prefeitura Municipal de Baia da Traição. Secretaria municipal de Educação, PB.

LEITE, Yonne e FRANCHETTO, Bruna. “500 anos de Línguas indígenas no Brasil.” In: Suzanna A. M Cardoso Jacyra A. Mota, Rosa Virginia Mattos e Silva (orgs). Quinhentos anos de Historia Linguistica do Brasil. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006. p.p – 15-62.

LIMA, Carmem Lucia Silva. Trajetorias entre Contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. Recife: O Autor, 2007. (Dissertação de Mestrado) UFPE, Antropologia, Recife, 2007.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande Cerco de Paz. São Paulo/ Petropolis: ANPOCS/ VOZES, 1995.

MAIA, Luciano Mariz (orgs). Ethnohistoria dos Índios Potiguara. Joao Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992, 410p.

MAIA, Marcus. A revitalização de Línguas Indígenas e seu desafio para a educação intercultural bilingue.VII Congresso Latinoamericano de Educacion Intercultural Bilingue, Bolivia, 2006.

MOONEN, Frans. A problemática atual dos Potiguara e alternativas para o seu futuro. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991. P-376 -8 (aconteceu especial, 18).

MELLATI, Julio Cezar. Os Índios do Brasil. Brasília. EDUNB, 1993.

MELLIA, Bartolomeu. Educação Indígena e Alfabetização. São Paulo: Loyola, 1979.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Ser Professor sendo Índio: questões de língua(gem) e identidade. Tese de Doutorado, Instituto de estudos da Linguagem/ Unicamp, 1996.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Politicas Linguísticas e politicas de identidade: currículo e representações de professores indígenas,

MAIA, Marcus. 2005. Uma mente, duas línguas reflexões sobre a transferência de padrões de ordem vocabular em textos falantes indígenas bilingues. Cadernos de Educação Escolar Indígena – 3 grau -Indígena. Barra do Bugres, UNEMAT, V.4, n1, p- 52-65.

MOONEN, Frans e MAIA, Luciano Mariz. Etnohistoria dos Índios Potiguara: Ensaios, Relatórios e Documentos. Joao Pessoa: PR/PB-SEC/PB,1992.

MEC, Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas. Ministerio da Educacao e do Desporto, Secretaria de Educacao Fundamental. Brasilia: MEC/SEF,1998.

MANUAL de Linguistica: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem/ Marcus Maia – Brasilia: Ministerio da Educacao, Secretaria de Educacao Continuada, Alfabetizacao e Diversidade; LACED/MUSEU NACIONAL, 2006.

NORA, Pierre. Entre Memoria e Historia. A problemática dos lugares. Editions Gallimard, 1984.

O universo indígena no Brasil – Relatorio Parcial – IPARJ, RJ, 1988, número 1.

OLIVEIRA, Joao Pacheco de. (org). A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Os (Des) caminhos da identidade. Revista Brasileira de Ciencias Sociais. Vol.15 n42. FEV/2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Analise de Discurso: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 1999.

OBERMEIER, Franz y CERNO, Leonardo. Cartas de indígenas Potiguaras de Las Guerras Holandesas em el Brasil. (1645 -1646). Corpus. Vol.3, n 1, 2013.

POTIGUARA, Eliane. Akajutibiro: Terra do índio Potiguara. Rio de Janeiro: GRUMIN, 1994. 74 p.

POTYGUARA, Teka et alii. Povo Caceteiro da serra das matas: forca que vem da terra. Crateus: Seeduc, 2001. 87p.

POUTIGNAT, Philippe. Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth/ Philippe Poutignat, Jocelyne . Streiff – Fenart; São Paulo: Fundacao Editora da UNESP,1998.

P. Joseph de Anchieta, Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil. Ed. da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, RJ, 1933.

PALITOT, Estevao Martins. Os Potiguara da Baia da Traicao e Monte- Mor. Historia, Etnicidade e Cultura. Dissertacao de Mestrado apresentada PPGS/UFPB-UFCG. Joao Pessoa,2005.

PALITOT, Estevao Martins. *A multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baia da Traicao ao longo do século XX*. Rio de Janeiro: Museu do Indio – FUNAI/ RJ, 2011.

RODRIGUES, Ayrton Dall' Igna Rodrigues. Linguas Brasileiras – para o conhecimento das línguas indígenas (São Paulo, Edicoes Loyola, 1986, 134p)

RODRIGUES, Arion Dall'Ígna. Fonetica Histórica Tupi Guarani: Diferenças Fonéticas entre o Tupi e o Guarani. Curitiba: Arquivos do Museu Paranaense, 1945, IV.

RAMINELLI, Ronald J. Nobreza Indígena – os chefes Potiguares, 1633 -1695. Ano (?).

SAMPAIO, Theodoro (1906). Cartas Tupis dos Camarões. Revista do Instituto Arqueológico e geográfico Pernambucano, Tomo XII, n 68 (1906), 201-305 . <http://biblio.etnolinguistica.org/sampaio> - 1906 -cartas.

SILVA, Maria da Salete Horácio da. Resistência Indígena Potiguara: o caso de Jacaré de São Domingos. Joao Pessoa: UFPB, 1993. 85p. (Dissertação de Mestrado).

SILVEIRA, Maria Luiza dos Santos. Identidade em Mulheres Índias: um processo sobre processos de transformação. São Paulo: USP- IP, 2001. 337 p. (Dissertacao de Mestrado).

SILVA, Aracy Lopes da et alii (1995). A temática indígena na Escola: subsídios para professores de 1 grau e 2 grau. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

SARTORO, Edimar Roberto da et alii (sem data). Formação de Professores (<http://meuartigo.brasilecola.com/educacao/formacao-professores-indigenas.htm>).

SPOLSKY, Bernard. Language management. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SPOLSKY, Bernard. Para uma Teoria de políticas Linguísticas. ReVel, Vol.14, n.26. 2016. [www.revel.inf.br].

SIMAS, Hellen Cristina e SILVA, Regina Celi Mendes Pereira da. Usos da língua Tupi entre os Potiguara: Qual política linguística em foco? *Revista Investigações*, vol. 31, nº 2, 2018.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel. As línguas Indígenas na Escola: Da Desvalorização a revitalização. UFG. 2006.

SOUZA, Tania C. C de. Línguas Indígenas: memória, arquivo e oralidade. Revista Policromias. Dez. 2017. <https://revistas.ufri.br/index.php/policromias/article/view/7710>.

SOUZA, Tania Clemente C. de Soares, FACÓ, Marília Soares. Monserrat, Ruth. Formulário do setor linguístico do Museu Nacional, RJ: UFRJ, 1980.

VIEIRA, Jose Glebson. A (Im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba. Curitiba: UFPR, 2001. (Dissertação de Mestrado).

VAINFAS, Ronaldo. Traição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VIDAL, LUX.(org). Grafismo Indígena: estudos de Antropologia Estética. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP. Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: Uma Introdução Teórica e Conceitual . 2005.

WESLEY, Y. Leonard. e HALEY De Korne (eds) . Language Documentation and Description, vol.14. London: EI Publishing. Pp.15-36 (MIAMI TRIBE).

Referência Digital: <https://naturalhistory.si.edu/research/antropology/collections-and-archives-access>.