

# “HOJE NÓS NÃO SOMOS MAIS HUNI KUIN SÓ NA NOSSA LÍNGUA”: O PORTUGUÊS KAXINAWÁ EM INTERAÇÕES TRANSCULTURAIS

## “TODAY WE ARE NO LONGER HUNI KUIN ONLY IN OUR LANGUAGE”: THE CASHINAHUA PORTUGUESE IN TRANSCULTURAL INTERACTIONS

**Beatriz Christino\***

---

### RESUMO

Considerando que os diversos povos indígenas brasileiros (também) performatizam as suas identidades na, e por meio da, sua variedade específica da língua portuguesa, argumento, neste artigo, a favor da necessidade do estabelecimento de políticas linguísticas promotoras do respeito a essas variedades, principalmente em contextos educativos. Como evidência do caráter particular de tais variedades, que vai além de traços estruturais, descrevo e discuto dois aspectos da cultura interacional Kaxinawá identificáveis na variedade do português que utilizam: as fórmulas de fechamento e as retomadas da fala do outro.

**Palavras-chave:** português kaxinawá; indianidade; cultura interacional.

### ABSTRACT

Considering Indigenous peoples in Brazil (also) perform their identity in, and through, their specific Portuguese varieties, I argue, in this article, in favor of the need for pro-Indian Portuguese language policies, particularly in educational contexts. As evidence of the particular nature of such Indigenous varieties, which goes beyond structural features, I describe and discuss two aspects of the Cashinahua interactional culture that are present in their variety of Portuguese: the formulaic closing forms and the repetition of the interlocutors' words.

**Keywords:** Cashinahua Portuguese; Indigenous identity; interactional culture

---

### INTRODUÇÃO

Em nosso país, os falantes de línguas minorizadas encontram-se fortemente invisibilizados. Como demonstra Oliveira (2000), um arraigado mito do monolingüismo nacional forjou-se como efeito das políticas linguísticas marcadamente glotocidas implementadas pelas autoridades dos regimes colonial, imperial e (até muito recentemente) republicano.

---

\* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. [bchristino@ufrj.br](mailto:bchristino@ufrj.br)

Se consideramos, em particular, a realidade dos povos indígenas, não há como ignorar a extrema violência do contato a eles imposto, o que acarretou no dramático genocídio, ou etnocídio, de muitos dos povos indígenas que habitavam nosso território, e, conseqüentemente, no empobrecimento da nossa diversidade linguística. Segundo os cálculos de Rodrigues (1993), teriam existido cerca de 1270 línguas, na área hoje correspondente ao Brasil, às vésperas da conquista. Como se sabe, os números atuais ficam, apenas, na casa de um décimo daquela quantia estimada e, desse conjunto de línguas indígenas resistentes, muitas têm sua sobrevivência e, em especial, sua transmissão intergeracional severamente ameaçada. Além disso, é importante frisar que, conforme Maher (2010), as políticas linguísticas aqui implantadas não tiveram por intuito apenas enfraquecer as línguas indígenas, mas também desabonar os seus falantes, o que confirma a existência de “uma relação profunda, estreita, visceral entre *políticas linguísticas* e *políticas de identidade*” (MAHER 2010, p. 37, *itálicos no original*).

Em resposta a esse cenário tão terrível, um número considerável de especialistas indígenas e não-indígenas vêm se dedicando a políticas de reasseveração das identidades indígenas existentes em território nacional em bases positivas, bem como a projetos de documentação, fortalecimento e revitalização das línguas indígenas brasileiras. No conjunto dessas últimas iniciativas, que frequentemente se preocupam em também valorizar práticas culturais indígenas, podem-se elencar, apenas à guisa de exemplos, o projeto empreendido pelo povo Tapayuna (Jê) que vive na aldeia Kawêrêtxikô (MT), na margem esquerda do rio Xingu (CAMARGO, 2014); o projeto de revitalização da língua dos Sateré-Mawé, em andamento desde 2006 (SILVA et al., 2009) e as ações para a revitalização linguístico-cultural conduzidas pelos Karajá Xambioá (Jê) nas aldeias da Terra Indígena Xambioá no Estado do Tocantins (NASCIMENTO, 2013). De forma semelhante, Campetela et al. (2017, p. 152) apresentam as diretrizes e resultados de ações “que buscam a revitalização e promoção das línguas indígenas dessa região [norte do Amapá], quais sejam: Kheuól, falado pelos Galibi-Marworno e Karipuna, língua crioula de base francesa, e Parikwaki, também conhecido por Palikur (Arawak), falada pelos Palikur-Arukwayene”. Silva (2017), por sua vez, tematiza a “[r]existência e retomada da língua e do patrimônio cultural Karajá em Buridina” (pequena aldeia incrustada no centro da cidade turística de Aruanã, Goiás). Em um esforço reconhecido, apoiado e multiplicado por sua comunidade, o professor Josimar Xawapare’yimi Tapirapé vem “recuperando palavras [Apyãwa (Tapirapé)] em desuso ou criando novos vocábulos a partir dos recursos que a língua oferece”, como uma das formas de fortalecer sua língua frente à pressão da língua majoritária (PAULA & TAPIRAPÉ, 2017).

Sem, de forma alguma, procurar minimizar a imensa relevância e significado de iniciativas como as arroladas anteriormente, a proposta do presente trabalho se orienta em uma direção um tanto distinta, mas, acredito, fundamentalmente complementar à das políticas linguísticas pró-fortalecimento de línguas indígenas. Defenderei, aqui, que também as variedades indígenas do Português estejam na esfera de atenção das políticas linguísticas e de identidade em contextos indígenas, uma vez que essas variedades linguísticas particulares constituem, também, uma dimensão na qual e, sobretudo, por meio da qual as identidades indígenas são performatizadas, conforme demonstrado por Maher (1998, 2016). Tendo em vista, em especial, processos que venho observando e descrevendo no que diz respeito ao Português Kaxinawá, pretendo tornar evidente a necessidade de promovermos políticas linguísticas e educativas que levem em conta, verdadeiramente, as especificidades não apenas estruturais, mas também discursivo-interacionais, das variedades de Português Indígena, de maneira que elas possam ser, não somente conhecidas, mas, acima de tudo, respeitadas. Nesse sentido, tenho a intenção de aqui trazer elementos capazes de contribuir para que sejam estabelecidas iniciativas visando, na linha do defendido por Maher (1990, p. 121), conscientizar

principalmente os diretamente envolvidos com a questão indígena no país – antropólogos, religiosos, assessores e agentes educacionais, membros de entidades governamentais, burocratas – [da necessidade de desenvolvermos uma] pragmática de contato, pragmática esta que, se calcada no respeito aos direitos linguísticos e discursivos indígenas, certamente contribuirá para o estabelecimento de relações interétnicas mais harmoniosas e mais simétricas em território brasileiro.

Com essa proposição em mente, focalizo, a seguir, alguns dos pressupostos teóricos que fundamentam minhas reflexões neste texto.

## INDIANIDADE E O PORTUGUÊS INDÍGENA

A visão de identidades sociais e étnicas prevalecente na modernidade vem sendo fortemente questionada (HALL, 1998; BAUMAN, 2005). Na pós-modernidade, conforme argumentam inúmeros autores de diferentes áreas do conhecimento, não há mais lugar para as concepções essencialistas de identidade, que remontam a Aristóteles e que estão calcadas na “fixidez, [n]a imutabilidade e [n]a estabilidade” (SILVA, 2008, p. 15). Em lugar da crença em atributos pré-determinados, que marcava as concepções humanistas de sujeito do Iluminismo, vai ganhando espaço, paulatinamente, a noção de identidade “como um processo em constante movimento, incompleto e plural que se dá pelo discurso” (GUERRA

2010, p. 17). Nessa perspectiva, de acordo com as palavras de Maher (2016, p. 721), "a identidade não é algo que somos e, sim, algo que fazemos, é efeito de discursos, é **performativa**".

Disso decorre que "a etnicidade não é fenômeno unitário que contenha em si qualquer essência definitiva, mas é uma construção discursiva feita em múltiplas direções, direções estas muitas vezes contraditórias" (MAHER 2016, p. 723). Essa (re)invenção constante da identidade étnica, um construto sociocultural e dinâmico, se dá de forma contrastiva, uma vez que se efetiva, somente, em face da presença do outro e por oposição a ele (SILVA, 2000).

