

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGÜÍSTICA**

FANNY LONGA ROMERO

**RELAÇÕES ENTRE LÍNGUA E IDENTIDADE EM UMA COMUNIDADE BILÍNGÜE
O GRUPO ETNOLINGÜÍSTICO TAUREPANG**



RECIFE, 2002

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGÜÍSTICA**

**Relações entre língua e identidade em uma comunidade bilíngüe:
o grupo etnolingüístico Taurepang**

Fanny Longa Romero

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Letras da Universidade Federal
de Pernambuco como requisito para a obtenção
do título de Mestre no programa de Pós-
Graduação em Letras e Lingüística.
Orientadora: Dra. Adair Palácio.**

Recife, 2002

*A Maita
e as minhas outras saudades*

**“Umaimu pe wik cha ichi,
umaimu pe ichi inonkada poken pra”
Porque é a minha língua,
por que é a minha língua e eu não posso deixá-la.**

(índia Taurepang, 54 anos)

AGRADECIMENTOS

A minha família pelo constante amor.

Ao CNPq pela bolsa a mim concedida

A minha orientadora Dra. Adair Palácio pelo amor incondicional e pelo incrível Ser que é. Sempre obrigada.

À Pós-Graduação em Letras por permitir-me realizar o Mestrado e dar-me a oportunidade de ter uma experiência acadêmica de alta qualidade.

À professora Nelly Carvalho pela atenção e diligência com que atuou nos diversos momentos em que precisei do seu apoio.

À professora Gilda Araujo que me permitiu utilizar o espaço do Núcleo de Estudos Indigenistas sem restrições.

Aos professores do Departamento de Letras, em especial a Judith Hoffnagel, Luís Antônio Marcuschi, Doris Arruda, Francisco Gomes de Matos, Roland Walter e Vicente Masip por tudo o que aprendi com eles.

Ao Museu Integrado de Roraima, de forma especial, a Elena Fioretti que compartilho parte da minha trajetória.

Ao Centro de Professores de Pemambuco pela minha estadia nas horas precisas.

A Diva Barros e Eraldo Lins pela gentileza e respeito que sempre tiveram comigo.

A Claristella Santos, minha amiga, pelo imenso carinho.

Aos amigos de Roraima: Elizabete Feitosa, Reinaldo Noletto, Rubineide Silva e Sebastião Silva pela solidariedade.

Aos amigos de Caracas: Zaida Pérez, Omar González, Esteban Mosonyi, Victor Rago e Diana Gámez porque apesar de estarem distante, sempre os senti comigo.

A Teresa Silva, ausente e presente, por ensinar-me o sentido da força.

E, de forma muito especial, ao povo Taurepang por permitir-me entrar e viver no seu espaço intersticial. A eles devo a minha compreensão do múltiplo e do ir além da fronteira.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
-------------------------	---

PARTE I

CAPÍTULO 1. ETNICIDADE: identidade e diferença	12
1.1. As identidades culturais: uma questão em crise.....	15
CAPÍTULO 2. A COMUNIDADE DE FALA	21
2.1. Os Taurepang.....	26
2.2. Perfil lingüístico da comunidade de prática.....	36
2.3. Estratégia metodológica.....	38
2.4. Relação do pesquisador e a comunidade de prática.....	39

PARTE II

CAPÍTULO 3. LÍNGUA E IDENTIDADE	42
3.1. O bilingüismo no grupo Taurepang.....	49
3.2 A escolha de língua.....	55
3.3. Atitudes lingüísticas.....	63
CAPÍTULO 4. CATEGORIAS IDENTITÁRIAS	
DESTERRITORIALIZADAS	69
4.1. A atribuição da categorização Taurepang/Branco na fala.....	71
4.2. Uma microfísica da memória coletiva	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
BIBLIOGRAFIA	87

RESUMO

Neste estudo examinamos a construção e negociação da identidade étnica a partir da escolha de língua e das atitudes lingüísticas numa comunidade indígena de filiação lingüística Caribe nomeada Taurepang. Os Taurepang são um subgrupo que está localizado numa área tríplice entre a Venezuela, o Brasil e a República Cooperativa da Guiana o qual forma parte da matriz cultural Pemón.

As relações entre língua e identidade foram focalizadas por meio da situação de bilingüismo presente na comunidade de estudo. Assim, no grupo Taurepang são faladas tanto a língua indígena quanto línguas envolventes como o espanhol da Venezuela, o português do Brasil e o inglês da Guiana, dependendo da área geográfica em que esses índios estejam assentados.

O comportamento social dos Taurepang em relação às línguas que usamos permitiu compreender que a língua indígena, além de ser um dos critérios mais importantes usado por esses índios para construir e interpretar as representações de identidade sobre si mesmos e sobre os outros, é também um elemento que promove o engajamento e ação social dentro do grupo como fim de preservar e legitimar seus sistemas de significação cultural.

INTRODUÇÃO

Este trabalho trata das relações entre língua e identidade étnica numa comunidade indígena bilíngüe localizada em uma área fronteiriça entre o norte do estado de Roraima no Brasil e o sudeste do estado de Bolívar na Venezuela. A comunidade de estudo é o subgrupo lingüístico Taurepang de filiação lingüística Caribe que forma parte de um amplo grupo cultural nomeado Pemón considerado a matriz lingüística e cultural de três variantes geográfico-dialetais conhecidas como Arekuna, Kamarakoto e Taurepang.

Neste trabalho a nossa comunidade de estudo é formada por quatro aldeias conhecidas como Boca da Mata, Sorocaima I, Bananal e Kumarakapai. As três primeiras aldeias estão localizadas no município Pacaraima do estado de Roraima e a última no município Gran Sabana do estado de Bolívar.¹

A situação do bilingüismo nos Taurepang não é uma questão homogênea. Existem múltiplos fatores que norteiam o padrão lingüístico deste grupo, entre eles a área de ocupação. A localização geográfica dos Taurepang não está restrita a uma única região, ao contrário, estes índios ocupam uma área tríplice entre o norte do Brasil, o sul da Venezuela e o leste da República Cooperativista da Guiana o que permite que esse grupo indígena conheça e use, além da sua língua materna, outras línguas de caráter nacional como o espanhol da Venezuela, o português do Brasil e o inglês da Guiana.

Apesar de que em nenhuma das aldeias Taurepang possamos encontrar uma situação de multilingüismo, o mesmo não acontece com alguns dos seus membros. Há falantes que além do uso da sua língua materna falam mais de uma língua envolvente que na maioria das vezes é o espanhol e o português. De forma geral há nas aldeias Taurepang uma situação de bilingüismo social caracterizado pelas línguas em contato taurepang/espanhol, taurepang/português e taurepang/inglês.

O uso do taurepang como primeira língua revela que a vitalidade da língua materna no seio do grupo é muito forte. Segundo os nossos dados de campo, o uso do espanhol e do português como segunda língua tem uma relativa vitalidade no grupo, especialmente nos domínios públicos como escola, trabalho braçal ou nas relações intergrupais.

Neste estudo o nosso interesse é focalizar a dinâmica das relações entre língua e identidade étnica a partir da escolha de língua e das atitudes lingüísticas que os Taurepang têm a respeito das línguas que usam. Nos concentramos especialmente nas aldeias que têm uma situação de bilingüismo nas línguas taurepang/português e taurepang/espanhol. Partindo disto pretendemos contextualizar também a forma como estes índios constroem e negociam as suas identidades culturais num contexto social heterogêneo onde interagem

¹ Quanto à designação das aldeias decidimos adotar os nomes das mesmas tal como são geralmente nomeadas pelos seus membros. Assim a aldeia de Sorocaima é conhecida como Sorocaima I e Sorocaima II, sendo que no primeiro caso o grupo é constituído por índios Taurepang e no segundo caso por índios Macuxi. A aldeia de Bananal é também designada como Macayapam, no entanto, decidimos adotar a primeira designação por ser a mais usada pelos Taurepang que habitam nessa aldeia.

outros grupos sociais com os quais os Taurepang convivem. Nesse sentido, queremos tratar até que ponto a marcação da diferença pode ser promovida pelo valor dado ao uso e à escolha de uma determinada língua.

Queremos esclarecer que não temos nenhuma intenção de chegar a uma definição exclusiva do que constitui ou não a identidade étnica do grupo Taurepang. Uma tarefa como esta além de não ter nenhum sentido, nos levaria a posturas essencialistas e deterministas sem saída. Por outro lado, o fato de usar o elemento identitário língua como tópico principal da nossa análise, não significa que pensamos neste elemento como o único recurso usado pelos Taurepang para construir e negociar as suas identidades.

A língua, como outros elementos identitários, forma parte de uma ampla rede de representações simbólicas pelas quais os grupos definem e redefinem continuamente suas posições identitárias. Nesse sentido, entendemos que a dinâmica língua/identidade não se estabelece naturalmente por meio de forças imanentes, ao contrário, esta é construída na interação social e sob condições históricas, sociais e culturais determinadas.

O contato que os Taurepang mantêm com outros grupos culturais como os venezuelanos e os brasileiros, entre outros nomeados de forma genérica pelos índios com a categoria étnica “branco” nos alerta que a construção das identidades é permeada pela marcação da diferença. Assim, identidade e diferença formam uma relação dialética necessária sendo que uma só existe em razão da outra.

Em uma comunidade bilíngüe como a constituída pelos Taurepang, a escolha de língua não depende exclusivamente das vontades ou intuições dos seus falantes, mas das relações de poder em que se estabelecem as interações intra e inter grupais desses índios. Estas relações de poder podem estar marcadas por alianças, conflitos e representações sociais dos mais diversos tipos. A língua neste contexto tem uma importância fundamental já que, apesar dos contínuos deslocamentos dos Taurepang de um território a outro, especificamente entre a Venezuela e o Brasil e da forte influência que línguas envolventes como o espanhol e o português têm nesse grupo, a língua materna destes índios parece ser um forte indicador de marcação identitária.

Embora não haja necessariamente uma relação biunívoca entre língua e identidade étnica, a marcação de categorias étnicas em certos grupos sociais que vivem uma situação de línguas em contato pode estabelecer-se por meio da escolha de língua. Parece-nos que entre os Taurepang a questão da escolha está relacionada com o aspecto das representações sociais que estes índios constroem em torno de si mesmos e dos outros.

O marco teórico deste trabalho tratará o aspecto da identidade étnica a partir da categoria de etnicidade. Para tal análise usamos como referência teórica o estudo de Poutignat *et al* (1997) e a perspectiva dos estudos culturais, especialmente, seguindo as

orientações de Hall (1989, 1999, 2000). A questão da língua, como um critério de definição identitária, será tratada no final do capítulo.

Como procedimento metodológico utilizamos a observação participante. Os dados recolhidos para a análise consistem em entrevistas, narrativas e conversações espontâneas gravadas. Tais dados foram o resultado de um trabalho de campo realizado em três etapas. Nas duas primeiras etapas estudamos as aldeias de Boca da Mata, Sorocaima I e Bananal com uma situação bilíngüe taurepang/português. Na última etapa de campo nos concentramos na aldeia Kumarakapai com um bilingüismo taurepang/espanhol.

Na análise dos dados partimos da perspectiva da etnografia da comunicação, especificamente em relação à descrição das situações comunicativas. A descrição cultural do grupo e a caracterização dos informantes considerados neste estudo, também se valerá desta linha de análise.

O trabalho foi dividido em duas partes organizadas em quatro capítulos. O primeiro capítulo consiste de uma abordagem teórica em torno da questão da etnicidade, com concentração em algumas das posturas teóricas que explicam este conceito. O aspecto da identidade é abordado como uma questão em crise e mediado pela ruptura da idéia de estabilidade. Nesta parte também serão abordadas algumas idéias gerais sobre a língua como possível critério de identidade.

O segundo capítulo que trata de comunidade de fala tem como objetivo discutir esse conceito a partir de certas críticas sobre o assunto. Tenta-se também discutir o conceito de comunidade de fala comparando-o com o conceito de comunidade de prática com a intenção de situar o grupo Taurepang em relação à categoria de análise 'comunidade'. A descrição etnográfica do grupo Taurepang, assim como a estratégia metodológica usada neste estudo são os outros itens que fecham este capítulo.

O aspecto do bilingüismo, a escolha de língua e as atitudes lingüísticas em relação com a construção cultural das identidades no grupo Taurepang são os pontos tratados no terceiro capítulo.

O quarto e último capítulo deste estudo trata da atribuição das categorias identitárias Taurepang/Branco presentes no discurso dos Taurepang e a questão da memória coletiva destes índios. Ambos pontos são abordados a partir da problemática da desterritorialização das categorias identitárias.

Em relação às considerações finais, note-se que não há intenção de se chegar a conclusões contundentes sobre o que constitui ou não a identidade étnica do grupo Taurepang. Partindo da idéia de que a identidade é sempre um fenômeno em processo construído sob circunstâncias sociais e históricas muito específicas, as interpretações em torno da relação língua/identidade são somente uma das múltiplas possibilidades de interpretação. Nesse sentido, este trabalho está aberto para a discussão e as críticas.

PARTE I

CAPÍTULO 1. ETNICIDADE: identidade e diferença.

O título deste capítulo foi espelhado no trabalho de Hall (1989) no qual esse autor aborda a questão da identidade e da diferença de um ponto de vista conceptual e político. A etnicidade para esse autor é uma construção política, histórica e narrativa a partir da qual se estabelecem e negociam posições identitárias. Assim, como o estudo da identidade cultural e sua relação com a diferença são abordados a partir dessa categoria de análise, achamos necessário iniciar este trabalho contextualizando de forma geral o aspecto da etnicidade.

O termo etnicidade se impôs nas ciências sociais a partir da década de 70, especialmente, nos Estados Unidos. A proliferação de trabalhos a respeito do tema foi decorrente de um clima de tensões políticas, sociais e raciais que estavam surgindo nas sociedades industriais e nas do chamado Terceiro Mundo. Os problemas lingüísticos no Canadá entre francófonos e anglófonos, os raciais nos Estados Unidos, os processos de descolonização, principalmente na África, e as reivindicações culturais dos grupos minoritários em todo o mundo, entre outros, são o resultado dos conflitos étnicos intra e intergrupais na busca de reivindicações sociais e culturais, associados à luta por legitimar os elementos identitários que os definem como tal. Por outro lado, os conflitos armados das décadas seguintes, principalmente nos países africanos e no oriente médio, são testemunhas dos incessantes confrontos étnicos que caracterizam atualmente o mundo contemporâneo (v. Nietschmann, Tambiah, *cits.* em Poutignat *et al.*, 1997: 25).