No tocante ao que me interessa mais de perto argumentar neste texto, importa ressaltar que a indianidade pode, como aponta Maher (1998, 2016), se manifestar e ser veiculada, tanto nos/pelos usos que os povos indígenas fazem das línguas de seus ancestrais, quanto da língua portuguesa. Nesse sentido, tanto os povos indígenas que vivenciaram processos de violento deslocamento linguístico, e, por isso mesmo, se comunicam atualmente apenas em sua variedade própria do português, quanto aqueles povos cuja variedade de português fica, geralmente, reservada para a esfera dos contatos interétnicos, vêm performatizando suas identidades étnicas em (e pelo) Português Indígena. Essa não é uma questão tão bem compreendida e respeitada em vários domínios da sociedade, como mereceria ser. Gorete Neto (2012, p. 1) aponta, por exemplo, para uma "tensão que pode ser estabelecida entre português-acadêmico e português-indígena" no âmbito dos cursos universitários e, em particular, das licenciaturas interculturais. A autora, focalizando um curso universitário de formação de professores indígenas em Minas Gerais, além de também ressaltar que "o português-indígena tem características linguísticas próprias e se constitui em importante construtor/veiculador das identidades indígenas", afirma que, se de um lado, "há uma premência pela apropriação do português-acadêmico pelos povos focalizados [Xacriabá, Pataxó e Tupiniquim]", de outro, é preciso encontrar "metodologias de ensino de língua portuguesa [...] que [...] possa[m] contribuir para a apropriação do português-acadêmico, sem que isso signifique o silenciamento do português-indígena".

Sinalizando claramente na direção da necessidade de políticas linguísticas e de identidade promotoras do respeito às variedades de Português Indígena, o *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas* enfatiza que:

Os povos indígenas têm, cada um deles, o seu modo próprio de falar a língua portuguesa. Esses modos de falar o português têm, quase sempre, marcas muito específicas da língua de origem do povo em questão: no vocabulário, na gramática, na pronúncia. Esses modos de expressão devem ser respeitados na escola e fora dela, já que também são atestados de identidade indígena (BRASIL, 1998, p. 114).

As “marcas muito específicas” das variedades de Português Indígena, resultantes de processos de transferência (THOMASON & KAUFMANN 1992) de traços das línguas indígenas, vêm sendo objeto de estudo em diversas pesquisas. No campo da fonologia, Paiva (1997), por exemplo, analisou a realização variável do traço de sonoridade das oclusivas, fricativas e africadas no Português de contato do Alto Xingu utilizado por membros dos povos Kamayurá, Yawalapiti, Kuikuro, Kalapalo, Awetí, Waurá, Mehinaku e Trumai, enquanto Santos (2006) indicou que os Wajãpi, falantes de uma língua Tupi-Guarani sem distinção no campo das vogais posteriores, fazem uso de pronúncias como *mondo* por *mundo*, *azol* por *azul* e *musca* por *mosca*. Ferreira (2005), por outro lado, constatou que os Parkatejê substituem, por uma homorgânica sonora, as consoantes oclusivas desvozeadas das palavras do Português. De forma análoga, Amado (2015, p. 107) reconheceu que

O sistema fonológico do Timbira apresenta apenas obstruintes desvozeadas [...] não havendo, portanto, contraste no traço de vozeamento, como ocorre no Português [...]. Assim, a produção de consoantes com traço tanto [+voz] quanto [-voz] nas palavras em Português, [...] ocorre aleatoriamente.

Atento a fenômenos de natureza sintática, Maia (2005) aborda a transferência de construções próprias de línguas com predominância de núcleo final no Português escrito por professores indígenas em formação. Além da presença de sentenças com ordem sintática Sujeito-Objeto-Verbo, ele notou casos de conversão de preposições da língua portuguesa em posposições nos textos por ele reunidos, como em “a voz aberta *com*”. Analisados por Christino e Silva (2012), textos elaborados por professores Kaingang em formação continham ocorrências de verbos no plural vinculados a sujeitos de número singular, como em (1) “A língua *podem* mudar em vários sentidos”, (2) “O conteúdo *falem* sobre as palavras” e (3) “e também como *morrem* alguém”). As pesquisadoras interpretaram estruturas do tipo de (1)-(3) como a transferência de uma característica do sistema verbal Kaingang (Jê): nessa língua, a morfologia verbal marca a oposição *ação única* x *ação múltipla* e não o número *singular* x *plural* do sujeito. Assim, (1) corresponderia à noção de que são vários os eventos de mudança em uma língua. No âmbito do Português Kaxinawá, pode-se apontar como uma particularidade sintática a ocorrência de sentenças com verbo na última posição, à semelhança da ordem sintática canônica nas línguas da família Pano (LOOS, 1999). É o que se verifica em “ele chamou a macaxeira *comer*”; “fruto pra tem que levar pros pessoa

com fome pra eles *alimentar*” e “aí [o motor] os bicho *espantava*” (CHRISTINO, 2018)<sup>1</sup>.

Para além das especificidades nas esferas do “vocabulário”, da “gramática” e da “pronúncia”, a que o texto do RCNEI faz, como apontado, referência direta (BRASIL, 1998, p. 114), as variedades indígenas do português se diferenciam também por características pertencentes ao domínio sociopragmático, frequentemente em atenção a elementos da chamada *etiqueta interacional*, isto é, dos modos culturalmente determinados do que seria um comportamento discursivo apropriado da perspectiva local (MAHER, 1998, 2016). Desse modo, com a intenção, já apontada anteriormente, de fornecer subsídios para o desenvolvimento de políticas linguísticas promotoras do respeito às variedades de Português Indígena, examino, neste texto, traços da cultura interacional de falantes do Português Kaxinawá na quarta seção deste trabalho. Antes, porém, dedico-me, no que segue, a discorrer sobre alguns aspectos da história do contato entre o povo Kaxinawá e a sociedade não-indígena envolvente.

## DA RESISTÊNCIA ÀS “CORRERIAS” À LUTA (INCESSANTE E INCANSÁVEL) POR DIREITOS

Autodenominados *Huni Kuin* (expressão que pode ser, apenas de forma bastante aproximada, traduzida por ‘humanos autênticos’)<sup>2</sup>, os Kaxinawá habitam, no que se convencionou denominar *Amazônia Ocidental*, a região do Alto Rio Juruá, na (hoje) fronteira entre o Brasil e o Peru. No lado peruano, vivem nas margens dos rios Purus e Curanja, enquanto que, no território brasileiro, habitam as margens dos rios Purus, Humaitá, Tarauacá, Jordão, Muru, Envira e Breu, distribuindo-se

- 
1. Esclareço que sempre que não houver indicação expressa de outra fonte, os dados contidos neste texto acerca do Português Kaxinawá provêm de depoimentos gerados por mim, em janeiro de 2014, e que compõem parte do *corpus* de um estudo etnográfico em andamento. A geração desses dados específicos foi realizada em trabalho de campo nos municípios de Cruzeiro do Sul e Marechal Thaumaturgo, incluindo-se as cinco aldeias Kaxinawá da Terra Indígena do Rio Breu. Para viabilizar essa etapa da pesquisa, foi fundamental o apoio financeiro da Faperj (Processo nº E-26 /111.344/2013).
  2. Como explica Camargo (2013, p. 45): “*Kuin*, termo intraduzível, tem seu significado moldado segundo seu referente contextual. Um caxinauá, como outros grupos panos, por variações fonéticas, autodenominam-se *huni kuin*, ‘homem *kuin*’. Um caxinauá pode ser visto como um *huni kuinmaki*, ou seja um ‘homem não *kuin*’, se o enunciador caxinawá descartar outro caxinauá de seu espaço referencial. Uma pessoa *campa*, da família arauaque, torna-se um *kuin* se estiver dentro do espaço conceitual *kuin* do enunciador caxinauá. O sintagma adjetival *huni kuin*, ou seja caxinauá, pode tornar-se complemento de *betsa*, “outro”, e designar um *huni kuin* que não seja um caxinauá: *Huni kuin betsa*, como no enunciado *kanpandan huni kuin betsa* ‘O *campa* é outro *huni kuin*’.”

por doze Terras Indígenas<sup>3</sup>. Compreendendo mais de 10 mil pessoas, de acordo com dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena, os Kaxinawá representam o povo indígena de maior população no Estado do Acre.