Mas, apesar da contínua utilização do termo etnicidade nas publicações acadêmicas e da reconhecida virtude heurística do mesmo, este conceito ainda é objeto de ambigüidades e imprecisões devido à sua inegável heterogeneidade. O debate sobre a etnicidade abarca atualmente fenômenos de índole diversa expressos em termos de representações simbólicas, interesses comuns, sentimentos de pertença, solidariedade, nacionalismo, identidades étnicas, padrões comportamentais, direitos lingüísticos e reivindicações sociais, religiosas, políticas e econômicas. Assim, estes fenômenos são explicados por diversas teorias com o intuito de descrever e explicar a pluralidade de fatos que permeiam as relações humanas. Segundo Poutignat *et al.* (1997) a variedade de sentidos sobre o termo etnicidade tem destacado o caráter heterogêneo do mesmo. Banton (*cit.* em Poutignat *et al.* 1997: 86) acentuou, entretanto, que as imprecisões do conceito nas ciências sociais evitaram o dogmatismo e propiciaram a diversidade das abordagens de um fenômeno que surgia como novo.²

A reflexão de Banton antes referida torna-se fundamental para argumentar a emergência do conceito de etnicidade na interação social. A tendência cada vez mais

freqüente nas ciências sociais de abordar este conceito desde uma perspectiva interdisciplinar constata a sua relevância na explicação dos liames étnicos dentro de um panorama social que se modifica continuamente pela ação de seus próprios atores imersos numa prática social determinada. Por outro lado, a atual emergência desse conceito desmistifica a concepção de considerá-lo como uma categoria inerente aos grupos étnicos minoritários ou para demarcar os limites entre grupos denominados 'tribais' e os considerados 'civilizados'. Este modelo de pensamento se fundamenta na dicotomização feita pela etnologia clássica entre civilizados/não-civilizados e nos estereótipos surgidos a respeito dos mesmos.

A ilusão de homogeneização ou de isolamento estrito dos grupos étnicos como se fossem entidades sociais estáticas e imutáveis desvendou-se com a constatação dos impasses políticos, culturais, lingüísticos e religiosos nos países europeus, africanos e sul-americanos. Os bascos na Espanha, os huntus e tutsi na África, os mapuches no Chile e os muçulmanos no Meio Oriente são um bom exemplo disso. A etnicidade como forma de interação social se sobrepôs ao fantasma 'essencialista' das teorias primordialistas ou culturalistas. Tal como o observa Hobsbawm (1990: 70-71).

“No uso comum, (a etnicidade) é sempre ligada, de modo inespecífico, à origem e descendência comuns, das quais se alega derivarem as características comuns dos membros do grupo étnico. “Parentesco” e “sangue” têm uma óbvia vantagem em ligar membros de um grupo e excluir estranhos... a abordagem genética da etnicidade é abertamente sem importância, já que a base crucial de um grupo étnico, como forma de organização social, é cultural e não biológica” (parênteses nossos).

Sabe-se atualmente que a categorização de alguns grupos em étnicos não depende exclusivamente dos elementos identitários utilizados como emblemas das diferenças culturais nem da pertinência exclusiva de estabelecer a dicotomia entre *Nós/Elas*, utilizando a terminologia de Barth (Em Poutignat *et al.* 1997) delimitando-as como *ethnic boundaries*, mas também da própria reflexão e auto-representação que estes grupos estabelecem a partir da relação de alteridade.

Para Barth, a interação social interétnica não é decorrente do desaparecimento das diferenças culturais; ao contrário, ela permite problematizar a persistência dos grupos étnicos como entidades que se definem pela manutenção de suas fronteiras sociais. Desta maneira, para este autor a atribuição categorial *Nós/Elas* e o estabelecimento de fronteiras são processos que se estabelecem na interação social dos grupos definindo as suas

² Segundo Poutignat *et al.* (1997: 120-121) existe uma variedade de autores que admitem atualmente vários tipos de

identidades numa constante atualização e revalorização de conceitos, crenças e representações culturais.

Embora a perspectiva definida por Barth tenha redefinido o conceito de etnicidade partindo do aspecto da interação social e tornado-o idôneo para a desubstancialização dos grupos étnicos, é necessário perguntar-se, tal como o faz Molohon *et al* (cits. em Poutignat *et al.*, 1997: 136), “por que, os seres humanos trabalham de forma tão obstinada para construir fronteiras étnicas e para defender as identidades definidas por tais fronteiras, apesar do custo manifesto de tais atividades?”. Uma das posições para responder esta questão tão complexa se encontra na análise proposta por Drummond (1980 cit. em Poutignat *et al.*, 1997: 109) a partir da abordagem culturalista.

Esta perspectiva opõe-se a considerar a cultura como uma soma de traços descritíveis, ao mesmo tempo em que refuta a visão essencialista de etnicidade. Segundo esta, a dimensão cultural deve entender-se como “o processo pelo qual as pessoas, por meio das diferenças culturais, comunicam idéias sobre a distintividade humana e tentam resolver problemas de significação”.

Para Drummond a cultura é um *continuum* mutável e variante no qual a etnicidade vai ter um papel de caráter simbólico. Neste sentido, considera a noção de etnicidade “como um conjunto de idéias coercitivas sobre a distintividade entre si e os outros, que fornece uma base para a ação e a interpretação do outro” (cit. em Poutignat *et al.*, 1997: 110). A etnicidade é, para esse autor, uma representação simbólica utilizada pelos indivíduos para estabelecer diferenças em função de convenções e expectativas comuns. Nesse sentido, para Drummond os grupos étnicos não existem a priori, ao invés, estes são construções culturais criadas através de certas categorias que só têm significado no marco das expectativas comuns dos indivíduos atuantes.

A questão da emergência da etnicidade seja como consequência de interesses materiais e/ou como produto da desigualdade na distribuição dos recursos, quer dizer, em função das condições socioeconômicas; seja como resposta ao racismo e à exclusão social, quer dizer, como noção política, ou como uma manifestação da revitalização dos elementos identitários para delimitar fronteiras sociais, é um fenômeno que surge no seio de grupos sociais reais, em situações concretas de contato, interação e ação social, determinadas por condições sociais e históricas específicas. De fato, a etnicidade é um conceito dinâmico e cambiante devido ao seu caráter de ajustar-se a condições sócio-históricas específicas construídas pelos indivíduos na interação social.

Portanto, a etnicidade é uma construção cultural em processo utilizada pelos grupos sociais para se nomear em função de uma relação de identidade e diferença. Nesse sentido é um processo de definição, atualização e transformação contínua que permite aos grupos

eticidade, que podem ser tradicional e nova (Gumperz) ou real e simbólica (Gans e Mc Kay).

posicionarem-se culturalmente. Como construção em processo essa noção encontra-se no escopo da invenção e contínua reinvenção das representações simbólicas que permeiam sua existência.³

1.1. As identidades culturais: uma questão em crise.

Qualquer concepção que se tenha a respeito da noção de identidade não poderá negar que esse conceito está sendo repensado como uma questão complexa e problemática por muitos motivos. Um dos aspectos que revelam a importância do assunto da identidade é a sua atual emergência, centralizada principalmente na desestabilidade ou crise das identidades culturais (coletivas e individuais) a qual é motivada, atualmente, pelas mudanças provocadas pelo fenômeno da globalização e, conseqüentemente, por uma nova configuração conceptual surgida no mundo contemporâneo.⁴

As velhas certezas a respeito das identidades culturais declinaram em favor de novas perspectivas de compreensão e representação da realidade social. A estabilidade das identidades culturais vista como uma característica fundamental das coletividades humanas já não pode ser mais defendida nem reificada. Ao contrário, tal estabilidade deve ser profundamente questionada justamente neste momento em que percebemos que abordar o estudo da identidade é abordar uma questão que está em crise.

As reflexões de Hall (1989, 1999) a respeito da identidade centram-se justamente em avaliar em que consiste a crise da identidade e como esta tem sido abordada. Esse autor nos fala de um retorno da identidade centrado numa série de desenvolvimentos diferentes na sociedade unido a uma série de discursos intersectados (1989: 9-10). O mesmo autor observa que a lógica do discurso da identidade tem sido pensada em termos de estabilidade e de permanência, relacionada com a busca da autenticidade e continuidade onde a identidade se torna uma espécie de garantia a partir da qual os indivíduos procuram refletir o que são e de onde vêm.

Há, no entanto, um outro discurso intersectado com a lógica de uma identidade estável que fala de uma ruptura ou de uma crise da identidade. Nesse sentido, Hall (1989) nos fala de quatro descentralizações ocorridas no pensamento ocidental que têm contribuído a desestabilizar o discurso da identidade. Segundo esse autor, tais descentralizações estão relacionadas às contribuições teóricas de Marx, Freud e Saussure que têm induzido a olhar a identidade como uma noção instável e intersectada por muitos discursos.

Hall interpreta a relação dialética entre sujeito e história de Marx, o estudo do inconsciente de Freud e a linguagem como um sistema de signos de Saussure a partir do

³ Usamos o termo invenção para referir-nos às construções culturais usadas pelas coletividades humanas para significar modelos sociais de representação. O termo invenção é tomado de Sollors (1989: xi) que considera aspectos como etnicidade, nacionalismo e raça como invenções culturais.

⁴ Usamos o termo identidades culturais para referir-nos especificamente ao aspecto da identidade étnica.

impacto que tais estudos têm significado na ruptura da estabilidade identitária. Para Hall, no entanto, é o último descentramento relacionado com o fim da autonomia da racionalidade do mundo ocidental, chamado por esse autor como o fim da noção da verdade, que é o elemento que motiva a grande descentralização da identidade.

As abordagens de Hall (1999: 10-13) em torno da identidade têm como principal objetivo questionar a visão essencialista e fixa da mesma. Revisando as posturas teóricas que discutem tal visão, esse autor também nos fala de três concepções de identidade em que a noção de sujeito é o principal elemento de análise. Nesse sentido, Hall aborda o sujeito a partir da perspectiva do Iluminismo em que a identidade estava associada à idéia de um indivíduo centrado e autônomo, perspectiva que difere da noção de sujeito sociológico em que a identidade se baseia na interação social entre o 'eu' e a sociedade. Essas duas concepções diferem de uma noção de sujeito fragmentado e deslocado que, esse autor, chama de visão do sujeito pós-moderno no qual a identidade se representa através de várias posições identitárias, as mesmas sendo contraditórias e não-resolvidas.

Baseando-nos nas idéias de Hall (2000) pensamos que a crise da identidade está estreitamente relacionada com os processos sociais vividos atualmente no mundo contemporâneo e com as formas de representação usadas para significar as práticas sociais. O advento da globalização tem gerado uma nova ordenação das atividades e valorizações do homem moderno. A nível acadêmico há, em geral, um fenômeno de desestabilização de velhos esquemas conceituais em torno da noção de cultura e das representações sociais usadas para categorizar, em termos de identidade étnica, povos e indivíduos.

A crise do modelo primordialista da etnicidade é um dos aspectos mais visíveis no mundo contemporâneo. Desestabilizar o discurso da identidade como um processo fixo e homogêneo tem sido uma constante, tanto numa esfera de caráter institucional, como as formações políticas, religiosas ou civis surgidas recentemente e que demandam direitos e reivindicações, quanto em grupos minoritários que têm resolvido optar por uma política da diferença no marco da ameaçadora homogeneidade defendida pelas forças hegemônicas que sustentam o poder.

Atualmente, os estados nacionais já não podem circunscrever, em políticas de assimilação e protecionismo, os povos que têm sido categorizados com os rótulos de grupos étnicos e minoritários. Como formas de representação social, histórica e simbolicamente construídas, as categorias identitárias não podem ser entendidas em termos de homogeneidade e demarcação fronteiriça. Podemos dizer que tais categorias estão sendo fragmentadas e deslocadas de espaços geográficos e culturais específicos a espaços ambíguos e transculturais.

Atualmente a emergência das minorias e o ressurgimento dos mais variados regionalismos e nacionalismos nos alerta que há um movimento de contestação promovido

pelos grupos sociais que têm sido social e politicamente marginalizados e que, em alguns casos, são concebidos como meros remanescentes de culturas remotas e distantes. O caso das populações indígenas é um claro exemplo de luta para desconstruir certas representações sociais pelas quais têm sido designados.

Devemos observar aqui que se bem o ressurgimento dos mais variados ‘localismos’, promovidos pela força homogeneizante do fenômeno da globalização, é um elemento que nos indica o caráter instável das coletividades humanas há, atualmente, uma tendência de usar termos como multiculturalismo, localismo e etnicidade como bandeiras para ressaltar a diversidade cultural. Achamos que tal tendência está sujeita a inúmeras armadilhas promovidas por certos grupos hegemônicos que buscam condensar as multiplicidades culturais segundo representações identitárias estereotipadas.

Nesse sentido, Bahbha (1994) considera que devemos escapar da tão aclamada visão de diversidade cultural já que, segundo o autor, a mesma traduz os mesmos esquemas do essencialismo cultural. Esse autor prefere usar a noção de ‘diferença’ para significar o espaço de desestabilização em que as identidades se constroem.

Por outro lado, Hall (2000: 109) observa que as identidades “têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios””.

Nesse sentido, o aspecto da representação é um elemento chave no discurso da crise da identidade. A forma como nos representamos afeta não só a noção de identidade que temos de nós mesmos, mas também a noção que temos do outro. A representação da identidade é pensada aqui em relação com a diferença, isto é, em termos da relação com o outro, um ‘outro’ que é externo, mas que também é constitutivo do ‘eu’. De forma que não pode haver construção de identidade sem a invocação da diferença.

Pensar a identidade em relação com a diferença não consiste, tal como o observa Hall (1989: 16), em contrapor essas duas noções em termos dicotômicos para justificar práticas sociais como o racismo, mas em estabelecer uma oposição relacional já que não há identidade sem reconhecimento da diferença.

Abordar a diferença é, contudo, uma questão tão complexa quanto a identidade. Se a identidade vem sendo definida como uma construção em processo, a noção de diferença é, também, abordada nessa direção. O fato de representarmos a nós mesmos a partir da relação que estabelecemos com o outro indica que na construção das nossas identidades há, também, a construção da representação social do outro o qual interpretamos como diferente e externo a nossa própria subjetividade. Nesse sentido, a construção da diferença é, igualmente, uma construção em processo mediada pela instabilidade e o descentramento do indivíduo como ser social.

A forma como é interpelado e representado o indivíduo nos diz muito a respeito de como se estabelece a relação da identidade e da diferença. Usando uma frase de Hall (1989: 16), pensamos que a “identity is a game that ought to be played against difference” mas num sentido estritamente dialético e relacional que nos leva a entender que um indivíduo pode ser intersectado por vários discursos representativos das múltiplas identidades que podem assumir no jogo interativo a sua relação com o outro.

Nesse sentido, o que desloca o discurso estável da identidade não é só compreender que na construção da identidade está presente uma relação de alteridade, mas que tal construção não é constituída por uma única representação e sim por diversas representações intersectadas que não são necessariamente homogêneas.

A língua como critério de identidade.

“Por que a língua deveria ser um critério de vínculo a grupo, com exceção talvez do caso em que a diferenciação de línguas coincida com alguma outra razão para marcar a pessoa como externa, pertencente a outra comunidade?” (Hobsbawm, 1990: 73).

Apoiando-nos nesta importante interrogação de Hobsbawm, decidimos abrir este espaço para colocar de forma muito geral algumas idéias sobre a língua como um possível critério de marcação identitária.

Em princípio não há nada que indique a priori que a língua funcione como um critério autônomo de identificação e distinção de um grupo com relação a outros. Existem vários exemplos que mostram que a relação biunívoca entre língua/povo pode ser em alguns casos arbitrária. O exemplo colocado por Hobsbawm (1990: 74) entre os fur e os baggara no Sudão em que o primeiro grupo, embora fale fur é identificado e tratado pelos outros como baggara, é um caso típico da instabilidade das associações entre língua/cultura.

Contudo, em muitos povos indígenas do mundo, a permanência das línguas indígenas, apesar do drástico desaparecimento de muitos dos sistemas lingüísticos, pode entender-se, atualmente, pela constante luta destas sociedades em continuar usando sistemas de significação que permitem identificá-los com seus próprios padrões culturais. Assim, como um elemento de significação identitária, essas línguas podem ser um meio para legitimar as representações de identidade construídas por esses povos. Por outro lado, o significado simbólico dado às línguas pode estar em correspondência com as posições identitárias que os grupos culturais assumem para validar a diferença cultural.

Essas associações, no entanto, não ficam restritas aos grupos minoritários; nas sociedades nacionais de grande escala, também se evidencia que a pretendida simbiose língua/povo é uma construção artificial motivada por muitas razões, inclusive até para legitimar posições hegemônicas no estabelecimento de uma certa ordem social. De fato, por

meio da sua função simbólica, as línguas têm a capacidade para gerar comunidades imaginadas no sentido de Benedict (1993), mas também as mesmas podem ser usadas como um meio para gerar a ação social e desestabilizar determinados discursos pelo fato de estarem relacionadas com noções como ideologia e poder. O aspecto ideológico é um elemento que permeia as ações individuais e grupais assim como os sistemas de representação simbólica que as sociedades usam para mostrar a forma como são ou querem ser identificadas.

Pensamos que a língua pode funcionar em alguns povos como um forte critério de identidade social e/ou étnica, principalmente naqueles grupos que têm visto ameaçados os seus sistemas lingüísticos. Mas, as relações entre língua e identidade não devem ser interpretadas como uma questão direta e estável. Ao contrário, estas devem ser vistas desde um ponto de vista dinâmico e cambiável já que, como meios de representação simbólica, tanto a língua quanto a identidade são construções culturais suscetíveis a mudanças e re-significações. Por tal motivo, se alguma interpretação pode tomar-se como válida em torno das relações entre essas duas noções é aquela que parte de modelos de análise não deterministas.

CAPÍTULO 2. A COMUNIDADE DE FALA.

O conceito teórico de comunidade de fala tem sido discutido amplamente na literatura sociolinguística por ser uma noção central, porém, imprecisa e susceptível de inúmeras interpretações. É certo que esse conceito primazia o estudo da linguagem sobre qualquer outra variável de análise, mas as dificuldades encontradas para uma definição clara do que, realmente, constitui uma comunidade de fala são muitas. Isso se expressa nas diversas conceptualizações a que tal noção tem sido objeto o que demonstra, por outro lado, que não há, por parte dos estudiosos da área, um consenso teórico em torno da mesma (cf. Hudson 1980: 35-40).

Segundo Bucholtz (1999: 207), as formas como têm sido definidas as comunidades de fala atendem mais a aspectos lingüísticos do que à problemática noção de ‘comunidade’ e das práticas sociais que nelas se geram. Assim, essa autora observa que estudiosos como Bloomfield (1933), Milroy (1992), Romaine (1982), entre outros, têm centrado suas análises num nível estritamente lingüístico considerando o sistema da língua, as normas lingüísticas, os padrões de variação ou as normas de caráter sociolingüístico, respectivamente. Outros, especialmente, Hymes (1974) atendem mais ao aspecto interacional considerando, entre os elementos de análise, categorias como eventos, cenários e as situações em que os padrões de comportamento lingüístico se efetivam. Contudo, para Bucholtz (1999) essas duas tendências analíticas ignoram outras formas de engajamento social em que os aspectos não lingüísticos desempenham um importante papel.

Assim, segundo tal autora, uma das objeções mais importantes refere-se a que o corpo teórico no qual o conceito de comunidade de fala insere-se, tem relegado consideravelmente aspectos sócio-culturais como, por exemplo, os estudos de gênero, de minorias étnicas ou de indivíduos marginalizados numa determinada comunidade e a relação que tais fenômenos têm com as noções de linguagem, identidade social e individual, entre outras. De fato, essa postura crítica observa que o perfil teórico de comunidade de fala está desvinculado de uma teoria social mais ampla (Bucholtz 1999).

Para situar teoricamente os aspectos considerados no estudo da comunidade de fala e, seguindo a Santa Ana *et al.* (1998: 27), podemos falar de dois paradigmas teórico metodológicos. Um, de tipo quantitativo centrado no estudo das unidades lingüísticas através de determinadas variáveis sociolingüísticas, tais como idade, sexo, procedência; outro, de tipo qualitativo e que relaciona elementos lingüísticos e não-lingüísticos da comunidade de estudo. Tanto o aspecto quantitativo quanto o qualitativo diferem em vários níveis. Assim, as análises descritivas e estatísticas são usadas no nível quantitativo para demonstrar níveis de adequação das falas consideradas.

Uns dos autores mais representativos neste tipo de análise é Labov (1966), o qual estudou, a variedade e regularidade do padrão de comportamento lingüístico dos falantes de

Nova York. Para esse autor, uma comunidade de fala define-se como um conglomerado de falantes que participam de um conjunto de normas, sendo que “these norms are observed in overt evaluative behavior, and by the uniformity of abstract patterns of variation” (Labov cit. em Holmes *et al.* 1999: 178).

No paradigma qualitativo os assuntos considerados atendem a fatores lingüísticos e sociais. O perfil deste paradigma, então, é uma relação de tais fenômenos de compreensão onde se consideram não só o nível descritivo, mas também o interpretativo. Contudo, os dois paradigmas elucidados aqui apresentam uma série de falhas e limitações devidas mais a uma restrita interpretação dos fenômenos sociais do que aos níveis de análise micro e macro que comportam.

Autores como Hymes (1974), Romaine (1996) têm induzido um estudo da linguagem mais comprometido com fenômenos de ordem sociológica ou antropológica onde se considerem tópicos como: línguas em contato, grupos étnicos minoritários, estilos de fala urbana e rural, comunidades migrantes, etc. A importante contribuição de Hymes mudou a forma como eram conduzidos os estudos em relação aos comportamentos lingüísticos. Assim, baseado num paradigma antropológico, concretamente, num dos níveis de análise dessa área, a etnografia, Hymes diferencia as noções de comunidade lingüística e comunidade de fala.

Tal como diz Santa Ana *et al.* (1998: 31) o uso de comunidade de fala atende a “socially involved group of people within a single locale employing linguistic resources to do things”. Hymes também estende o uso de competência lingüística, usado na teoria de Chomsky para avaliar o conhecimento efetivo da língua, e propõe o de competência comunicativa como uma noção mais ampla que leva-nos a compreender não só as capacidades inatas que os indivíduos têm para apreender uma determinada língua, mas também os diversos sistemas usados pelos falantes para estabelecer a comunicação. Nesse sentido, os comportamentos de comunicação lingüística (verbalizados ou não) são culturalmente heterogêneos.

O nosso interesse de conduzir este breve esboço é apresentar algumas das críticas feitas ao conceito de comunidade de fala e, principalmente, compará-lo, muito geralmente, com outro conceito, também engajado com os aspectos culturais. Nós nos referimos ao conceito de comunidade de prática o qual tem tido uma importante cobertura nos estudos sociolingüísticos de data mais recente. Para isso, tomaremos como base as observações de Bucholtz (1999) não sem antes elucidar o que a literatura sociolingüística entende por comunidade de prática.

Nas palavras de Eckert *et al.* (cit. em Holmes *et al.* 1999: 174) esse conceito pode definir-se como:

“An aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations – in short, practices – emerge in the course of this mutual endeavor. As a social construct, a Cofp (entenda-se Comunidade de Prática) is different from the traditional community, primarily because it is defined simultaneously by its membership and by the practice in which that membership engages” (parênteses nossos).

Seguindo essa citação, a ênfase da comunidade de prática está localizada, justamente, na *prática*, quer dizer, na ‘agência’ dos indivíduos socialmente engajados com as práticas das suas ações sociais e culturais em que, os aspectos lingüísticos, também, são considerados. Tal como diz Holmes *et al.* (1999: 175) a noção de ‘prática’ atende não só a aspectos de comportamento em relação com as atividades que os membros da comunidade executam, mas, também, a aspectos discursivos e da estrutura lingüística, entre outros.

Seguindo este esquema, uma das dimensões que Wenger (cit. em Holmes *et al.* 1999: 175) identifica na comunidade de prática é o engajamento mútuo. Porém, queremos advertir que tal engajamento não está isento de conflitos, contradições e instabilidades. As atividades realizadas nesse tipo de comunidade são, em efeito, mediadas por uma diversidade de posições identitárias que devem ser, necessariamente, negociadas e construídas de acordo com as conveniências dos seus membros e conforme os padrões culturais em que tais membros inserem-se.

Entretanto, o que queremos destacar nesta parte são algumas idéias que permitem distinguir a comunidade de fala da comunidade de prática. Numa primeira aproximação, pensamos, tal como diz Bucholtz (1999: 208), que a grande importância que têm merecido as ‘normas’ lingüísticas ou sociolingüísticas na noção de comunidade de fala têm *obscurecido* o fato de que tais normas são permeadas por aspectos ideológicos através dos quais os indivíduos estabelecem relações de poder. (Bucholtz 1999: 204). Por outro lado, essa autora enfatiza que o conceito de comunidade de fala focaliza o grupo sobre o indivíduo, além de considerar o aspecto da identidade como uma categoria estática.

Outro elemento importante que Bulcholtz (1999: 207) observa se refere à valorização das interpretações dos pesquisadores das comunidades que estudam sobre as próprias compreensões que os indivíduos têm da sua realidade e das práticas que executam. As críticas apresentadas por essa autora a respeito do conceito de comunidade de fala são altamente relevantes, visto que é justamente a partir daí que podemos evidenciar o que diferencia esse conceito da noção de comunidade de prática.

Segundo Bulcholtz (1999), a comunidade de prática representa um esquema conceptual e metodológico apropriado para avaliar as relações entre língua e sociedade de um ponto de vista crítico permitindo contribuir teórica e metodologicamente nos estudos sociolingüísticos que levam em consideração o fenômeno da identidade. Essa noção teórica tem como base a compreensão dos aspectos não-lingüísticos em relação com os lingüísticos

a partir da ampla perspectiva da teoria social, quer dizer, dos estudos culturais, sociológicos, lingüísticos e antropológicos.

Por outro lado, a comunidade de prática reconhece o aspecto da heterogeneidade como um elemento central no momento de abordar uma comunidade de estudo. Assim, chama a atenção sobre aqueles membros das comunidades que por razões ideológicas são considerados marginais, seja porque não atendem às normas estabelecidas socialmente ou porque eles não compartilham dos esquemas ideológicos de uma determinada visão de mundo.

Outra questão importante que revela as diferenças entre a comunidade de fala e a comunidade de prática, segundo Bulcholtz, é a pretendida homogeneidade que os estudiosos têm imputado à primeira dessas noções. Ver uma comunidade de fala como um sistema fechado e restrito a normas e padrões de comportamento influenciados pelo consenso social não interessa para ser considerado na perspectiva da comunidade de prática. Ao contrário, essa perspectiva defende a idéia de “agencia” do indivíduo que pode lutar por uma auto-representação, sendo esta uma escolha pessoal apesar das imposições das estruturas sociais nas quais insere-se. Nesse sentido, a identidade social, do ponto de vista da comunidade de prática, é considerada de caráter fluido e dinâmico emergindo na mesma *prática* onde os indivíduos podem engajar-se em múltiplas identidades simultaneamente sendo capazes de transitar por essas multiplicidades identitárias de um lado ao outro.

A partir desta visão, as limitações que apresenta o conceito de comunidade de fala são, entre outras, tentar representar as identidades individuais como socialmente predeterminadas pelas posições que os sujeitos ocupam nas estruturas sociais. Dessa forma, vemos que o que está em questionamento aqui é o caráter estático que é atribuído à identidade individual e social a partir da perspectiva da comunidade de fala.