A divisão dos “tempos da história Kaxinawá”, tal como delineada em trabalhos de autoria indígena – a exemplo de Maná Kaxinawá et al., 2002 – e não indígena (IGLESIAS, 2008), fornece indicativos das diversas fases do contato desse povo com a sociedade envolvente. Denominada *o tempo das malocas* - as grandes casas multifamiliares e comunais –, a primeira delas corresponde a toda a existência dos Kaxinawá anterior ao contato com os não-indígenas. O *tempo das correrias*, que diz respeito à fuga dos Kaxinawá para as cabeceiras dos rios, com o objetivo de tentar escapar das expedições armadas promovidas por seringalistas, representou o início do massacre de comunidades indígenas e a anexação de seus territórios tradicionais pelos invasores, tendo durado, aproximadamente entre 1890 e 1920. Esse período foi seguido pelo longo e duríssimo *tempo do cativo*, marcado pelo trabalho escravo imposto violentamente pelos “patrões” dos seringais<sup>4</sup>. Resultado de muita luta por parte dos Kaxinawá e de outros povos indígenas da região, o chamado *tempo dos direitos* somente teve início em meados dos anos 1980 e vem demandando, desde então, um considerável esforço de resistência, de autodeterminação e de (re)conquista de voz frente à sociedade majoritária. Tendo como principal baliza os ensinamentos transmitidos por seu pai, o professor, pesquisador e artista Ibã Kaxinawá (nome imposto de batismo Isaías Sales), reconstrói esses períodos, recuperando, sinteticamente, a história de seu povo:

*Meu pai é o historiador, [ele] contava seu mito, contava sua história. Como meu pai passava por esse tempo, no tempo das maloca, aí contava tempo dos cativo, contava tempo dos massacre e contava tempo de direito o meu pai*

3. As terras indígenas da Praia do Carapanã, da Colônia 27 e do Igarapé do Caucho ficam no município de Tarauacá; as Katukina/ Kaxinawá, Nova Olinda e do Humaitá localizam-se na cidade de Feijó; as do Jordão, do Baixo Jordão e do Seringal Independência estão no território do município de Jordão; dentro dos limites das cidades de Manuel Urbano e Santa Rosa estão as Terras Indígenas do Alto Purus e do Curralinho, enquanto a Terra Indígena Kaxinawá/ Ashaninka do Rio Breu encontra-se no município de Marechal Thaumaturgo.
4. Esses “patrões” eram figuras centrais no sistema de aviação que consistia o fundamento da empresa seringalista. Como esclarece Iglesias (2008, p. 43), as casas aviadoras de Belém e Manaus, que contavam com créditos provindos de firmas exportadoras e bancos estrangeiros, forneciam mercadorias aos seringalistas que se comprometiam, ao final de cada safra anual, a entregar a borracha canalizada dos seringueiros e a pagar os débitos contratados. A mesma lógica se reproduzia em cada um dos seringais: o patrão, “categoria genérica que abrangia proprietários, seus ‘gerentes’ e inclusive os arrendatários”, representava o fornecedor obrigatório e exclusivo aos seringueiros (seus “fregueses”) das mercadorias de que necessitavam para a produção anual de borracha (com a qual deveriam, evidentemente, acertar os débitos contraídos junto ao patrão). Via de regra, os seringueiros ficavam repetidamente impedidos de saldar suas dívidas, sempre crescentes, e, com isso, permaneciam vinculados, compulsoriamente, aos seringais de seus patrões.



[...] *pra mim. Então, tempo do direito, sessenta e quatro, ainda já tá no escravo, no massacre um pouco... O meu pai fazia trabalhando conjunto com o patrão seringalista, aí eu nasci. Eu nasci já em campo, esses história que eu tô contando já é história de muito tempo, uma história passada.*

(Depoimento gravado por Amilton Mattos para composição do documentário *Nixi Pae - O espírito da floresta*<sup>5</sup>; transcrição minha).

No que segue, descrevo mais detalhadamente cada um dos períodos históricos mencionados por Ibã.

Estreitamente ligados ao ciclo econômico de exploração da borracha<sup>6</sup>, os primeiros contatos em grande escala entre não-indígenas e os Kaxinawá foram marcados pela extrema violência dos dominadores. Em 1882, começam a penetrar na região do Juruá exploradores incumbidos de demarcar terras para a exploração de borracha e, no ano de 1890, o rio Tarauacá, assim como seus principais afluentes, foi invadido por seringueiros (GONÇALVES, 1991). Uma década e meia depois, em 1905, o então tenente do exército Luís Sombra foi nomeado delegado para o Alto Tarauacá pelo Prefeito do Departamento do Alto Juruá, Thaumaturgo de Azevedo, para, segundo suas palavras, coordenar “a repressão das *correrias de índios* naquele rio, e que ainda [1913] lá se fazem, não só lá como em todo o Amazonas [região amazônica], onde constituem esporte predileto de muitos seringueiros [...]” (SOMBRA 1913, p. 3, ênfase adicionada)<sup>7</sup>. Na tentativa de escapar de tamanha opressão e de assegurar, de alguma forma, a sua sobrevivência, os Kaxinawá buscavam refúgio em regiões ainda inexploradas:

Antigamente, quando os cachináuas ainda dominavam as margens dos rios principais, ahi erigiam seus copicháuas<sup>8</sup> e abriam seus roçados: hoje [1913], porém, com a crescente invasão

---

5. Esse documentário está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zRlBp0i0cQ>. Acesso em: 25 mar. 2017.

6. Weinstein (1993) descreve o impacto da borracha para a economia nacional, indicando que, na virada do século XIX para o XX, ela representou o segundo produto de exportação nacional, respondendo por 24% do total das vendas ao exterior. No ano de 1910, em decorrência de constantes aumentos da produção, ela alcançou significativos 40% das exportações brasileiras, ficando praticamente em pé de igualdade com o café (41%). Gonçalves (1991, p. 19), por sua vez, registra a expressiva valorização do produto (imprescindível para indústrias, então, de ponta como a ciclística e a automobilística) no mercado internacional: seu preço foi de 45 libras/ tonelada em 1840 para 118 libras/ tonelada na década seguinte, tendo alcançado 125 libras/ tonelada nos anos 1860 e 182 libras/ tonelada na década de 1870. Nos anos de 1909 e 1911, o valor da borracha chegou a atingir a espantosa cifra de 512 libras por tonelada.

7. A ortografia do texto original foi conservada, como em todas as demais citações.

8. Proveniente da Língua Geral ou Nheengatu, esse termo nomeava, então, as casas comunais habitadas pelos Kaxinawá. Atualmente, refere-se à maior edificação da aldeia, onde acontecem as festas e reuniões de relevância política e, em muitos casos, onde são desenvolvidas as atividades escolares (e é chamada de *shubuã*, casa grande, em *hantxa kuin*, a língua ancestral dos Kaxinawá). De acordo com a descrição de Sombra (1913, p. 7): “O copichaua consiste em um longo galpão coberto de palha, muito alto no meio e descaindo em duas águas até pouco mais de um metro acima



dos seringueiros, vêm-se obrigados a se estabelecer às margens dos mais reconditos igarapés, no recesso das mattas, onde ficam menos expostos aos ataques dos caucheiros e seringueiros (SOMBRA, 1913, p. 4).

Jacó César Picolli, citado por Iglesias (2008, p. 77), estabeleceu uma tipologia que diferencia três momentos nas “correrias” nos seringais dos Altos Juruá e Purus: as “correrias de desbravamento” (entre 1840 e 1870), que tiveram lugar no baixo curso daqueles rios; as de “conquista e ocupação” (no período de 1880 a 1914), que correspondem à “fase áurea do extrativismo” empreendido por caucheiros e seringueiros e as “correrias de catequização ou integração”, que tiveram início após a crise da economia da borracha e marcaram o intervalo que vai de 1911 a 1920. As muitas atrocidades a que os Kaxinawá foram submetidos no *tempo das correrias* seguiram bastante vivas na memória daqueles que ouviram os relatos dos mais velhos. Iglesias (2008, p. 68) reproduz um depoimento de Jorge Lemes Ferreira Kaxinawá, gravado em 1994, que torna isso bastante evidente.

Meu pai me dizia que meu avô era do tempo quando Kaxinawá ainda era brabo, morava em cupichaua nas terras firmes, andava com pau amarrado na envira na cintura. (...) Nesse tempo, seringal não existia ainda (...) quando meu pai começou a trabalhar, ele me contava estória, ele vivia muito preocupado devido que tinha muita correria. Tanto caucheiro peruano como patrão cariú [brasileiro] maltratava muitos os índios, matava, tratava que nem bicho da mata. Atacava, matava gente e tocava fogo no cupichaua. Esses meninos pequenos, dizia que jogava pro alto e aparava na ponta da faca. Finada minha avó contava isso pra mim. Matava os homem tudinho e amarrava as mulher pra levar. Arrasava os cupichaua, tocava fogo. Meu vovô me contava. (...) quando parava de vir aqueles caucheiros, via quantidade de gente do pessoal dele tudo morto. Passava por cima de gente morto, de bala, furado de faca. Cariú botava fogo na casa. Assim, morreu muito velho, muito homem feito. Com isso, os poucos índios que restavam eram obrigados a fugir pro centro da mata e pras cabeceiras dos rios e igarapés. Nisso, vinha lutando meu pai. Meu pai contava isso pra mim.

Não por acaso, na primeira década do século XX, muitos dos ‘civilizados’ acreditavam que os Kaxinawá, assim como diversos outros povos originários americanos, não teriam quaisquer condições de fazer frente à ameaça – tão real – de genocídio. Dentre os pesquisadores que se voltavam para o estudo das línguas e das culturas dos povos sul-americanos, campo de investigação científica que começava a se estabelecer como tal, eram frequentes às menções à ‘última hora’ ou à ‘última oportunidade’ de obter documentação (CHRISTINO, 2007). João Capistrano de Abreu, cujas pesquisas incluíram análises linguísticas da língua Bakairi (Karib) e

---

do solo, sem paredes nem resguardos laterais, só se podendo entrar neles em pé pelas extremidades e sendo preciso inclinar o corpo para se poder sair pelos lados. Não tem divisões internas, sendo seu interior comum a todos os moradores; cada família, porém, tem seu fogo, seus utensílios, suas redes, suas espigas de milho e seus molhos de mondobi [amendoim] nos lugares previamente designados pelo tuchaua e que ficam assinalados pelos esteios e vigas que sustentam o teto.”

a produção de uma obra, desde então considerada clássica, contendo uma breve gramática da língua Kaxinawá, bem como dezenas de lendas e narrativas tradicionais desse povo do Alto Juruá, publicada no ano de 1914, deixou registrada nesse livro a sua pouca esperança de que os povos Pano sobrevivessem à sanha assassina dos exploradores da borracha.

Nas línguas estudadas pelos missionários [Conivo, Sipibo e Pano], o acento caía na penúltima. Continuarão no mesmo rumo? dar-se-á o remonosyllabamento pela atonação, ou quebrarão o molde e assumirão nova estrutura? Os seringueiros terão cuidado de sepultar a resposta no limbo dos “ignorabimus” (ABREU, 1914, p. 29).

Publicada no jornal de grande circulação *O Paiz*, uma resenha desta obra de Capistrano de Abreu sobre os Kaxinawá testemunha não só a pouca importância que era dada no Brasil às pesquisas linguísticas e etnográficas, mas também uma certeza (um tanto generalizada) de que os Kaxinawá (assim como os demais povos indígenas) viriam a ser inteiramente assimilados pela sociedade majoritária, perdendo, de todo, a sua cultura própria. Afinal, naquele texto, lê-se: “Para que serve todo esse esforço de Capistrano de Abreu, que lucra elle e que lucrámos nós na divulgação de um idioma de índios, idioma que ninguém quererá aprender e índios que a civilização vai absorver?” (LOPES, 1914).

Ainda que tenha falhado em seu propósito, marcadamente etnocêntrico, de fazer calar por completo culturas como a Kaxinawá, a famigerada “civilização” se impôs sob a forma da cruel dominação que caracterizou o *tempo do cativo*. Em face da concorrência da borracha cultivada na Ásia<sup>9</sup>, a extração de látex no Acre foi, a partir de 1920, se tornando consideravelmente menos lucrativa. Por conta dessa crise, a região não tinha mais condições de atrair grandes contingentes de mão-de-obra migrante do empobrecido nordeste e os patrões passaram, cada vez mais, a explorar a força de trabalho de indígenas escravizados. Nesse processo, o cearense Felizardo Avelino de Cerqueira teve um papel preponderante, diretamente relacionado aos “[s]eus esforços para demonstrar aos patrões os benefícios que poderiam advir, para os seus próprios negócios e interesses, da incorporação da mão de obra indígena, e não de seu extermínio” (IGLESIAS 2008, p. 11-12). Seu nome integra muitos relatos de membros do povo Kaxinawá quando retomam o que os mais velhos lhes contaram acerca dos tempos antigos. Um outro trecho do depoimento de Ibã Kaxinawá dado a Amilton Mattos encontra-se nesse grupo.

---

9. Já em 1913, segundo Weinstein (1993), a produção de borracha asiática havia ultrapassado largamente a amazônica e a Amazônia passou a ser um fornecedor apenas marginal do produto.

*Aí vem correndo, [meu avô] Chico Curumim e chegou [ao rio] Envira, depois do Envira pro Tarauacá, depois do Tarauacá até chegou no Jordão. Chegou no Rio Jordão era mais ou menos [...] de doze ano de idade, junto com [...] cearenses do Felizardo Cerqueira. Aí vinha, parou um pouco de carreira, parou um pouco mesmo [...] encontrou com cearense e morava no Jordão, junto com ele, com suas família. E meu pai nasceu dentro do Jordão [no] Seringal Araçá, boje chamado Aldeia Novo Segredo. E o meu pai nasceu lá e aprendia junto com seu pai [...] Conhecimento com suas festa, suas planta de legume, suas [ervas] medicinais. E mesmo tempo o meu pai trabalhava também [...], derribava mogno, tirava junto com o seu chefe, com o Felizardo Cerqueira*

Sucessivas gerações Kaxinawá tiveram de enfrentar a dura realidade do tempo do cativo. Como seus avós e seu pai, R.H. Kaxinawá, nascido na década de 1970, em depoimento dado a mim, descreve o modo como se viu obrigado a trabalhar sem descanso para o patrão do seringal.<sup>10</sup>

*Aí eu comecei a cortar seringa também de tempo de cativo, né... tempo de cativo [...] Eu sempre já cortava a seringa junto com meu pai, eu era pequeno... [naquele] tempo eu... eu cortava mais ele e meu irmão [...] que ele [meu pai] sempre trabalhava cortando seringa, nós saía de madrugada, quando tá chovendo ou não chovendo, tem que trabalhar, né?... se você trabalhar só no roçado ou caçada, os patrão não aceita isso. Ele fala: "É preguiçoso, os índio são preguiçosos!" [...] diz assim: 'num trabalhou nada!'... daquele que não colocou roçado ou se só [fica] fazendo borracha [o patrão]. falava: "Aquele é trabalhador, ele tira saldo tanto" [...] eu trabalhava só no seringal*

No tempo do cativo, a língua portuguesa assumiu o papel de língua veicular interétnica, não somente para a comunicação com os "cariú", os patrões não-índigenas, como também para possibilitar o diálogo com os Ashaninka, povo Aruak vítima das mesmas injustiças:

*Lá mesmo tinha povo ashaninka, mas só aqui no Breu né? e também apareceu na cabeceira do Jordão, naquele tempo [...] trabalhava pro seringalista né? Aí a gente sempre encontra[va] com o outro povo e dialoga[va] com ele com português, né? sempre, nunca entende[ia] a língua do outro né, aí tem que falar no língua português.*

(R. M. Kaxinawá).

A língua portuguesa continua a desempenhar o papel de veículo para a comunicação interétnica no corrente tempo dos direitos, conquistado por meio da arraigada (e incessante) luta pela autodeterminação, em que assumem grande relevância organizações como a ASKARJ (Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão), a ASKARIB (Associação dos Kaxinawá do Rio Breu) e a APAMINKTAJ (Associação das Produtoras de Artesanato Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão). A multiplicidade das situações em que o Português Kaxinawá

10. Na transcrição dos dados contidos neste artigo, foram observadas as seguintes convenções: [...] para indicar trecho suprimido; [xxx] para indicar comentário do transcritor; "xxx" para indicar discurso direto; [INC] para indicar trecho incompreensível; ponto final para indicar entoação descendente; ponto de interrogação para indicar entoação ascendente; ponto de exclamação para indicar ênfase; vírgula para indicar pausa de menos de dois segundos e reticências para indicar pausa de mais de dois segundos. Na transcrição de interações, a pesquisadora é referida por 'B' e os participantes indígenas pelas iniciais de seus prenomes.

marca presença fica indicada em uma declaração de A.H. Kaxinawá, que se refere à realidade de sua aldeia, localizada no Rio Breu.

*Aqui tudo criança já é sabido [para] falar português [...] nós ensina muito bem [...] Tem outra criança que não fala português, aí chora com medo [de] gente, fica nervoso, aqui não [fica] nervoso mais não, tudo a hora que a pessoa vem pra cá, conversar com os parente...com os branco, ou se é com os ashaninka, os peruano.*

Os destaques em negrito correspondem aos diversos grupos de interlocutores com que os Kaxinawá interagem por meio de sua variedade específica de Português. Desse modo, o termo “os parente”, nesse contexto, liga-se a outros povos Pano que passaram por fortes processos de deslocamento linguístico, como os Shanenawa e os Yawanawá; enquanto os “branco” representa uma denominação para todo não-indígena que vive no lado brasileiro da fronteira e “os peruano” abrangem os não-indígenas provenientes do território pertencente ao Peru. Vizinhos dos Kaxinawá na Terra Indígena do Rio Breu, os Ashaninka, também conhecidos como Kampa, foram já evocados na fala de R. M. Kaxinawá. Tendo em vista que a identidade étnica é uma constante (re)construção só tornada possível em função da presença do outro, todas essas esferas de contato se mostram, indubitavelmente, âmbitos em que os Kaxinawá performatizam a sua identidade com e na sua variedade própria da língua portuguesa. O processo de “ser Kaxinawá em Português”, na linha do defendido por Maher (1998), ou, mais precisamente, de “ser Kaxinawá em Português Kaxinawá” foi explicitado por M. Kaxinawá, durante discussões acerca do lugar da medicina tradicional e da medicina “da farmácia” em um curso de formação de Agentes de Saúde promovido pela Comissão Pró-Índio do Acre<sup>11</sup>. De acordo com ele, “E os dois conhecimento [as duas medicinas] é muito importante porque hoje nós não somos mais Huni Kuin só na nossa língua, não. Hoje também falamos português”.