A nossa posição em relação ao exposto até aqui é utilizar o conceito de comunidade de prática para definir o grupo de estudo que nos ocupa. A escolha deste conceito se justifica por duas razões. Por um lado, porque enfatiza a prática e a agência social. Isto nos interessa especialmente por se tratar de uma questão altamente relevante no estudo de populações humanas que têm sido, continuamente, marginalizadas e atropeladas como o são, por exemplo, os grupos indígenas. Por outro lado, porque sendo o grupo Taurepang uma ampla comunidade heterogênea com características bilíngües diferenciadas em relação à área de ocupação, este grupo não pode ser considerado como uma única comunidade de fala, mas sim como múltiplas comunidades de fala cada uma delas talvez atendendo a padrões lingüísticos e culturais diferenciados.

Parece-nos mais produtivo, então, considerar as aldeias Taurepang como uma comunidade de prática, já que, além do critério lingüístico que as define como uma ampla comunidade, também aspectos como a agência e o engajamento dos seus membros por

construir e reivindicar as suas identidades culturais, a partir das estratégias da escolha de língua e das atitudes lingüísticas, que são também outros critérios que caracterizam esse grupo.

As estratégias de escolha de língua podem variar de uma aldeia a outra, mas o ponto em comum que integra tais localidades é que todos os seus membros lutam por um objetivo comum: a defesa e permanência da sua língua materna como um dos meios mais importantes de construir suas identidades culturais. Nesse sentido, a prática social neste grupo está intimamente relacionada com a construção e manipulação da alteridade através da escolha de língua e das atitudes lingüísticas e sociais assumidas por estes índios.

2.1. Os Taurepang

Os Taurepang são um subgrupo de filiação lingüística Caribe que ocupa uma área tríplice entre Brasil, Venezuela e a República Cooperativista da Guiana.⁵ No lado brasileiro, expandem-se territorialmente numa área de campos e serra no município de Pacaraima, do estado de Roraima, especificamente, no marco-8 da fronteira Brasil-Venezuela (este marco é conhecido mais extensamente como BV/8, quer dizer, Brasil Venezuela /8). Nesta zona, os Taurepang formam três aldeias: Boca da Mata, Sorocaima I e Bananal, localizadas no Alto Surumu. A primeira destas aldeias encontra-se na margem da BR-174, estrada que une a Venezuela com o extremo norte do Brasil; as outras se estendem numa região mais de mata a 8 e 13 km da primeira, respectivamente. Estas aldeias situam-se na terra indígena de São Marcos re-demarcada em 1973 como Colônia Agrícola Indígena. (cf. CIDR:1989: 61).

No lado venezuelano habitam o sudeste do estado de Bolívar, numa extensa região denominada Gran Sabana, concentrando-se nas aldeias de San Francisco de Yuruaní, Maurak, Kavanayen, Kumarakapay, Kamoiran, entre outras. Na Guiana, os Taurepang ocupam uma região de nome Parima, sendo sua concentração nesta zona mais reduzida.⁶

A origem do termo Taurepang é desconhecida, entretanto o padre capuchino Fr. Cesáreo de Armellada o qual tem uma grande produção de trabalhos a respeito do grupo Pemón, alega que Taurepang é um "nome composto de "tauron" (falar) e "pung" (errado), indicando que os Taurepang seriam aqueles que falam a língua incorretamente" (cit. em Andrello, 1993: 11). Contudo, o termo foi conhecido etnograficamente a partir do trabalho de Koch-Grünberg (1979: 52-53) que designa o grupo como Taulipang.

Os Taurepang, também, se autodesignam Pemón, que na língua indígena significa "povo", "pessoa", "gente". O etnônimo Pemón é amplamente utilizado para designar o grupo cultural ao qual pertencem, embora seja muito mais utilizado pelos Taurepang que habitam o lado venezuelano.⁷ Segundo Thomas (1982: 310) o grupo Pemón divide-se em três subgrupos dialetais mutuamente inteligíveis: Taurepang, Arekuna e Kamarakoto.

⁵ A designação de subgrupo considera-se aqui, especificamente, em termos geográfico dialetais sendo que não há, nesse sentido, nenhuma conotação de caráter ideológico quanto a juízos de valor preconceituosos ao respeito.

⁶ Convém assinalar as observações de Armellada (1988: 16) quando se refere à nacionalidade dos Pemón. Assim diz: ... "los pemones nunca se autodenominaron sabaneros ni denominaron Gran Sabana la tierra en que habitan. Ellos se nombraban pemones por sus casas de bajareque, de base circular y techo cónico, rodeadas de empalizadas y a veces fosos para su protección; su tierra era wektá (lugar de cerros, y los más salientes de ellos, tapuyes). Gran Sabana (Remonotá) eran los campos brasileiros de Río Branco (ahora T. Roraima). Así mismo sus viajes a la Guayana Inglesa (ahora Guyana) se decían ordinariamente viajes a Ikén, es decir, a la confluencia del kyuní y del kamarán con el río Masanuni (Masurin), afluentes por su vez del Esequibo".

⁷ A respeito do termo Pemón, Thomas (1982) diz que o mesmo é usado para diferenciar este grupo de outros designados como regionais, negros e outros grupos indígenas vizinhos. Contudo, o mesmo autor observa que os Macuxi, grupo indígena de fala Caribe e, também, circunscrito de forma geral ao norte do Brasil, especificamente ao Estado de Roraima, se autodenominam como Pemón. Acharmos que a observação de Thomas é pertinente visto que os Macuxi é um dos grupos Caribe mais próximo, lingüística e culturalmente dos Pemón, além de compartilhar, em certas áreas, a mesma comunidade. Por outro lado, embora não sejam tão frequentes as uniões intertribais entre esses dois grupos, de fato acontecem mais do que com outros grupos indígenas, Caribes ou não. Nesse sentido, Thomas (1982: 312) classifica os Pemón como um grupo não endogâmico. Outra das observações em relação do uso do termo Pemón a encontramos em Armellada (1988:5) "Aquella tribu, hasta entonces apellidada con infinidad de topónimos (Arinagotos, Cachirigotos, Kamarakotos...) y también con otros, de origen y significación no muy claros (Taurepan,

Contudo, esse autor designa os dois primeiros subgrupos como Pemón do sul e Pemón do norte, respectivamente. Quanto ao Kamarakoto limita-se a dizer que é falado nas áreas de Kamarata e Urimán.

O padre Cesáreo de Armellada, amplo conhecedor do grupo Pemón, fala dos três grupos como sendo variantes geográfico-dialetais. Embora os Mosonyi (1999: 494) achem mais apropriado falar de duas variantes geográfico-dialetais, afirmando que o Kamarakoto contém particularidades a nível geral que o definem como um dialeto diferente. Assim, para os Mosonyi, o Kamarakoto estaria mais próximo do Cumanagoto e de outras falas extintas da costa oriental da Venezuela.⁸

As designações mencionadas são empregadas pelos próprios falantes Pemón para indicar diferenças dialetais e contrastes regionais. Parece que o critério de classificação em grupos dialetais se estabelece não só a partir da área de ocupação, mas também em função das variantes lingüísticas.⁹ Em função disso, e sob diversas perspectivas, um falante poderá se autodenominar Taurepang ou Pemón, simultaneamente, mas nunca como Taurepang e Arekuna.¹⁰

Em termos quantitativos, os Taurepang são um grupo muito reduzido. Segundo E. Migliazza (1967) a população do lado brasileiro na década de 70 era menos de 500 indivíduos. Num recenseamento realizado posteriormente por Andrello (1993: 13) nas aldeias de Boca da Mata, Sorocaima I e Bananal, acima referidas, o autor obteve a cifra de 275 indivíduos. Já Thomas (1982: 311), em 1970, estimou a população Taurepang em 1800 pessoas. Numa incipiente amostra censatária nós estimamos a população Taurepang, circunscrita nas áreas das aldeias do lado brasileiro, em menos de 300 membros, aproximadamente. Devemos salientar, no entanto, que nesse cálculo não foram considerados os Taurepang que vivem nas áreas urbanas do Estado de Roraima.¹¹

Arekuna...), resultó autodenominarse PEMON. Y de ahí que, volviendo por los derechos de los indios, este sea el nombre que puse a circular para referirme a ellos o a sus cosas”.

⁸ A respeito da pretendida unidade da língua Pemón os Mosonyi (1999: 494) observam que: “los niños y educandos kamaracotos no asimilan bien los libros hechos para arekunas y taurepanes”. É evidente que isso se torna um problema considerável na hora de avaliar estratégias de planificação lingüística. Por outro lado, o fato de que quase ninguém questione a unidade da língua se toma dado importante, não só de uma perspectiva teórica, mas, sobretudo, da perspectiva dos próprios falantes Pemón.

⁹ Para uma relação mais detalhada a respeito das diversas designações entre os Pemón e outros grupos indígenas, ver Thomas (1982: 313).

¹⁰ Existem diversas versões em relação às designações atribuídas aos subgrupos que formam o grupo Pemón. Assim num dos trabalhos mais completos e importantes sobre o grupo Pemón realizado por Koch-Grünberg (1979: 21), o autor observa que os *Taulipang*, gentílico com o qual designa o grupo Taurepang e que, segundo ele, é utilizado pelos mesmos indígenas, são designados como Arekuna, Yarecuna e Yarikuna por viajantes anteriores e até pelos brasileiros. Ao mesmo tempo, esse autor, comenta que os termos Yarikuna e Yalikuna são utilizados pelos Wapixana para fazer referência ao grupo Taurepang. Outro dos autores que motivam a discussão a respeito das designações étnicas é Simpson (cit. em Thomas 1982: 311) ao observar que o gentílico Arekuna é usado pelos Kamarakoto para designar os índios que ocupam a região da Gran Sabana, assim como a outros índios que se autodesignam, também, como Kamarakotos e que ocupam a zona do rio Caroni, ambas localizadas na Venezuela.

¹¹ Num levantamento populacional que realizamos no ano 1998 na aldeia de Boca da Mata estimamos um total de 9 famílias Taurepang e 18 famílias Macuxi ocupando a dita área. Logicamente, esses dados não são definitivos visto que o critério usado para tal fim foi a contagem das viviendas presentes para o ano de 1997 e que atualmente deve ter mudado devido à constante mobilização social presente na área. Obtivemos, além disso, uma relação dos anciãos constituída por 14 pessoas, das quais 4 eram Taurepang e 10 Macuxi. É necessário notar que nessa aldeia, embora os

Quanto ao modo de vida, os Taurepang não possuem clãs, linhagens ou metades. Numa breve classificação da organização parental podemos dizer que eles se organizam através de uma família nuclear. Alguns parentes afins também formam parte do grupo familiar. Esta última classificação, segundo Thomas (1982: 344), refere-se àquelas pessoas classificadas como parentes, mas que não têm reconhecimento genealógico por parte do grupo.

Assim, a organização social deste grupo é baseada no parentesco tendo uma estrutura familiar baseada na uxoricalidade, quer dizer, após o casamento, o homem muda-se para a casa do sogro e passa a conviver com a família da sua esposa até o nascimento dos seus primeiros filhos. Desta forma, o genro passa a prestar serviços ao sogro por causa da mulher que recebeu. A tendência deste padrão social continua, embora atualmente não se produza estritamente uma prática de prestação de serviços genro-sogro. Na sua descrição Thomas (1982: 345) observa que: “durante el período de uno o dos años de servicio postmatrimonial del novio, además de los conucos de los padres de la novia, la joven pareja con frecuencia cultiva su propia parcela, y esto constituye el primer paso hacia el establecimiento de una familia nuclear separada”.

A base da organização social é a parentela bilateral sendo que os casamentos entre primos cruzados é a união de preferência. Nesse sentido, os primos cruzados se diferenciam de acordo com o sexo, sendo que os de diferente sexo não se diferenciam dos primos paralelos e dos irmãos (Thomas 1982: 337). As uniões poligínicas, atualmente, não existem. No entanto, na descrição que Thomas (1982) fez na década de 70, observou um número reduzido, de tais uniões. Ao que parece, essas uniões vêm desaparecendo paulatinamente devido às restrições impostas pela religião adventista.

Em termos de organização política, tal como o relata Thomas (1982: 360) e também como foi constatado na nossa pesquisa de campo, o estatuto político é ocupado pela figura do capitão ou tuxaua.

O tuxaua, como preferimos chamar tal figura, representa um líder para a comunidade, ao mesmo tempo em que cumpre funções de representante regional ante outras comunidades Pemón, outros grupos indígenas ou ante a presença de forasteiros (brasileiros, venezuelanos, guianeses, missionários, pesquisadores ou outros). A eleição para o cargo de tuxaua baseia-se, de forma geral, no consenso social, quer dizer, na aceitação social da comunidade. Para tal efeito, o pretendente ao cargo pode ser sugerido pelo antecessor ou pelo voto comunitário sendo que entre as características que deve possuir, as mais relevantes são ter um alto sentido de responsabilidade, seriedade, correspondência entre o discurso e suas ações, conhecimento das necessidades e problemas comunitários,

Taurepang formem parte da população indígena, a maioria de habitantes está representada por índios Macuxi e, em menor número, por índios Wapixana da família lingüística Arawak.

capacidade de liderança, capaz de gerar confiança e, sobretudo, a compreensão do que constitui ser Pemón.¹²

Em relação à descrição das funções do tuxaua, Simpson (cit. em Thomas 1982: 360-361) diz:

“El cacique es respetado y puede tener primera opción en el reparto de beneficios... Y en la sociedad eminentemente democrática e individualista que es la tribu, se le considera meramente como una persona más, aunque destacada. Sus deberes son tan vagos como leves. Arbitra las escasas diferencias que surgen entre las familias, representa a la tribu en sus negociaciones con otras o con los venezolanos, dirige las empresas de la comunidad y generalmente actúa de padre de su pueblo”.

Segundo Thomas (1982: 361) no grupo indígena Pemón, o tuxaua não tem poder de coação assim como não pode impor pela força nenhuma das suas decisões ou ações. Ao contrário, o consenso da comunidade é fundamental na hora de tomar as decisões mais importantes, sobretudo, aquelas que possam afetar diretamente a política comunitária e organizacional do grupo. Na nossa pesquisa tivemos a oportunidade de presenciar algumas reuniões entre os Taurepang nas quais, mesmo que a voz de liderança fosse a do tuxaua da aldeia, as opiniões e juízos dos membros da comunidade eram considerados e discutidos com a mesma legitimidade que o discurso do líder.