Com a intenção de demonstrar que as características da variedade de português utilizada pelos Kaxinawá, em suas interações interétnicas, vale, inclusive, para marcarem sua etnicidade, discuto, na seção seguinte, evidências acerca do modo como, também nessa variedade, os Kaxinawá fazem, com frequência, uso de convenções sociopragmáticas próprias de sua cultura interacional.

---

11. Agradeço, imensamente, à Comissão Pró-Índio do Acre por ter me fornecido as gravações em áudio desse e de outros cursos de formação promovidos pela instituição.

## O PORTUGUÊS E A ETIQUETA INTERACIONAL KAXINAWÁ

Assim como há pesquisas apontando para as especificidades das variedades de Português Indígena nas dimensões mais estruturais, formais da língua (fonologia, morfologia, morfossintaxe e sintaxe), alguns trabalhos vêm ressaltando traços particulares dessas variedades no domínio discursivo.

Amado (2015), por exemplo, identificou um processo que combinava uso da língua portuguesa e comportamentos discursivos fundados na própria tradição junto aos Timbira (povos Jê). Em um conjunto de produções escritas de quarenta e cinco alunos de seu curso de Português como segunda língua no 10º Módulo da Escola Timbira, ela verificou a presença de traços característicos de gêneros discursivos orais Timbira. Com efeito, encontravam-se, naqueles textos, marcadores de início e de fim de tópico discursivo. De acordo com essa pesquisadora,

O discurso oral Timbira é permeado de marcadores. Os de início são tradicionalmente *Yhy, pea, cute hajyr* ('Sim, então foi assim...') que abre as narrativas míticas, e *Yhy, mejkampa* ('Sim, me escutem...'), presente no discurso formal [...]. Os marcadores que aparecem [...] [na] produção escrita no português étnico Timbira confirmam a necessidade de iniciar um tópico discursivo ou um texto com um M[arcador] D[iscursivo] (AMADO, 2015, p. 111).

As estruturas contendo marcadores discursivos de início de tópico reunidas por Amado nas redações de alunos Timbira incluem: "Olha, agora eu vou conta história"; "Agora eu vou começar de contar esta coisa"; "Eu vou fazer a Redação sobre futuro, no meu pensamento que eu penso no futuro" e "é assi, os índio trabalha assi de mutirão" (Amado 2015, p. 111). Os marcadores discursivos de conclusão de tópico, por sua vez, tomaram formas como: "Só isso que eu estou pensando no meu pensamento no futuro..."; "Só isso, que aconteceu com meu amigo e eu. Tem nada mais."; "Então é isso que tavam pensando dentro da minha aldeia." (AMADO, 2015, p. 112).

Maher (1996, 1998), por outro lado, pôde reconhecer um funcionamento sociopragmático particular do que ela denominou "Português Índio", ao longo de sua atuação no processo de formação de professores indígenas de nove grupos étnicos do Acre e do sudoeste do Amazonas<sup>12</sup>. A retomada da fala do outro e modos específicos de cumprimentar e de se apresentar em eventos formais foram caracterizados, pela autora, como comportamentos que, da perspectiva dos professores indígenas em questão, pareciam se constituir em 'normas de polidez interacional' a serem, obrigatoriamente, observadas, inclusive por aqueles

---

12. São eles: Apurinã, Ashaninka, Jaminawa, Katukina, Kaxarari, Kaxinawá, Manchineri, Poyanawa e Yawanawá.

professores que não falavam as línguas originárias de seus povos, ou que tinham delas um conhecimento muito incipiente, como era o caso dos professores Apurinã. A esse respeito, a pesquisadora observou que, se esses professores "não falam mais a língua tradicional de seu povo, eles, simultaneamente, *resistem* à dissolução total de sua identidade linguística tradicional, deslocando parte de seu comportamento discursivo para a língua portuguesa." (MAHER 1998, p. 123, itálico no original).

De forma análoga, os depoimentos em Português Kaxinawá reunidos por mim, em janeiro de 2014, revelaram-se capazes de fornecer indícios significativos acerca da cultura interacional de membros do povo Kaxinawá em suas interações transculturais.<sup>13</sup> Foi possível constatar, nesse material, não só a recorrência de retomadas da fala do outro, na direção do que destacou Maher (1990), mas também fórmulas de fechamento de tópico que estabelecem um claro paralelo com os marcadores discursivos de fechamento de tópico analisados em Amado (2015).

Não há, de forma alguma, como supor que a ocorrência de expressões do tipo de "só isso que é meu ideia", "é só isso que eu queria dizer", "é assim nós trabalha", "assim que nós funciona nossa terra indígena", "pode batizar assim nossa ciência natureza" no encerramento de turnos de fala, seja acidental. Nesse sentido, vale lembrar que outros registros de Português Kaxinawá testemunham o emprego de fórmulas de fechamento, como o depoimento de Ibã Kaxinawá (Isaías Sales), inscrito em Maher (2010, p. 44), que termina com as seguintes palavras: "Isso vai prá escola também... No dia de ensinar Língua, aí entra também, né? Agora eu vou fazer um livro, uma cartilha [com os cantos tradicionais]... É isso que eu estou pensando..." (ênfase adicionada). No âmbito do *corpus* por mim construído, a recorrência das fórmulas de fechamento fica claramente atestada de um ponto de vista quantitativo: em um conjunto de vinte entrevistas orais, nada menos do que dezoito delas contém estruturas dessa natureza. Nos três trechos transcritos logo abaixo, essas fórmulas de fechamento performatizam a conclusão, a um só tempo, do tópico em discussão e do turno de fala.

#### Excerto 1

B: *E como foi a oficina aqui?*

MM: *A oficina tava medindo as planta, que tamanho era, [se] era menor ou grande, [...] [quantos] centímetro, né? Foi assim.*

13. Alguns desses depoimentos foram parcialmente analisados em Christino (2015) e Christino e Silva (2017).

## Excerto 2

B: *E a igreja? Tá funcionando?*

VB: *Rapaz, essa igreja desde dois mil e nove, início de trabalho, né? [...] cada aldeia trabalhando assim, né? [...] Aí eu tenho um responsabilidade que a gente viu [...] “Pera aí, eu vou fazer assim o capelinha aqui pra gente levantar um quadro das casa” [...] Aí a gente montaram, aí sempre vem umas criança, meus aluno, né? Aí sempre capacitaram o terço, né? O ave maria, que é nome do pai, o sinal das cruze, que salve rainha, né? [...] tem cantoria de nossa também [tradicional Kaxinawá] [...] nosso palavra e [...] palavra de deus como que estava a palavra do branco também. Qualquer momento a gente ensina também meus aluno, né? [...] **É assim que a gente/ a igreja tá funcionando.**<sup>14</sup>*

## Excerto 3

B: *E, tem alguma história sua de caçada? Conta algum dia aí que aconteceu alguma coisa interessante*

GP: *Hum-hum. Vou contar aqui um pouco. [...] quando eu cheguei aqui, eu fui caçar porque eu não tinha conhecimento daqui, mas assim mesmo eu enfrentei de caçar, né? Fui pra ali, fiquei arrastado e encontrei com o rastro da anta, né? Aí, fui rastejando, rastejando, rastejando [...] “Aí eu vou por aqui, eu vou matar ela” [...] Aí tava chovendo desse jeito também, [eu] tava lá assim numa moita pra não moiar, né? Aí lá vinha a anta bem assim pro meu rumo, né? [...] Aí eu matei a anta, só que eu [...] não lembrei de onde eu vim, né? Eu fiquei perdido vigiando, deixei ela morta. [...] Aí avisei isso pro pessoal [...] Aí o pessoal pensaram [que era muito longe da aldeia] e disse “Amanhã nós vem pegar amanhã, bora” [...] Aí no outro dia fomos lá de novo. Eu levei uma porção de gente, procuramos e achamos a anta, que era bem pertinho, bem aqui mesmo. **É isso.***

Em parte das interações gravadas durante minha pesquisa de campo, estruturas que podem ser associadas às fórmulas de fechamento foram também usadas para sinalizar a conclusão de um tópico, como parte de um movimento do falante de dar continuidade ao seu turno de fala. Isso ocorre no excerto que segue:

## Excerto 4

B: *E comê que vocês fazem na escola, os velhos vão na escola contar coisa pras crianças?*

AB: *Não. É... o primeiro na minha parte que eu dei a aula, primeiramente [...] eu matricula os aluno, depois [da] matrícula, faz reunião, faz [...] o diário que vai sair segunda, terça, quarta, tarde, de manhã, tarde, de manhã tarde, né, assim domingo tem física e bola, e caçada também, **assim funciona a física...** E tem que carregar lenha pesada, aqui [...] na cidade é só gás né? Mas lá na floresta, tira no roçado lenha, lenha boa mulateiro, qualquer dá fogo né? Pega um rolo desse tamanho, pesa, e carrega [...]*

14. Nesse excerto, percebe-se o impacto que a entrada das religiões ocidentais nas aldeias Kaxinawá tem tido nas práticas culturais desse povo. Ainda que, segundo VB, ele ensine às crianças a “cantoria” da sua cultura para que elas sejam também entoadas na igreja, capacitar seus alunos para rezar “o terço” é visto por ele, agora, como sendo parte de suas responsabilidades.