Gostaríamos de ressaltar aqui um dos momentos por ocasião da exposição do nosso projeto de pesquisa. Em abril de 2000, por exigência do capitão da tuxaua Kumarakapai entregamos o nosso projeto por escrito, o qual foi avaliado e discutido sistematicamente, tanto pela autora quanto pelo tuxaua da aldeia. Contudo, tal exigência foi mais um pré-requisito necessário numa pesquisa de campo com qualquer comunidade, principalmente quando se trata de povos que têm sido constantemente ameaçados, marginalizados e usados para fins acadêmicos, políticos e ideológicos, entre outros, do que uma imposição.

A nossa experiência com esse tuxaua foi muito gratificante e rica, especialmente, pelas observações que tal líder fez ao referido projeto. Contudo, o que queremos destacar aqui é o momento em que o trabalho em questão foi exposto e discutido publicamente. Por necessidades de caráter comunicativo e, também, pela índole ética que deve seguir toda

¹² Não pretendemos com essas atribuições cair em posturas essencialistas ou dicotômicas do que constitui ser ou não um grupo cultural. Contudo, ao referir-nos à compreensão do que constitui ser Pemón estamos fazendo alusão aos fatores que mediam a identidade étnica do grupo, quer dizer, às estratégias de negociação, interação social e legitimação de posições sociais entre os membros do grupo indígena e em relação aos outros, não-indígenas. Em relação a isso, queremos comentar um projeto denominado *Aporte para la elaboración de la guía metodológica Pemón*, realizado por professores e o tuxaua da aldeia de Kumarakapai. Nesse Projeto, avaliam-se uma série de princípios filosóficos e estratégias metodológicas da pedagogia Pemón entre as quais se diferenciam a antiga e a nova pedagogia, seguindo a realidade educativa atual. Em tal sentido, citamos o trecho referente à nova prática pedagógica que começa com o tópico do que se considera ser indígena Pemón. Assim diz: “Respetuoso de su propia cultura, consigo mismo y con los demás, analítico, crítico, culto, reflexivo, comprometido, informado y actualizado, eficiente, libre para escoger y decidir su propio destino como individuo y como pueblo”. Veja-se que está enumerado aqui um conjunto de atributos que nos revelam a consciência política que o grupo mantém, o que é afirmado, também, em alguns pontos assinalados em outra parte do projeto referido, concretamente no fragmento intitulado como Fazer, onde se enumeram as seguintes ações: “Desarrollar la personalidad arraigada en su tradición y en interacción con el mundo moderno. Decidir su propio destino en armonía con el país y dentro del pluralismo cultural”, entre outras.

pesquisa de campo com populações humanas, principalmente quando estas possuem um sistema lingüístico diferente do pesquisador, decidimos expor o projeto nas duas línguas presentes na área: taurepang e espanhol da Venezuela. Para isso, contamos com a ajuda e apoio do tuxaua da aldeia.

No primeiro momento da reunião, o tuxaua expôs na língua indígena a finalidade da reunião, assim como as características da mesma. Logo, a autora do trabalho fez uma exposição detalhada centrando a atenção no tema, nos objetivos e na justificativa do trabalho. A fala desta vez foi em espanhol, sendo que alternativamente o tuxaua fazia a tradução para a língua indígena. Os Taurepang que assistiram à exposição escutaram atenciosamente o discurso bilíngüe interrompendo, eventualmente, quando não entendiam um termo técnico ou uma expressão idiomática. No final, a população presente fez perguntas indagando, especialmente, a respeito do uso da alternância lingüística e de aspectos em torno da relação entre língua e identidade étnica. Além das perguntas, alguns Taurepang emitiram opiniões a respeito do projeto sendo que a aceitação do tema e a justificativa do empreendimento da pesquisa foram avaliados positivamente. Entretanto, o interesse maior dos participantes era saber qual ia ser o retorno que um trabalho dessa índole traria para a comunidade.

Esse relato tem duas finalidades: a primeira é mostrar que, ao contrário do que Simpson (cit. em Thomas 1982) descreveu em relação às funções da figura política do tuxaua, seus deveres não são, em absoluto, *vagos* e *leves* como supõe o autor. O fato do tuxaua e outros membros da aldeia de Kumarakapai indagar sobre as propostas e ações de um agente externo ao grupo indígena atende a uma necessidade de caráter sócio-político concreta e real. A segunda é mostrar que se um projeto acadêmico pode gerar uma série de discussões e avaliações por parte do grupo indígena, principalmente, quando estão em questionamento categorias como etnicidade, língua e o juízo de relação entre ambas, estes indígenas estão profundamente comprometidos social, cultural e politicamente como ‘agentes’ conscientes dos seus direitos como povo e das reivindicações que podem fazer por meio das suas posições identitárias.

Passando agora ao aspecto das crenças religiosas, os Taurepang, do lado brasileiro, são praticantes da religião Adventista do Sétimo Dia. Os dias de sábado são guardados zelosamente para a prática do culto. A vida ritual deste grupo está marcada pela doutrina e atividades da igreja. Da mesma forma, os hábitos alimentícios são orientados por meio da religião. A prática adventista proíbe-lhes a pajelança, antiga prática xamanística anterior ao contato com os missionários, que consiste na invocação dos espíritos para promover um ato de cura. Segundo Thomas (1982: 364) “los poderes curativos del shamán dependían del poder de su alma, asistida por los espíritus auxiliares en sus vuelos fuera del cuerpo (sueños)”. Contudo, apesar da doutrina religiosa, os Taurepang mantêm certas práticas

tradicionalis tais como: o uso do *maruai* (resina) para defumar as crianças e/ou outros membros vítimas de espanto, a crença em *Amayikok* (ser da mata) que pega a alma das pessoas, a relação do luto com certos comportamentos sociais e o medo cultural de *Kanaimé* (bandido que mata, rouba animais e espanta as pessoas).¹³

A figura mítica de Kanaimé ou Kanaima, como é designada pelos Taurepang que moram na Venezuela, tem, ainda, muita força apesar do doutrinamento religioso. A respeito desta crença, Thomas (1982: 366-67) enumera vários aspectos importantes que caracterizam Kanaimé como um ente espiritual que pode encarnar-se numa matéria humana ou animal.

Essa entidade espiritual é descrita pelos Taurepang como uma espécie de incorporamento, que é atribuído a indivíduos não Pemón, de outros grupos indígenas ou da população regional. Por outro lado, os aspectos relacionados a doenças, infortúnios ou algum outro caso espiritual e/ou físico dificilmente reconhecível ou diagnosticado são atribuídos a Kanaimé.

A crença no mau-olhado, um transtorno sofrido, especialmente pelas crianças por causa de uma olhar forte e que é sintomatizado por febre, dor de cabeça e choro sem causa aparente, é também imputado a essa entidade. O espanto é outra das afeições que está relacionado mais a um componente de caráter emotivo do que físico. Nesse sentido, alguns Taurepang acreditam que quando uma pessoa está espantada ou com medo é porque um *bicho* ou *ser* da mata ou da água pegou a alma (ou sombra) da pessoa. Finalmente, alguns Taurepang relatam que Kanaimé aparece de noite e pode ser identificado por um assobio muito característico.

A ação missionária entre os Taurepang tem sido realizada por meio de duas doutrinas religiosas: a católica, com a influência dos missionários capuchinos; e a adventista, de tendência protestante. Ambas doutrinas têm exercido uma marcada influência externa entre os Taurepang e, em geral, no grupo cultural Pemón. Os capuchinos têm atuado diretamente nas regiões da Venezuela, especificamente, no lado sudeste do estado de Bolívar onde existem assentamentos Pemón. Nesta região, concretamente, no município da Gran Sabana, foram fundadas missões em Santa Elena de Uairén (1913), Luepa (1933), esta última abandonada em 1942, e posteriormente, Kavanayen, Kamarata (1954) e Uonkén (1959), Thomas (1982: 372).

A ação dos adventistas, no entanto, é a que mais conhecemos pela convivência que mantivemos, em diversos momentos, com os Taurepang do norte do estado de Roraima. Com efeito, o culto adventista rege de forma considerável quase toda a organização social desse grupo. As variadas proibições em relação ao consumo de certos alimentos e bebidas (como caxiri fermentado ou qualquer outra com teor alcoólico), assim como o

¹³ Para uma informação mais detalhada a respeito da vida nas aldeias e da prática adventista pelos Taurepang, ver Andreello (1993).

estabelecimento de um definido padrão de comportamento social, são fortes indicativos de como a prática adventista é influente.

A respeito do padrão de comportamento, os Taurepang adeptos da doutrina, cumprem todo um ritual, especialmente no sábado, dia considerado 'sagrado' em que não se pode fazer nenhum tipo de atividade de trabalho braçal ou acadêmico que esteja fora dos princípios de tal religião. Por outro lado, a precisão com que o culto se cumpre, em termos de tempo, é relevante. O começo do culto é feito solene e rigorosamente. O evento é realizado com muita convicção e veemência. Nesse evento, utilizam-se, geralmente, duas línguas: a indígena e outra que pode ser o espanhol ou o português, dependendo da competência comunicativa dos falantes. Assistem ao culto, mulheres, homens, velhos, jovens e crianças. Em quase todos os cultos que presenciamos os cânticos, entoados na língua Taurepang, são feitos por um coral composto por jovens (mulheres e homens) e adultos.

Na assistência aos cultos adventistas pudemos evidenciar, além do perfil esperado no padrão de comportamento, advertências feitas aos jovens ou àquelas pessoas que se encontram 'desviadas' da doutrina para que revissem suas ações e atitudes. Assim, exorta-se a população crente a não transgredir os preceitos religiosos do adventismo vigiando zelosamente o cumprimento dos mesmos. Por outro lado, as atividades relacionadas com os dias festivos tais como o dia dos pais e mães, um ato de formatura, ou uma visita a alguma outra aldeia Taurepang, discutem-se na igreja. Geralmente as avaliações a respeito dessas atividades se efetuam na etapa final do culto.

Quanto à produção, a atividade de subsistência dos Taurepang é, fundamentalmente, a agricultura. Os produtos mais cultivados são a mandioca, a batata, a pimenta, o abacaxi e a banana. O cultivo da mandioca é o mais importante e dele se derivam alimentos com a farinha, o beiju e a goma utilizados na dieta básica.

Os produtos derivados da mandioca, além de produzir uma economia de subsistência geram uma incipiente economia de mercado. Os excedentes são comercializados em BV/8, Santa Elena de Uairén (pequeno povoado localizado na Venezuela) e em Boa Vista (capital do estado de Roraima) todas as sextas-feiras. Os outros dias da semana são dedicados ao trabalho na roça.

Outras atividades realizadas pelos Taurepang são a pesca, a caça e a cria de animais domésticos.



Mulher trabalhando no braccacão na aldeia de Bananal

Em relação à caça e às proibições alimentícias observamos que os Taurepang e, de forma geral os Pemón, têm preferência pelas carnes de veado, boi, lapa, entre outras, mas evitam consumir animais como o *cachicamo* e o porco. Igualmente, no consumo de peixes, preferem os que têm escamas sendo que os peixes de pele são considerados nauseabundos para o consumo. As observações no trabalho de campo com os Taurepang, especificamente das aldeias de Boca da Mata e Bananal, nos revelam uma severa diminuição do cultivo de alguns alimentos como, por exemplo: milho, algodão, laranja, inhame, entre outros, que outrora eram produzidos em abundância.¹⁴ Parece que entre os fatores desfavoráveis encontram-se as diversas pragas que destroem as plantações, assim como as contínuas e extensas queimadas que têm devastado as roças.

A base da dieta entre estes índios é a mandioca, a pimenta e um caldo apimentado feito, preferencialmente, com peixes pequenos e uma planta verde de nome *aurosa*. No nosso trabalho de campo registramos o referido caldo com o nome de *damorida*, termo muito popular e utilizado por outros grupos indígenas tais como os Macuxi e os Yekuana. A *damorida*, além de ser um importante alimento da dieta básica representa um elemento indicador de identidade étnica. Fazemos essa observação em função de alguns dados registrados com os Taurepang e porque ao almoçar observamos um sentido de comunhão e solidariedade na hora de compartilhar o alimento.¹⁵

¹⁴ Thomas (1982: 319) comenta sobre o cultivo do tabaco observando que vem diminuindo porque os Pemón podem adquirir cigarros tanto nas missões como nos centros urbanos. Nós, entretanto, consideramos que o não cultivo desse produto deve-se mais a restrições de caráter religioso do que a qualquer outra causa. Pudemos observar que a incidência de fumantes é muito pequena e aqueles que fumam se autoneameiam como desviados, isto é, fora das doutrinas da religião Adventista do Sétimo Dia.

¹⁵ Relato feito no dia 08 de Janeiro de 1998 na aldeia Bananal por ocasião do trabalho de campo realizado pela autora deste trabalho: *Uma vez almocei na casa duma anciã indígena junto a um grupo de mulheres. Comemos um alimento chamado damorida que consiste num caldo picante composto de peixe, pimenta e umas folhas de uma planta chamada karinu, nome dado em português e aurosa em taurepang. Almoçamos em pé, ao redor duma panela de barro que continha esse caldo e, sem nenhum tipo de protocolo, tomávamos um pedaço de beiju e o molhávamos no caldo. Havia sempre mais de uma mão na panela de barro. A nossa bebida foi caxiri não fermentado que tomávamos diretamente da jarra. Durante o almoço todas as mulheres falavam em taurepang e pude notar que a anciã, embora nunca conversasse em outra língua, estava atenta ante minhas necessidades comunicativas, entendendo-me perfeitamente quando lhe falava em português e respondendo-me, oportunamente, sempre na língua indígena.*

Quanto à divisão das tarefas notamos que o cuidado das roças, assim como a plantação da mandioca é feita tanto por homens quanto por mulheres. Contudo, a atividade de processamento da mandioca é realizada por mulheres. Esta consiste em descascar e ralar esse tubérculo¹⁶. Posteriormente, espreme-se a mandioca num tipiti dependurado a um horcão para extrair o ácido prússico venenoso. A massa resultante desse processo se peneira para depois preparar alimentos tais como farinha, beiju ou goma.¹⁷

2.2. Perfil lingüístico da comunidade de prática.

Quanto ao perfil lingüístico, podemos dizer que a comunidade é basicamente bilíngüe: taurepang/espanhol no caso da aldeia Kumarakapai e taurepang/português no caso das aldeias de Boca da Mata, Sorocaima I e Bananal. No entanto, apesar dessa característica, há algumas diferenças que devemos ressaltar entre as localidades estudadas. Os Taurepang que se concentram na aldeia de Boca da Mata têm uma tendência muito maior ao monolingüismo (uso do taurepang) do que ao bilingüismo tal como ocorre nas outras aldeias deste estudo, em que o uso alternativo das línguas em contato taurepang/português ou taurepang/espanhol é quase uma constante. Entre os fatores que motivam a inclinação ao monolingüismo em Boca da Mata podemos ressaltar os seguintes.