*tem que botar força igual na física assim [...] Mas agora facilitou um pouco, facilitou um pouco porque [...] antigamente não tinha isso material, tecnologia, não era tecnologia, [só] terçado, [só] machado funcionava, agora mudou também tem roçadeira e motor de serra pra derrubar o madeira grande, um momento de dez minuto, já derruba e espacia tudinho.*

A relação entre fórmulas de fechamento de turno como “assim que a gente/ a igreja tá funcionando” (excerto 2) e de fechamento de tópico como “assim funciona a física” (excerto 4) e a presença de elementos da cultura interacional dos Kaxinawá fica patente se levarmos em conta a semelhança formal e funcional entre elas e as fórmulas de fechamento que integram várias das narrativas míticas e tradicionais Kaxinawá constantes da já referida obra *rã-txa hu-ni-ku-ĩ*, *A língua dos Caxinauás*, publicada por Capistrano de Abreu em 1914<sup>15</sup>. Compiladas com a colaboração fundamental do que o autor denomina seus “co-autores”, os Kaxinawá do Rio Ibuacu Borô e Tuxinin, as muitas dezenas de narrativas kaxinawá foram cuidadosamente traduzidas palavra por palavra por Capistrano. De forma a evidenciar o paralelismo entre as fórmulas de fechamento identificadas no *corpus* composto para meu projeto de pesquisa e aquelas documentadas há mais de um século, trago, a seguir, três exemplos identificáveis no *rã-txa hu-ni-ku-ĩ*: (i) *bônirã raç’kaniç’bôki*./ fome têm, assim fazem. (ABREU 1914, p. 67); (ii) *ãibô bakökãinã raç’kaniç’ki*./ mulher quando pare, assim faz. (p. 125) e (iii) *raç’kaniç’bôki in nabôrã*./ assim fazem minhas gentes (p. 126).

As narrativas orais em Kaxinawá presentes no volume organizado, praticamente um século depois, por Camargo & Villar (2013) também incluem fórmulas de fechamento. Desconsideradas as diferenças causadas pelas convenções ortográficas, fica fácil verificar que os exemplos que seguem coincidem com os anteriores em termos de forma e de função: (i) “Haska en uintanimaki nawabu hiweabudan./ “Assim conheci a vida dos nauás das grandes cidades” (VILLAR & CAMARGO, 2013, p. 225) e (ii) “Haskai unu manankidi Kudan henwen hiweakiki” / “É assim que vivem os maxicos do alto Curanja” (p. 163).

Muitos dos turnos que não incluem fórmulas de fechamento, no conjunto dos textos em Português Kaxinawá gravados por mim, apresentam interrupções de minha parte, apontando para uma clara divergência entre as normas interacionais que me guiavam e as norteadoras do comportamento interacional dos meus colaboradores de pesquisa Kaxinawá, para quem eu devo, muito provavelmente, ter – ainda que de forma não propositada – soado um tanto indelicada ou mesmo rude. Na troca de turnos registrada no trecho a seguir, é plausível supor que a

---

15. Para uma análise aprofundada da obra de Capistrano de Abreu sobre a língua e a cultura dos Kaxinawás, ver Christino (2007).

minha atuação tenha impedido a (pretendida) conclusão do tópico/ turno por MY da forma que lhe teria parecido culturalmente apropriada.

#### Excerto 5

B: [...] e não sabia mesmo [falar português]?

MY: *Rapaz, não, eu vou assim mesmo que tem que aprender né. Aí a primeira curso que eu cheguei em Rio Branco passei, passamos dificuldade né, pra entender a [...] a aula né, matemática, português, geografia né. Mas [...] fazendo curso, cada ano eu desenvolvi meu conhecimento, como dar aula, como fazer plano de aula né, diário de classe*

B: **[interrompendo]** *E você faz plano de aula, diário de classe ainda? Comê que você trabalha?*

MY: *Eu fez durante a minha formação, o professor mandou né, tem que fazer né, plano daquele jeito, né e ainda tô trabalhando ainda*

É significativo apontar que o fato de eu ter, com frequência, interrompido meus interlocutores Kaxinawá, fazendo-os ter que abortar o fechamento explícito de suas falas, o que seria condizente com sua etiqueta interacional, nem sempre se revelou um comportamento acatado sem resistência. A fórmula de fechamento do tópico, no exemplo logo abaixo, é realizada pelo meu colaborador de pesquisa Kaxinawá AB, assim que, após ter sido por mim interrompido, ele recupera novamente a palavra:

#### Excerto 6

B: *E o senhor lembra como é que era quando você era criança?*

AB: [...] eu não lembra mais, meu pai era [= ficava] cantando e eu ouvia, né? Mas, quando [eu] perguntava [pra ele], [meu pai] diz[ia] que chamava força de legume mesmo pra não faltar legume. Se não cantar, legume fracassa né? a semente, mas [quando] canta, puxa força do espírito do legume e dá, dá muito batata, dá muito fruta também. Por isso que katxanawa<sup>16</sup> serve isso a nosso povo...

B: **[interrompendo]** *Pra garantir o legume bom?*

AB: *Isso. Assim meu povo vivia antigamente.*

Conforme apontado anteriormente, o processo de retomada da fala do outro mostrou-se, assim como as fórmulas de fechamento do tópico/turno, também constitutivo do comportamento discursivo-interacional dos Kaxinawá que entrevistei. Em algumas instâncias, essas retomadas têm por função a confirmação do dito, empregadas comumente também por não-indígenas com esse mesmo intuito. Isso é o que parece ocorrer no trecho transcrito abaixo. Nele, o interagente

16. *Katxanawa* é o nome da festa tradicional Kaxinawá em que se canta e dança para assegurar uma boa colheita.

MY discorre sobre o *nixpupima*, um dos mais importantes rituais dos Kaxinawá, que corresponde ao rito de passagem dos meninos e meninas à puberdade e é referido em Português Kaxinawá como *batismo*. Durando vários dias, esse ritual conta com cantos e danças particulares e exige que os meninos e meninas observem determinados períodos de imobilidade (praticamente) absoluta e uma dieta especial. Dos muitos elementos desse rito, que inclui a confecção de um banco especial ricamente decorado pela mãe de cada iniciando/a, ganha especial relevância o enegrecimento dos dentes dos batizados com o extrato do *nixpu*, planta que remete à força do corpo e à firmeza dos ossos.

Excerto 7

B: *E fica quanto tempo pretinho?* [os dentes]

MY: *Pretinho, passa uma semana, aí mulheres avisa os pajé, “Ab tá, o dente já ficou preto” e assim, então ‘bora levar? [para a rede, para o período de imobilidade] vem na rede tudinho e depois [...] é brincar com [tomar] o caiçuma [bebida de mandioca fermentada], [...] essas criança que já batizou não pode beber água, não pode comer a carne e não pode andar, não pode mexer não*

B: [interrompendo] *paradinho na rede*

MY: *paradinho na rede, bem formadinho né? Se quiser tomar banho, ou fazer cocô, desce [com] cuidado, e pega um paninho, cobre a cabeça e vai embora e [depois] deita no mesmo canto, e passado uma semana, os pajé vão pegar o kampun<sup>17</sup>, né? A gente toma injeção, aí a gente já provoca<sup>18</sup>*

B: *do sapo?*

MY: *sim, o sapo. Aí a mulher faz a sopa pros meninos, um peixinho, né? E depois de comer essa sopa aí, a gente tinge com jenipapo, bem pretinho.*

B: *o corpo todo?*

MY: *corpo todo, aí acabou a dieta do nixpupima.*

B: *vai uma semana?*

MY: *vai*

Claramente distinta da função dos elementos destacados no excerto 7 (confirmação do dito pelo interlocutor) é a da retomada que pode ser observada no trecho a seguir, que se refere ao início da entrevista que fiz com MY.

Excerto 8

B: *E qual é o seu nome, a sua aldeia, a sua idade?*

MY: *então, bom dia, você é?...*

17. Secreção do sapo que tem o nome científico de *phylomedusa bicolor*.

18. “Provocar” tem o sentido de “vomitar” no Português do Alto Juruá.

B: *éh...* [em tom hesitante] *Beatriz Mākuani*<sup>19</sup>

MY: *Beatriz Mākuani. Então, bom dia, eu sou M.Y. Humi Kuin da terra indígena [...]*

Eu iniciei a entrevista pedindo informações pessoais do entrevistado, de modo que eu pudesse identificá-lo posteriormente nas minhas gravações. Ao assim me comportar, eu violei uma das regras de polidez da etiqueta interacional Kaxinawá: deixei de formalmente cumprimentar meu interlocutor e me apresentar – afinal, estávamos dando início a um “evento formal – uma entrevista”. MY imediatamente me forçou a observar o comportamento que considera de bom tom, civilizado, fazendo valer sua etnicidade: “**bom dia, você é?**”. Sem ter muita clareza, na ocasião, do que estava em jogo, eu hesitei, mas forneci a informação requerida. Informação essa que ele retomou em seguida: “*Beatriz Mākuani*”. Essa retomada não indicia a confirmação do dito: MY sabia como era o meu nome! Nós havíamos interagido, informalmente, em momentos anteriores à entrevista. A função da retomada da fala do outro, nesse caso, equivale à observância de uma outra norma de polidez Kaxinawá: ela denota consideração pelo que foi dito pelo interlocutor (MAHER, 1996).

Em outra das divergências entre a etiqueta interacional dos Kaxinawá e a dos não-indígenas, verifica-se que, em conversas em português, que envolvem exclusivamente não-indígenas, o esperado é o fornecimento imediato da informação requisitada por uma pergunta. Entretanto, isso não parece, necessariamente, acontecer, quando um dos interagentes é Kaxinawá, conforme é possível observar nos dois excertos a seguir:

Excerto 9

B: *Tem quantos na sua turma?*

AS: *Tem quanto, onze.*

Excerto 10

B: *e quem que te ensina* [os conhecimentos sobre a medicina tradicional]?

TU: *ensina, o meu pai. Um-hum, meu pai sabe a medicina tradicional, nossa cura, [eu estou] pesquisando com ele.*

---

19. Mākuani corresponde ao nome Kaxinawá que tive a honra de receber e que me torna um duplo de todas as minhas xarás/ xarapins.

Fornecer, abruptamente, uma resposta à pergunta de alguém, sem, de alguma maneira, retomá-la, conforme explicação fornecida por um professor Kaxinawá em conversa informal, denota, para um interagente Kaxinawá, que o respondente não considera relevante a pergunta que lhe foi feita. Essa sua sofisticada reflexão metacomunicativa reforça o já apontado anteriormente: a retomada da fala do outro faz parte, em muitas instâncias, de um comportamento considerado condizente com as normas de apropriabilidade da etiqueta interacional dos Kaxinawá.

Acredito que a retomada da fala do outro possa estar também relacionada à polidez, quando, em alguns contextos, observa-se a presença da forma verbal idêntica à formulada pelo interlocutor em lugar da prevista, isto é, a 1ª pessoa do singular. Os trechos transcritos abaixo se revelaram típicos dessa situação.

#### Excerto 11

B: [...] *E você dá aula de matemática também?*

GP: *Dá... dou.*

[...]

B: *Com quem que você aprendeu [as festas tradicionais] lá [nas aldeias do rio Tarauacá]?*

GP: *Aprendeu, aprendi com os meus parente lá mesmo, né, que é parente [lá] a família da minha mãe. Que eles faziam festa lá e eu sempre entrava também, né? [...] É isso.*

#### Excerto 12

AP: *ah, sim, dificuldade, óia eu peguei uma pobrema, eu não sei como foi, eu sei que peguei assim no serviço não sabe? eu fui trabalhar de enxada, aí me deu o dor aqui no rim, e daí desceu, trevousou presse lado aqui, desceu pras duas perna e essas duas perna aqui com pé é dormente, eu não sinto nada, ando assim, mas...*

B: [interrompendo] *não sente?*

AP: *sente... sinto, não, eu andei por todo canto pra ver se eu ficava bom.*

Fica fácil constatar, nos excertos acima, que os interagentes indígenas (GP e AP) conhecem – e sabem utilizar – a forma específica de 1ª pessoa do singular do verbo “dar”, “aprender” (excerto 11) e “sentir” (excerto 12). Considerando a norma da etiqueta interacional Kaxinawá que venho focalizando, não me parece plausível interpretar os enunciados destacados produzidos por eles nessas ocasiões como ‘erros’ seguidos de autocorreções. Ao contrário, creio que o que ocorreu aqui é que, em resposta às minhas perguntas, GP e AP retomam parte delas, de modo a sinalizar que as minhas indagações são pertinentes, merecem consideração, para, então, fornecer as informações que eu havia solicitado. Evidentemente, o

desconhecimento desse modo específico de proceder, pode reforçar avaliações equivocadas, quando não preconceituosas, de que os indígenas ‘são ignorantes, eles não sabem português’.

O *corpus* por mim investigado revelou que, em algumas instâncias, os interagentes Kaxinawá recorrem a parte da formulação prévia do interlocutor como forma de introduzir o tópico. Na maior parte das vezes, essa retomada da fala do outro corresponde a uma unidade isolada, do ponto de vista sintático. Vale frisar, ainda, que, nesses casos, não se observa qualquer traço sintático ou prosódico de hesitação. Sendo assim, torna-se evidente que esse tipo de retomada do dito pelo interlocutor não é empregada como um recurso para ganhar tempo e formular seu próprio discurso. Fica fortalecida, então, a interpretação de que a retomada da fala do outro corresponderia a uma exigência da etiqueta interacional Kaxinawá. Observe-se, por exemplo, que no excerto abaixo não há uma ligação sintática clara e direta entre a retomada introdutora do tópico (“o alimentação”) e a estrutura que lhe segue.

#### Excerto 13

B: *E alimentação aqui, comé que tá?*

MX: ***O alimentação**, esse ano mesmo ninguém não fez roçado bom não [...] Participando de curso, aí ninguém fez roçado. Nós come só banana, aí nós, dificuldade só isso que nós tamo vendo, dificuldade de trabalho não é muito não, agora, de alimentação, eu acho que é [a] dificuldade que eu tô vendo, né? Dificuldade de alimentação, de banana, de macaxeira, mas é um pouco, esse ano mesmo [...] eu acho que vão aumentar mais [o roçado], né? Agora mudubim [= amendoim] eu já aumentei meu [roçado], eu já tem aqui. Plantar na praia, agora, macaxeira, eu tem, mas só que vi ainda que tava tudo alagado, né? [...] É assim.*

Patenteando a relevância das retomadas da fala do outro e das fórmulas de fechamento na etiqueta interacional dos Kaxinawá em interações transculturais é importante destacar que dos vinte depoimentos examinados, dezesseis continham turnos iniciados por retomadas e encerrados por fórmulas de fechamento, como, por exemplo, nos excertos 11 e 13 transcritos anteriormente, e nos dois excertos que seguem.

#### Excerto 14

B: e como que é a *organização aqui da aldeia?*

CP: *organização aqui da aldeia éh... começa pelos liderança, né? liderança que é o chefe, ele que é o [que] comanda aqui nós tudinho, o professor, agente de saúde, [agente] florestal, pajé,*

*parteira, esses pessoal [...] tudinho. O maior mesmo é liderança como [igual a um] prefeito, né? que comanda aqui nossa organização. [...] Isso é assim.*

#### Excerto 15

B: *E quais são as atividades?*

TU: *Atividade... éh,, éh, trabalhamos de... minha atividade é língua indígena, língua português, matemática, história, geografia, educação física e religiosa, estou ensinando os aluno, sobre a aula.. [...]. É tudo isso.*

Outra dinâmica recorrente nas interações examinadas consiste em sucessivas retomadas diante de minhas interrupções e uma fórmula de fechamento quando se chega à conclusão do tópico. Essa situação fica evidente no excerto a seguir.