- a) Forte influência quantitativa de indígenas Macuxi falantes de português.
- b) A divisão da aldeia em dois grupos constituídos por três grupos étnicos, quer dizer, Taurepang de um lado e Macuxi e Wapixana de outro lado, embora, a presença de Wapixana seja em menor quantia. Parece que as diferenças entre estes grupos se devem mais ao aspecto religioso do que ao uso de línguas distintas. Enquanto que os Taurepang são adventistas, os Macuxi e Wapixana são católicos.
- c) A falta de liderança política que promova o uso e a transmissão oral da língua Taurepang. Nesta aldeia a liderança está em mãos de um Macuxi, enquanto que nas outras aldeias descritas os líderes são Taurepang¹⁸.

¹⁶ Atualmente o uso de um motor de moer é freqüente entre os Taurepang. Não obstante, algumas famílias continuam usando o antigo ralo que consiste numa tábua com dentes de ferro e que os Taurepang compram dos Yekuana.

¹⁷ A seguir um relato da divisão de tarefas observado pela autora deste trabalho na aldeia Boca da Mata no dia 05/01/98: *Este foi um dia de trabalho na roça com uma família Taurepang. Distribuem as tarefas agrícolas da seguinte maneira: os homens encarregam-se de trabalhar na roça, enquanto que as mulheres encarregam-se de descascar e ralar a mandioca para fazer o beiju, a farinha e a goma. Enquanto trabalham conversam na sua língua, o Taurepang, e eu como observadora não tinha necessidade de perguntar sobre o que falavam já que de forma amigável incluíam-me no grupo falando-me na língua indígena e rindo quando eu não lograva compreender algumas palavras. Foi interessante a acolhida do grupo Pemón visto que em nenhum momento me fizeram sentir intrusa, muito pelo contrário, esforçavam-se para que eu aprendesse a sua língua, explicando-me o significado de algumas palavras e pronunciando-as repetida e pacientemente. Aprendi, por exemplo, palavras como kесе (mandioca), kaiwarak (abacaxi), kaiwaran (cana de açúcar), tawara (faca), uwi (farinha), sumari (ralo) e algumas expressões como: pa'ko (pendelho), pa'ko pe pra ekö (não sejas pendelho), entre outras.*

A respeito de como esses índios avaliam a divisão de tarefas relatamos um acontecimento observado na mesma aldeia: *Na roça enquanto as mulheres estavam ralando a mandioca uma delas feriu acidentalmente um dedo, nesse momento perguntei ao marido por que não a ajudava, mas ele respondeu em espanhol "no, ese no es mi trabajo. Ese es trabajo de la mujer, rayar y pelar yuca. Nosotros, los hombres, nos ocupamos del conuco, de la roza".*

¹⁸ No entanto, em Bananal a liderança na época da nossa pesquisa de campo estava em mãos de um índio Wapixana casado com uma índia Taurepang. Vale ressaltar que neste caso, a valonização da língua taurepang por parte do tuxaua da referida aldeia era reconhecida por todos os membros do grupo. Além disso, nessa aldeia existe, também,

d) Influência dos meios de comunicação, principalmente a televisão. Embora, nenhuma das aldeias mencionadas, no lado brasileiro, tenha instalação elétrica, em Boca da Mata funciona um gerador de energia.

e) A localização geográfica da aldeia nas margens da estrada BR-174 que promove uma constante mobilização de pessoas de outros grupos regionais, principalmente, falantes de português e espanhol¹⁹.

Em geral, os Taurepang possuem uma grande competência bilíngüe em quase todas as situações comunicativas. O culto religioso é feito na língua indígena. Em certos eventos, como a leitura da Bíblia, certos parágrafos são traduzidos ao português ou ao espanhol dependendo da habilidade dos falantes nas línguas envolvidas. Enquanto o sermão é, quase sempre, realizado em taurepang, os anúncios são feitos, geralmente, em português e/ou espanhol.

Nas atividades cotidianas no trabalho de roça ou no "barracão" (lugar onde preparam a farinha, o beiju e a goma, entre outros), o grupo se comunica, principalmente, em taurepang. O uso desta língua também acontece quando se reúnem em torno da *damorida*. No lado brasileiro, a população mais jovem (12-18 anos) comunica-se na língua indígena, sobretudo, com os avós, primos e parentes de Maurak (aldeia Pemón que fica no lado venezuelano). Enquanto que com os pais e alguns tios, utilizam o português. As pessoas mais idosas usam o taurepang em todas as situações. Deve-se ressaltar que o critério descrito não é totalmente estável. O uso das várias línguas vai depender mais das funções e das representações sociais que estas desempenham do que da simples preferência.

Em Kumarakapai, no entanto, a realidade lingüística é muito mais estável, talvez devido ao programa de educação intercultural bilíngüe que promove uma importante população de crianças e jovens com idades que oscilam entre 12 e 20 anos a conhecerem e utilizarem a língua indígena, tanto na vida cotidiana quanto nas atividades escolares. Em geral, o grosso da população nessa aldeia tem uma competência bilíngüe taurepang/espanhol considerável. Além disso, há casos de falantes que sabem outras línguas estrangeiras, tais como o inglês e, em menor escala, o alemão. O motivo de tal conhecimento é o contato que alguns Taurepang têm com falantes de inglês e alemão quando atuam como guias turísticos, deslocando os turistas até áreas como o Monte Roraima, onde passam em média de 7 a 10 dias. Devemos observar que a atividade do turismo representa uma fonte alternativa de gerar recursos econômicos assim como permite,

uma outra liderança chamada de segundo tuxaua. Esse líder além de ser um índio Taurepang é, como o primeiro tuxaua, um importante seguidor da religião adventista.

¹⁹ Contudo, este elemento pode ser facilmente contestado visto que na comunidade Kumarakapai, em épocas festivas, embora haja uma importante presença de turistas nacionais e estrangeiros convivendo com os índios que ocupam a região, a valorização positiva da língua indígena é uma constante entre os membros do grupo. Por outro lado, observamos que os Taurepang da área promovem o conhecimento da sua língua indígena designando os artesanatos que expõem para a venda tanto na língua materna quanto em espanhol.

em alguns casos, o conhecimento de mais de duas línguas por parte dos indígenas dessa área.

Podemos concluir que os Taurepang mostram abertamente seu apego para com a sua língua indígena, manifestando orgulho em usá-la. Ressaltamos, ainda, que as línguas majoritárias, português e espanhol, não substituem o uso da língua taurepang, ao contrário, a dinâmica das línguas em contato se estabelece em função de um padrão comunicativo criado pelas necessidades comunicativas dos Taurepang, assim como das demandas estabelecidas na interação intra e intergrupala.

O orgulho de usar a língua materna neste grupo indígena é decorrente do valor positivo que tem a língua taurepang para os seus usuários. A língua materna para os Taurepang é parte de um sistema de valores e representações culturais que os liga com a sua memória cultural, com o seu passado e com as lutas que estabeleceram para manter a sobrevivência física e cultural do seu povo. Mas, ao mesmo tempo em que a língua taurepang reivindica um passado de lutas e conflitos, também é um dos principais meios que os Taurepang usam para construir e negociar as suas identidades culturais.

O uso da língua materna, neste grupo, está relacionado com a representação de uma determinada identidade. No uso de uma segunda língua considerada majoritária e oficial, os Taurepang recorrem a estratégias de acomodação lingüística, decidindo pelo uso conforme os critérios em que se estabelece uma dada situação comunicativa e de acordo com os seus interlocutores.

2.3. Estratégia Metodológica

O método utilizado neste trabalho foi a observação participante por considerarmos ser este um procedimento idôneo para o estudo dos padrões de comportamento comunicativo na comunidade de estudo.

O corpus usado nesta investigação foi recopilado em três períodos: janeiro de 1999, março de 2000 e abril de 2001. O mesmo está constituído por entrevistas, registro de conversações espontâneas e um conjunto de narrativas sobre contos e histórias de vida. Tentando sistematizar o material recolhido, organizamos o corpus de dados em três blocos intitulados: atitudes lingüísticas, mundo simbólico dos Taurepang e alternância lingüística.

As entrevistas tiveram como perfil orientar o diálogo em torno das atitudes lingüísticas, os valores para com as línguas implicadas e a relação que estabelecem os Taurepang em torno do binômio língua/identidade étnica. Apesar dessa orientação, não usamos nenhuma pauta previa de perguntas. Ao contrário, os aspectos relacionados à dinâmica da identidade e língua surgiram fluidamente atendendo às próprias necessidades comunicativas dos informantes.

Questões como alternância lingüística e a problemática da fronteira, assim como as relações de atribuição identitária com outros grupos culturais também foram abordadas.

As entrevistas foram realizadas em espanhol, português e taurepang. A escolha do código dependia da vontade do informante em optar por uma das línguas envolvidas. Nos casos em que o informante decidia falar na sua língua materna, ou por ser um falante monolíngüe ou porque se sentia mais cômodo, contamos com o auxílio de um intérprete taurepang/português ou taurepang/espanhol dependendo da situação de fala. Contudo, em algumas situações o diálogo era realizado em algumas das línguas envolventes devido às limitações do pesquisador no domínio da língua taurepang. O conjunto de narrativas se registrou basicamente na língua taurepang. Os informantes que proporcionaram tal corpus tinham pouco domínio nas línguas envolventes, por tal motivo tivemos a ajuda de um intérprete na condução das histórias.

Na transcrição do material contamos com o auxílio de dois intérpretes Taurepang. O critério usado na transcrição foi registrar os dados conforme o critério dos intérpretes. Isso porque, em se tratando de falas gravadas, eventualmente, evidenciamos algumas interferências de ruídos que não permitiam a compreensão dos discursos. Assim, parte do material foi transcrita tanto em taurepang quanto em português. As entrevistas que foram gravadas em espanhol permaneceram sem alterações e não foram transcritas em taurepang por não acharmos necessário. Na transcrição em taurepang usamos a descrição ortográfica Pemón elaborada pelos Mosonyi (1999).

Quanto à escolha dos informantes não usamos nenhum critério a priori. Registramos as falas de indivíduos crianças, jovens e velhos independentemente de variáveis como sexo ou grau de competência comunicativa nas línguas usadas.

2.4. Relação do pesquisador e a comunidade de prática.

“Quando os antropólogos (...) passam a descrever os “selvagens” de modo a revelar que são diferentes e não atrasados, ainda assim permanecem sob a hegemonia da ideologia burguesa. Por que? Porque agora mostram que as sociedades primitivas são diferentes da nossa por serem sociedades *sem* escrita, *sem* mercado, *sem* estado e *sem* história”. Chauí (1980: 122)

As implicações que podem ter a visão do ‘eu’ ante o ‘outro’ permeiam todas as estratégias utilizadas no trabalho etnográfico e, conseqüentemente, na pesquisa de campo. A respeito, se tem utilizado uma noção que traduz de que forma um dado pesquisador deve inserir-se no *mundo* do ‘outro’ para ter uma verdadeira compreensão dos fenômenos sócio-culturais presentes numa determinada sociedade. Tal noção é a de ‘engajamento’, isto é, o *necessário* envolvimento do pesquisador na sociedade que pretende estudar. Tal envolvimento não pode interpretar-se só em termos de uma discreta e passiva observação participante, mas, sobretudo, na capacidade que deve ter o cientista de ser sensível ante os fenômenos que observa, interpretando e traduzindo tais fenômenos desde uma perspectiva crítica e consoante com os próprios padrões culturais que tenta desvendar.

Assim, a pretendida objetividade que se tenta defender e cultivar não pode estar desvinculada da, não menos importante, subjetividade que cerca as suas interpretações. Com isto queremos dizer que na pesquisa etnográfica está diluída uma determinada 'visão de mundo' que acompanha o pesquisador na hora de estabelecer relações com o 'outro' que vai influenciar decisivamente a compreensão dos fatos.

Outra das questões que propiciam uma reflexão, tem a ver com a avaliação da comunidade de estudo. Conforme Saville-Troike (1982: 8) "se a chave para uma observação participante bem sucedida é a capacidade de se livrar na medida em que é humanamente possível do filtro de sua própria experiência", a ilusão de um desprendimento total e objetivo, por parte do pesquisador, dos seus valores e representações sociais é também questionável. Por tal motivo, o observador participante deve construir a sua análise na base da intersubjetividade, quer dizer, na relação com o "outro", levando em consideração o seu papel nessa interação e as circunstâncias históricas específicas.

A pesquisa etnográfica na nossa comunidade de prática propiciou inúmeras observações a respeito da interação pesquisadora/grupo de estudo. Se, por um lado, a neutralidade do observador-participante é, efetivamente, um mito; por outro lado, a ilusão da interação dialógica "ideal" e "sem problemas" é uma realidade.

Nas interações com os Taurepang nos diversos momentos do trabalho de campo, especificamente, na situação comunicativa das entrevistas, os informantes mostraram diversas atitudes (nervosismo, apreensão, timidez, confiança) quando tentávamos estabelecer o diálogo. O problema fundamental se apresentava na hora de definir a língua na qual ia realizar-se a entrevista. Uma das primeiras perguntas que formulávamos era: "em que língua você prefere falar?". Através das respostas podemos evidenciar a preferência pelas línguas em contato (taurepang, português e espanhol), assim como as atitudes lingüísticas expressas nos comportamentos verbais.