#### Excerto 16

B: *E que material você usa nas aulas?*

GP: *O material que nós usa também é o mesmo que o pessoal que estudou, branco que trabalha no município assim na escola, nós trabalha também assim com língua portuguesa, matemática, estudos sociais, né, ciências, [...] arte, e educação física, reza também assim pra ensinar as criança, [...] ensino religioso né, é isso, e geografia...*

B: *[interrompendo] Como é que é o ensino religioso?*

GP: *Ensino religioso aqui que os padre trabalha, né? católica ensinando oração, credo, pai nosso, ave maria e assim vai né? [tem que] aprendê também*

B: *E a parte da arte?*

GP: *A parte da arte também [...] nós trabaia assim como sempre [...] as mulheres constrói cesta, esteira, artesanato de daqui mesmo coisa [que é] nativo e faz artesanato de miçanga, né? e conta que a gente [...] É isso daí mesmo, é isso.*

As fórmulas de fechamento e retomadas da fala do outro, descritas nesta seção, apontam para a especificidade da etiqueta interacional dos Kaxinawá em interações transculturais que demanda, certamente, estudos bem mais aprofundados do que o empreendido nos limites deste artigo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que falantes não sejam ‘autômatos’ que cumprem cegamente com os preceitos sociopragmáticos de suas línguas maternas, eles amiúde carregam consigo esses princípios quando fazem uso de suas segundas línguas como forma de fazer valer suas identidades (NORTON, 2013). As análises de dados feitas neste artigo



sugerem que isso ocorre quando membros do povo Kaxinawá, recorrendo às convenções de polidez que compõem a sua cultural interacional, frequentemente lançam mão de retomadas da fala do outro e fórmulas de fechamento do turno/tópico, performatizando, assim, sua etnicidade, quando interagem em português. Ainda que em todas as interações aqui examinadas, os participantes indígenas tenham tido a mim como interlocutora, não há motivos para supor que esses comportamentos não iriam se repetir em outras interações transculturais envolvendo, por exemplo, professores de alunos Kaxinawa ou burocratas de diferentes instituições. Como espero ter sido capaz de demonstrar, o desconhecimento dessas particularidades da etiqueta interacional Kaxinawá pode reforçar preconceitos ou fazer com que os interagentes não-indígenas interrompam, mesmo que inadvertidamente, turnos de fala ainda em andamento e argumentações ainda em construção. E essas são apenas algumas das possibilidades de atitudes pouco respeitosas de nossa parte. Vai daí a necessidade de que investimentos sejam feitos em mais pesquisas de cunho etnográfico capazes de produzir conhecimento sobre aspectos das culturas interacionais dos povos indígenas brasileiros que podem estar orientando o uso que fazem da língua portuguesa, fornecendo, assim, subsídios para a implementação de políticas linguísticas e educativas promotoras do respeito às variedades indígenas de português.

---

## REFERÊNCIAS

- ABREU, J. C. de. (1914). *rã-txa hu-ni-ku-in. A língua dos caxinauás do rio Ibuacú, affluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*. Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1ª edição.
- AMADO, R. de S. (2015). O português étnico dos povos Timbira. *Pápiá*, nº 25, v. 1, pp. 103-119.
- BAUMAN, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BRASIL (1998). *RCNEI - Referencial curricular nacional para as escolas indígenas*. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Fundamental.
- CAMARGO, E. (2013). Introdução. In: Camargo, E.; Villar, D. (orgs.). *Huni Kuin Hiwepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos. La historia de los Cashinabuas por ellos mismos*. São Paulo: Edições Sesc, pp. 43-47.

- CAMARGO, E.; VILLAR, D. (orgs.).(2013). *Huni Kuin Hiwepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos. La historia de los Cashinabuas por ellos mismos*. São Paulo: Edições Sesc.
- CAMARGO, N. da S. (2014). Identidade linguística – questão da revitalização da língua Tapayuna. *Letras Escreve*. v. 47, n<sup>o</sup>. 2, pp. 143-159.
- CAMPETELA, C.; SANTOS, G. M. F. dos, SILVA, E. B. da, SILVA, G. R. da. (2017). Documentação linguística, pesquisa e ensino: revitalização no contexto indígena do norte do Amapá. *Revista Linguística*, v. 13, n<sup>o</sup>. 1, pp. 151-167.
- CHRISTINO, B. (2007). *A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-ĩ em face da Sul-Americanística dos anos 1890-1929*. Tese de Doutorado em Semiótica e Linguística Geral. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CHRISTINO, B. (2015). Gender agreement in Huni Kuin Portuguese noun phrases. *Pápiá*, v. 25, n<sup>o</sup>. 1, pp. 77-102.
- CHRISTINO, B. (2018). Descrição morfossintática do Português Kaxinawá. Minicurso apresentado durante o I SELA – percursos, diversidade e contatos na Amazônia Setentrional, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 22 e 23 de maio.
- CHRISTINO, B.; SILVA, M. de L. (2012). Concordância verbal e nominal na escrita em Português Kaingang. *Pápiá*, v. 22, n<sup>o</sup>. 2, pp. 415-428.
- CHRISTINO, B.; SILVA, A. de M. (2017). A expressão de plural em Português Huni Kuin: um exame dos sintagmas nominais. *Letrônica*, v. 10, n<sup>o</sup>. 1, pp. 30-45.
- FERREIRA, M. (2005). Descrição de aspectos da variante étnica usada pelos Parkatêjê. *D.E.L.T.A.* vol. 21, n<sup>o</sup>. 1, pp. 1-21.
- GORETE NETO, M. (2012). Português-indígena versus português-acadêmico: tensões, desafios e possibilidades para as licenciaturas indígenas. *Anais do SIELP*. v. 2, n<sup>o</sup> 1. Uberlândia: EDUFU, pp. 1-11.
- GONÇALVES, M. A. T. (1991). (org.). *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/ Laboratório de Pesquisa Social – DCS – IFCS – UFRJ/ Fundação Universitária José Bonifácio.
- GUERRA, V. M. L. (2010). *O indígena de Mato Grosso do Sul - práticas identitárias e culturais*. São Carlos: Pedro & João editores.
- HALL, S. (1988). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

- IGLESIAS, M. M. P. (2008). *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LOOS, E. E. (1999). Pano. In: Dixon, R. M. W. & Y. Aikhenvald, (eds.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-250.
- LOPES, O. (1914). A semana. *O Paiz*, Ano XXIX, nº 10. 716., (8 de fevereiro).
- MAHER, T. M. (1996). *Ser professor sendo índio: questões de língua(gem) e identidade*. Tese de Doutorado em Linguística Aplicada. Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, Campinas.
- MAHER, T. M. (1998). Sendo índio em português.... In: Signorini, I. (org.). *Língua(gem) e identidade*. Elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras/Fapesp.
- MAHER, T. M. (2010). Políticas linguísticas e políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia ocidental brasileira. *Currículo sem fronteiras*. v. 10, nº. 1, pp. 33-48.
- MAHER, T. (2016). Do étnico ao pan-étnico: negociando e performatizando identidades indígenas. *D.E.L.T.A*, v. 32: 3, nº. 2016, pp. 719-733.
- MAIA, M. (2005). Uma mente, duas línguas: reflexões sobre a transferência de padrões de ordem vocabular em textos de falantes indígenas bilíngues. *Cadernos de Educação Escolar Indígena – 3º grau indígena*. Barra do Bugres, UNEMAT, v. 4, nº. 1, pp. 52-65.
- MANÁ KAXINAWÁ, J. P. et al. (2002). Índios no Acre – Organização e história. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre.
- NASCIMENTO, A. M. do. (2013). Ações para a revitalização linguístico-cultural entre o povo Xambioá: lições desde projetos comunitários. *Tellus*, ano 13, nº. 25, pp. 83-105.
- NORTON, B. (2013) *Identity and language learning – Extending the conversation*. 2ª ed. Bristol: Multilingual Matters.
- OLIVEIRA, G. M. de (2000). Brasileiro fala português: monolinguismo e preconceito linguístico. In: Moura, H. M. de e Silva, F. L. da (org.) *O direito à fala? A questão do preconceito linguístico*. Florianópolis: Insular, pp. 84-91.

- PAIVA, M. da C. de. (1997). Hipofonologização no Português de Contato. *Papia*, v. 9, pp. 52-64.
- PAULA, E. D. de; TAPIRAPÉ, J. X. (2017). Revitalização de línguas indígenas no Brasil: o caso dos Apyãwa. *Revista Linguística*, v. 13, n.º. 1, pp. 215-230.
- RODRIGUES, A. D. (1993). Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *D.E.L.T.A.* v. 9, n.º. 1, pp. 83-103.
- SILVA, T. T. (2000). A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, T. T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SILVA, D. do N. (2008). A questão da identidade em perspectiva pragmática. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 8, n.º. 1, pp. 13-33.
- SILVA, J. O. S. (Nek'i Satere Mawe), FRANCESCHINI, D. C.; CARNEIRO, D. S. (2009). Revitalização linguística e cultural Sateré-Mawé. *Anais do SILEL*, vol. 1. Uberlândia: EDUFU.
- SILVA, M. do S. P. da. (2017). Resistência e retomada da língua e do patrimônio cultural Karajá em Buridina. *Revista Linguística*, v. 13, n.º. 1, pp. 231-244.
- SOMBRA, L. (1913). Os cachinauás – Ligeiras notas sobre seus usos e costumes. *Jornal do Commercio*, (11 de janeiro).
- THOMASON, S. G.; KAUFMANN, T. (1992). *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*. University of California Press.
- WEINSTEIN, B. (1993). *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Hucitec/ EDUSP.

Recebido: 15/10/2018

Aceito: 23/10/2018