É necessário lembrar que as entrevistas em Taurepang se realizaram com a ajuda de um intérprete. Este dado é profundamente importante na hora de analisar o material recolhido e de revisar as interpretações do mesmo. As relações entre intérprete/Taurepang e informante/Taurepang estabeleceram-se em condições de camaradagem, confiança e num certo diálogo intersubjetivo que constantemente tentávamos obter na qualidade de pesquisadora.

Numa ocasião, na maloca de Sorocaima I, aconteceu um fato curioso. Um homem Taurepang depois de ter conversado longamente com o intérprete, dirigiu-se repentinamente à pesquisadora como se estivesse retomando um diálogo que em algum momento tinha sido cortado. Com efeito, este informante, logo ao saber tudo a respeito da entrevista, sentiu-se seguro e em condições de estabelecer uma conversa com ela nos seus próprios termos. De fato, o que aconteceu não foi um diálogo e sim um monólogo por parte dele.

Em outra oportunidade, a pesquisadora perguntou a um informante que usava o taurepang, mas tinha preferido dar a entrevista em português, se podia fazer-lhe algumas perguntas na sua língua materna. Este concordou sem problemas, mas continuou respondendo em português. No meio da entrevista, porém, de forma repentina e rápida, ele fez uma pergunta em taurepang, deixando a pesquisadora completamente desarmada, confusa e sem resposta.

Estas situações mostram a natureza do jogo interativo entre pesquisador e comunidade de fala o que permite uma reavaliação das regras do intercâmbio dialógico.

PARTE II

CAPÍTULO 3. LÍNGUA E IDENTIDADE.

A negociação das identidades é uma questão complexa e cheia de paradoxos. Em relações intertribais os grupos primam em estabelecer categorias identitárias por meio de fronteiras simbólicas. Mas, também no seio de um mesmo grupo, existem confrontos e negociações que podem desestabilizar uma noção de identidade comum e estável, principalmente quando a representação da identidade se estabelece por meio da eleição de determinados elementos simbólicos.

O grupo Taurepang embora tenha uma forte consciência da dinâmica da identidade e diferença como um processo que se constrói política e culturalmente, não está isento dos conflitos que representa delimitar suas identidades culturais a partir da escolha de língua. Por exemplo, em uma interação intragrupal, alguns Taurepang experimentam um sentimento de rejeição étnica quando membros do seu próprio grupo optam em favor do uso de uma outra língua que não é a língua materna.

Na nossa pesquisa de campo nas aldeias Taurepang era comum escutar comentários negativos a respeito daqueles índios que por pressões externas se viram na necessidade de morar em centros urbanos e que depois de um certo período decidiram voltar à aldeia com um comportamento de indiferença com relação ao uso da sua língua materna. Um informante de nome Isaias da aldeia de Bananal chegou a comentar conosco a respeito do comportamento social de uma das suas primas que, pelo fato de trabalhar na cidade, não queria relacionar-se com homens índios e sim com os brancos falando como eles e na língua deles quando vinha de visita à aldeia. Isaias terminou dizendo: *ela não quer ser índia não*. Comentou também que um parente seu usava quase sempre o português para diferenciar-se e sobressair-se do seu grupo.

As apreciações que os Taurepang fazem de si mesmos estão relacionadas também com uma ordem social mais ampla que engloba questões de identificação e representação coletiva. Assim, os Taurepang se assumem tanto como Taurepang quanto como Pemón, mas nunca como Arekuna ou Kamarakoto, designações estas que são empregadas para as outras duas variantes geográfico-dialetais que formam o grupo cultural Pemón. Parece haver entres estes índios uma clara diferença entre eles e os outros subgrupos, mas esta diferença não é muito nítida para os não índios.



Aldeia de Bananal

Podemos relatar um caso que aconteceu na aldeia de Bananal quando decidimos entrevistar um índio que suponhamos ser Taurepang já que durante toda a nossa convivência nesta aldeia não presenciamos nele nenhum sinal de diferença étnica, ao contrário, este índio usava os mesmos padrões lingüísticos e culturais do grupo, quer dizer, conversava com os demais membros na língua materna e participava das atividades de trabalho na roça, assistia ao culto religioso adventista e outras reuniões comunitárias.

A situação comunicativa com este informante de nome Eder se deu quando estávamos fazendo nossas anotações de campo em um local anexo da casa onde nos hospedávamos. Ele se aproximou para conversar e pudemos notar em sua fala uma forte interferência do inglês guianês consequência da sua vivência na República Cooperativista da Guiana. No início este informante nos deu o nome de algumas frutas em inglês dizendo-nos, ao mesmo tempo, que sabia falar essa língua e não o castelhano apesar de ter vivido na Venezuela. Depois de perguntar-lhe se podíamos gravar a entrevista, decidimos pedir-lhe que nos desse o nome das frutas em taurepang, ao que ele respondeu:

Yo no, yo no sé taurepang, porque esta zona puro Taurepang pero yo Arekuna.

Partindo dessa resposta nos perguntamos como poderíamos interpretar a fala deste informante que tínhamos suposto ser Taurepang, mas se auto-identificou em outra categoria. Evidentemente, as apreciações preliminares que fizemos deste informante em relação à adoção dos mesmos padrões comunicativos e culturais da comunidade na qual vivia foram muito superficiais. Na entrevista constatamos que Eder não gostava do trabalho na roça o qual fazia só para ajudar a família na subsistência. Na verdade este informante se definia como mineiro, diz:

Yo soy minero. Yo no trabajo roza... Nosotros aqui pura fariña... pura fariña comunidad aqui. Yo minas.

Também em relação à assistência de Eder ao culto adventista, tínhamos observado que participava do mesmo como os outros membros da comunidade Taurepang. Mas Eder relatou que ia à igreja só como espectador porque ele não compreendia a fala:

Vamos iglesia nos sentar porque yo no entiendo nada... familia habla portugués.

Na comunidade de prática Taurepang, o culto religioso se efetua na língua indígena havendo, quando se faz necessário, algumas participações em espanhol ou em português dependendo do orador ou da pessoa que dirige o evento religioso. O uso de outra língua neste tipo de situação se dá especialmente no evento de fala de leitura da bíblia, isto porque os Taurepang não dispõem de uma tradução na sua língua do livro sagrado. Neste tipo de situação comunicativa, o nosso informante evidentemente participava do culto com sua presença, mas sua participação não era 'real' já que em nenhum momento ele se identificava como Taurepang, nem como falante da língua taurepang, expressando que não compreendia tal língua. A relação da língua com uma determinada categoria identitária é expressa nos termos de Eder da seguinte forma:

Pero yo palabra propia de Arekuna, porque todo, todo mi amigo en Venezuela habla mi palabra. No taurepan.

O discurso deste indígena compromete de certa forma algumas das observações feitas na descrição etnográfica do grupo Pemón. A pretendida homogeneidade social e lingüística deste grupo é, na verdade, muito relativa. Apesar de não possuímos suficientes evidências dos conflitos vividos pelos subgrupos que constituem o povo Pemón podemos arriscar-nos a dizer que existe uma certa rivalidade sócio-cultural entre os mesmos. O nosso informante expressa uma atitude social pouco favorável com relação aos Taurepang quando diz:

Pura palabra mia, Arekuna palabra, no hay Taurepan. Taurepang no es nada para mí. Macuxi nada, Arekuna sí, Arekuna.

A questão das rivalidades, contudo, não deve alarmar-nos já que, até no seio de um mesmo grupo, podemos encontrar conflitos e desigualdades. Além disso, um mesmo indivíduo pode estar sujeito a conflitos e contradições provocados pelo complexo ato de se autodefinir. Assim, numa circunstância vivida em território venezuelano, este mesmo informante que se nomeou como Arekuna negou a sua própria designação. O relato a seguir constata o fato:

Yo soy Arekuna, yo escribo arekunaima pizarrón, en la calle...

Callejero! Y dicen: 'abuelo mira, lava ese nombre Arekuna'

Y digo: No, yo soy Pemón.

Na situação em que se realizaram essas interações este informante estava sendo discriminado na sua condição de Arekuna (não temos informações dos possíveis agressores, mas imaginamos que sejam também indígenas Pemón). A atitude de defesa que o nosso informante teve ante a agressão foi assumir a identificação de Pemón, identidade que usou para salvaguardar-se de possíveis ataques verbais e físicos o que, de certa forma, nos faz

supor que o nosso informante podia inferir que a posição identitária Pemón era plenamente aceita por parte dos seus agressores.

Autodefinir-se como Pemón foi, neste caso, uma estratégia de negociação que constata o caráter processual e conjuntural das identidades sociais. Em um sentido amplo, podemos concluir que tais identidades se constroem não só pela capacidade que temos de escolher ou não uma identificação determinada, nem só pela seleção de signos identitários com o intuito de legitimar culturalmente o mapa cognitivo da memória coletiva, mas, sobretudo, pelas estratégias de negociação usadas pelos indivíduos em condições histórica e socialmente determinadas.

Eder nos leva a crer que discutir o problema da identidade étnica é uma questão muito complexa, mas discuti-la em relação à língua é, ainda, mais difícil, sobretudo quando as relações entre língua e identidade em um grupo como o Taurepang está intimamente orientado às escolhas de línguas e às significações sociais que têm as línguas usadas. As atitudes lingüísticas que esses índios têm para com as línguas usadas são também atitudes sociais já que as mesmas são orientadas tanto para as línguas quanto para os seus usuários.

Em uma conversação que tivemos com a informante Ruth da aldeia de Boca da Mata pudemos comprovar o valor positivo que tem a língua taurepang para os seus usuários. Ruth é uma indígena Taurepang que fala a língua materna e, muito pouco, o português, embora a sua segunda língua deveria ser o espanhol da Venezuela já que ela nasceu e viveu durante muito tempo na aldeia de Maurak. Apesar de falar o taurepang, Ruth comenta que não sabe falar essa língua corretamente já que ela não sabe escrever na língua indígena. As observações de Ruth foram produto da nossa pergunta sobre se ela tinha vontade de estudar na língua taurepang. A consideração de falar melhor na sua língua materna parece estar relacionada com o ensino sistemático da língua indígena e, principalmente, com a escrita. A Ruth supõe que o fato de escrever numa língua vai produzir o efeito de falar ‘melhor’. Pensamos que a apreciação da nossa informante está muito influenciada pela cultura majoritária e as valorizações negativas que tanto a cultura quanto a sua língua indígena têm sofrido. Contudo, há um aspecto que também nos leva a acreditar que para Ruth o uso da sua língua materna é um importante meio de manifestar a sua identidade étnica.

No evento de fala do agradecimento e despedida da entrevista, a nossa informante coloca um aspecto interessante que tem a ver com a significação cultural da sua língua materna e com a apreciação que ela tem de nós como entrevistador:

Eu lhe ensinei na minha língua o que meu pai me ensinou.

Você falou muito bem, você é estudada e por isso está tudo bem.

É evidente que a cultura e a posição identitária do entrevistador influenciou, em muitos sentidos, na situação comunicativa da entrevista com Ruth. O entrevistador como

possível detentor de certo saber acadêmico causa um determinado efeito no entrevistado, efeito que se expressa na interação social em que se dá o diálogo. Talvez por isso, a Ruth comenta o seguinte:

Eu não sei muito bem, mas o que eu sabia lhe falhei... eu lhe ensinei na minha língua o que meu pai me ensinou.

Devemos esclarecer aqui que a nossa informante aprendeu o taurepang com o seu pai o que nos faz pensar que isso tem uma grande significação para ela. Essa última frase com que Ruth fecha o nosso diálogo é muito similar ao relato de outra informante de nome Marta da aldeia Boca da Mata, de 54 anos nascida em Maurak e que também aprendeu a falar a sua língua materna com o pai. No evento de fala que marca a despedida da entrevista, esta informante nos expressa uma atitude muito positiva pelo fato de nós termos mostrado interesse pelo conhecimento da sua língua materna. Ela nos diz:

Você também veio saber sobre a minha língua por isso eu agradeço você também em nome de Deus.

A percepção que temos dos dois últimos exemplos apresentados é que as duas informantes apresentam os mesmos sentimentos de solidariedade e apego pelo uso da sua língua materna. Contudo, há outros exemplos que também nos indicam que as manifestações positivas pelo uso da língua taurepang não são homogêneas. As falas de Luís e Carlos da aldeia de Boca da Mata são dois exemplos de indígenas Taurepang que preferem estabelecer a comunicação em português que é a segunda língua usada na comunidade da qual fazem parte. Nas entrevistas realizadas com estes informantes perguntamos em que língua eles preferiam conversar e a opção dos dois entrevistados foi o uso pelo português.

O informante Luís, por exemplo, tem muito mais competência comunicativa em português do que em Taurepang. A sua atitude com relação à língua indígena não é negativa nem preconceituosa, mas no seu discurso sentimos sua preferência pelo uso do português como primeira língua. Este informante apesar de nos expressar que gostava da língua taurepang e que também gostaria que os seus filhos aprendessem essa língua, sente que os seus filhos estão aprendendo mais português do que taurepang. Ao perguntar-lhe sobre se ele ensinava seus filhos a falarem o taurepang, o Luís respondeu:

Eu, eu falo mesmo português mas meus filhos daqui acolá eles arriscam um pouco de taurepang também. Eles estão aprendendo mais português do que taurepang.

Poderíamos dizer que a língua materna deste informante é o português, já que o mesmo Luís nos revelou que só falava português e que tentou aprender o taurepang com a sua mãe, mas não conseguiu. Perguntamos o por que e nos diz:

Porque eu não me interessava talvez falar com a minha mãe em taurepang.

Uma atitude social muito parecida à do informante Luís encontramos no falante Carlos que, apesar de falar fluentemente o taurepang, que é sua língua materna, tem mais preferência pelo uso do português. A opção pelo uso dessa língua se realizou não só no contexto em que se produziu a entrevista, mas também em outros contextos em que pudemos observar o comportamento verbal deste informante. Assim, Carlos usava o português em conversas espontâneas com os seus amigos (indígenas Taurepang, Macuxi ou crioulos), no momento de comer, trabalhar ou brincar. A preferência de Carlos pelo português não indica que ele tenha uma atitude desfavorável pela sua língua materna, ao contrário, ele expressa que quando aparece um parente, às vezes fala em taurepang, mas que é difícil falar.

Numa relação mais próxima como, por exemplo, com a mãe, Carlos nos diz que fala: *português, só português. Só que ela fala taurepang pra gente.*

Este informante observa que só fala taurepang com a sua mãe a respeito do trabalho na roça sendo enfático ao observar que:

Com a minha mãe a gente falava taurepang só se foi nos dois também, só nos dois. Com mamãe a gente fala taurepang.

A justificativa que o Carlos nos dá em relação ao uso do português está relacionada com o ensino escolar. Perguntamos se ele entendia, mas não falava o taurepang e ele respondeu:

Não, porque meus irmãos falam português todinhos, porque meus irmãos foram estudados aqui. Aí nós fala português. Mamãe também entende quando fala português.

Podemos interpretar a fala do Carlos como uma situação normal decorrente do contexto bilíngüe em que este informante vive. A sua atitude a respeito do português parece-nos estar relacionada com a motivação de identificar-se socialmente com uma realidade não índia, embora não haja nada que nos indique que este informante tenha alguma rejeição pela sua cultura ou pela sua língua materna. A sua identidade étnica como uma construção que se gera socialmente é uma questão processual e dinâmica, estabelecida segundo as condições em que se produzem as interações sociais com os seus interlocutores. A escolha de língua para Carlos está evidentemente relacionada com a marcação da identidade étnica, mas a preferência pela língua majoritária que, neste caso, é o português não invalida sua posição sócio-cultural como índio Taurepang.

Os exemplos até aqui apresentados variam por muitas razões. Em primeiro lugar, as falas foram construídas em contextos sociais diferentes. Assim, as interações dos informantes apresentados com o entrevistador tiveram motivações diferentes surgidas de acordo com a dinâmica do diálogo e as necessidades dos participantes. Em segundo lugar, a construção cultural das identidades na comunidade de prática Taurepang é um processo

heterogêneo permeado pelas características particulares de cada aldeia e pelos interesses individuais dos seus membros. E, finalmente, sendo a vitalidade da língua materna um fato no contexto da comunidade de prática Taurepang, as atitudes em torno do valor social que têm as línguas usadas, embora sejam de forma geral positivas, são expressas de formas tão diferentes que resulta difícil delinear o comportamento lingüístico dos Taurepang seguindo uma só diretriz de análise.

3.1. O bilingüismo no grupo Taurepang.

A noção de bilingüismo como um amplo campo da lingüística pode ser abordada de diversos pontos de vista. Os aspectos teóricos a respeito do bilingüismo centram-se em múltiplas conceitualizações que variam desde posturas psicológicas em relação aos níveis de competência lingüística dos falantes em situações de línguas em contato, até posturas que enfatizam o caráter social, cultural e político do uso de duas ou mais línguas dentro de um mesmo território.

Nosso interesse aqui é abordar o bilingüismo na comunidade de prática Taurepang a partir da dinâmica da construção da identidade e da diferença, relacionando tal construção com os sistemas de representação usados para marcar identidades sociais e individuais.

Na comunidade de prática Taurepang posicionar-se em termos de identidade étnica está mediado por fatores como: escolha de língua, atitudes lingüísticas (favoráveis ou não para com as línguas envolvidas) e motivações sociais e religiosas dos falantes numa interação inter ou intra grupal.

Os processos de representação identitária na comunidade Taurepang são muito heterogêneos. Na aldeia de Bananal, por exemplo, o uso da língua materna é uma realidade em quase todas as situações comunicativas, no entanto, o que marca a representação das identidades sociais é o apego e a prática da religião Adventista do Sétimo Dia.

Nesta aldeia, a prática do culto adventista tem uma importância fundamental na vida dos seus membros. Em geral, quase todas as práticas sociais destes índios são orientadas em torno dos preceitos da religião sendo que o não seguimento de tais preceitos pode ocasionar um certo desequilíbrio social levando o grupo a marginalizar culturalmente alguns dos seus membros.

Na nossa pesquisa de campo tivemos a oportunidade de entrevistar Marcos, da aldeia de Bananal. No diálogo com este informante tivemos a clara impressão de que, embora a língua taurepang seja um dos elementos que definem a cultura do grupo, no entanto, é a religião que exerce uma forte influência na construção das representações sociais e culturais desses índios.



Entrada de Banamal onde se visualiza a identificação da aldeia como uma comunidade adventista

Na entrevista Marcos nos relatou que existem três elementos que definem a cultura Taurepang, o seu relato é o seguinte:

A primeira é o idioma Pemón que é o Taurepang, o segundo é a comida que é a damurida, o terceiro o costume. São os três elementos básicos da cultura Taurepang do lado brasileiro.

É interessante notar que Marcos faz uma analogia entre o pemón e o taurepang como se fosse o mesmo idioma. Sabemos, no entanto, que o pemón também inclui outras duas variantes geográfico-dialetais, mas talvez seja o taurepang a variante mais falada. O Marcos considera que, embora a língua e os costumes sejam elementos básicos da sua cultura indígena é, no entanto, a religião adventista o elemento mais importante a ser considerado pelo seu grupo. Falando-nos a respeito da influência dessa religião a apreciação que tem Marcos a respeito da sua aldeia é a seguinte:

A comunidade ela tá mais apegada é na religião porque pelo meu ver apreciam mais a religião e não dão atenção muito à cultura. Segundo eles a cultura já está preservada que, pelo meu ver, a cultura só está preservada no idioma, na comida que é a damurida, costume e dentro da trança do artesanato. Mas as outras coisas que, pelo meu ver, estão ao alcance de não ser introduzida na comunidade por impedimento da religião.

A explicação que Marcos nos deu em relação aos costumes está relacionada com as danças conhecidas como Mari-Mari e Parixara. Tais danças parecem ter sido praticadas em uma época muito remota quando o grupo Taurepang ainda não tinha sido doutrinado pelos adventistas. A dança do Mari-Mari em particular envolvia certos ritos que o nosso informante não teve condições de explicar porque diz não possuir esse conhecimento. Mas, quanto à dança do Parixara, Marcos nos explicou que a mesma envolvia ritos para atrair os espíritos da natureza utilizando adornos, vestimenta indígena, relação com a nudez e o

consumo de bebida alcoólica. É, talvez, por essas razões que, segundo Marcos, essas práticas não são permitidas na sua aldeia.

A dança geralmente na cultura Taurepang são o mari-mari que é o principal objetivo central da cultura Taurepang. Tem o parixara também que é o mesmo mais invoca também tanto Macuxi como Taurepang e vários outros que ainda a gente não tem tanto conhecimento. E a cultura envolvendo a religião. O impedimento que nós temos é que a religião, segundo os prebisteros da igreja que não querem ter um envolvimento com a cultura porque a religião, segundo eles, não permite.

Na comunidade de Bananal há efetivamente, tal como Marcos relata, um forte apego pela religião adventista até o ponto das condutas e as atitudes sociais destes índios estarem condicionadas pelos preceitos religiosos. Contudo, há elementos culturais dentro da aldeia de Bananal que nos permitem pensar que as representações identitárias construídas por esses índios não se restringem somente ao culto religioso, mas também a certas crenças relacionadas com o mundo simbólico da cultura Pemón (v. neste trabalho o item referente à memória coletiva).

Por exemplo, no culto adventista, todos os eventos de fala desde a chamada para o culto até a pregação são efetuados usando a língua indígena. Quando se faz a leitura da bíblia na segunda língua usada na aldeia, a tradução ao taurepang se realiza seguidamente. Parece existir nesse grupo uma reinterpretação ou adaptação dos preceitos adventistas que está relacionada aos próprios padrões culturais dos Taurepang. Nesse sentido, o uso da língua materna cumpre uma importante função nesse contexto.

No caso dos cânticos religiosos realizados pelo coral da aldeia de Bananal, a tendência é entoá-los na língua materna. Originalmente tais cânticos são escritos em português e tomados de fitas ou CDs de conjuntos ou bandas religiosas. Depois são traduzidos no taurepang por um grupo formado no Bananal chamado Jovens de Valor. Tal fato é importante porque revela a vitalidade que tem a língua materna nesse grupo.

O mesmo Marcos nos comentou a respeito de tais traduções:

Nós (refere-se ao grupo Jovens de Valor) já temos quatro hinos traduzidos para o taurepang que é o primeiro trabalho que eu fiz com eles, a traduzir o próprio hino que nós cantamos, que o conjunto canta na igreja e nós tivemos essa oportunidade de traduzir o hino português para o taurepang e nós temos esse hino e nós estamos pretendendo traduzir mais hinos e fazer a nossa própria cartilha em Pemón de vários hinos procedentes da língua taurepang.

No diálogo, o informante Marcos mostrou muito orgulho em relação ao trabalho de tradução dos hinos que parece ser uma tarefa importante para ele e para o grupo que ele participa. Para Marcos cantar os hinos em taurepang não só é importante dentro da igreja, mas também em outros eventos como, por exemplo, nas programações culturais auspiciadas pelo governo de Roraima quando o coral da sua aldeia é convidado a cantar na língua taurepang.

De todo o exposto, parece-nos que as práticas culturais dos Taurepang de Bananal estão orientadas não só em função da religião adventista, mas também em valorizar e motivar o uso da língua materna. Em tal contexto social, a preocupação pela escolha de língua não é um fator tão importante quanto as atitudes sociais favoráveis desses índios para com a sua própria língua.

Comparando a situação bilíngüe vivida no Bananal com a de Boca da Mata podemos dizer que nessa última aldeia, a preocupação pela escolha de língua é um elemento de interesse para o grupo. As características culturais de Boca da Mata diferem um pouco das outras aldeias estudadas, já que nessa aldeia convivem junto com os Taurepang, um considerável número de índios Macuxi falantes de português. Além disso, Boca da Mata não tem um grupo Taurepang muito homogêneo em termos de organização social. Os casamentos intertribais entre Taurepang e Macuxi ou regionais tem levado o grupo a optar mais pelo uso do português, embora alguns dos seus membros, principalmente os mais velhos ainda continuem usando como primeira língua o taurepang.

Por outro lado, em Boca da Mata coexistem duas religiões: a adventista e a católica. O adventismo é praticado exclusivamente pelos poucos Taurepang da aldeia sendo que as pregações são realizadas em português por pastores vindos do Brasil ou da Venezuela. Assim para entender o culto, os Taurepang que dominam pouco o português ou o espanhol, contam com a ajuda do diretor da igreja que traduz a pregação para a língua taurepang.

No caso de Sorocaima I, observamos que embora essa aldeia tenha quase o mesmo padrão cultural da aldeia de Bananal, em termos de religião, costumes e uma situação bilíngüe taurepang/português, o uso do português como segunda língua é rejeitado por alguns dos seus membros. O português em Sorocaima I não tem muita relevância social para o grupo. A diferença de Bananal onde o português se usa na escola da aldeia que tem um ensino de nível fundamental, em Sorocaima I há uma rejeição muito forte pela implantação de escola. Tal rejeição vem, principalmente de Mário, um dos seus principais líderes o qual acha que a escola é um *desperdício* dentro da sua comunidade. Assim nos fala o Mário:

Através da escola todos que estão na escola estudando perdem sua linguagem através da escola. Por isso eu não vou colocar as crianças da nossa aldeia na

escola a perder a nossa cultura, a linguagem.. tudo isso aqui, tudo indígena, tudo indígena.

Para Mário a situação de Bananal é muito difícil porque, segundo ele, nessa aldeia todos são civilizados. Pensamos que a atribuição que este informante usa para referir-se aos índios de Bananal está relacionada com a sua apreciação de que nessa aldeia os Taurepang estão perdendo a sua própria cultura e a sua linguagem.

Comparando a situação lingüística e cultural das aldeias antes descritas com a aldeia Kumarakapai, achamos que há algumas diferenças entre as mesmas que devem ser colocadas. Em Kumarakapai, por exemplo, o uso de duas línguas não representa nenhum obstáculo para definir as identidades sociais dos seus membros. Nessa aldeia há uma clara consciência do valor e vitalidade que tem a língua taurepang como o elemento principal de construção identitária.

A língua taurepang em Kumarakapai se usa em todas as interações sociais intragrupo. Nessa aldeia a língua indígena também tem um valor importante no ensino escolar sendo que por meio da educação intercultural bilíngüe implantada faz alguns anos no território venezuelano, a língua taurepang se usa na escola dessa aldeia como veículo de comunicação para o ensino e também como parte do quadro de disciplinas estudadas.

Em várias oportunidades assistimos a algumas aulas na escola de Kumarakapai e comprovamos que há efetivamente uma educação bilíngüe. Usa-se o espanhol e o taurepang alternativamente. Por exemplo, em uma aula de Química de que participamos, o professor era um índio taurepang que se interessava para que os alunos compreendessem não só o conteúdo da disciplina, mas também o código lingüístico em que era ministrada a aula. Assim, a aula podia começar em espanhol e traduzida ao taurepang quando se fazia necessário. No momento em que o professor decidia fazer perguntas a respeito do conteúdo exposto, ele usava tanto o espanhol quanto o taurepang. Por parte dos alunos as respostas também se davam em espanhol e taurepang.

Numa oportunidade visitamos Kumarakapai na véspera da Páscoa e na ocasião observamos que a presença de turistas da Venezuela e de outros países era abundante propiciando por parte dos Taurepang o comércio de artesanatos e comidas típicas da região.

Em alguns postos de venda de artesanato se vendia também um folheto intitulado *Bienvenidos a La Gran Sabana. Tierra Mágica* que continha informações a respeito das expressões mais usadas na língua indígena para iniciar uma conversação.

Aldeia de Kumarakapai



Em alguns pontos de venda pudemos observar também que os artesanatos eram designados em espanhol e em taurepang. Assim, um objeto como um colar, por exemplo, era nomeado em espanhol como *collar* e em taurepang como *momo*. As lendas que marcavam a designação dos objetos propiciavam a curiosidade dos turistas que além de ficarem fascinados pela confecção do objeto, tinham interesse em saber como se pronunciava na língua indígena o artesanato exposto.

De acordo com isto pensamos que nessa aldeia promover e ensinar a língua indígena mostra o orgulho que esses índios sentem em usar sua língua materna. Observamos também que em Kumarakapai há uma clara consciência de que manter a língua materna como principal meio de comunicação verbal é uma manifestação da identidade étnica do grupo.

3.2. A escolha de língua.

A escolha lingüística é um processo muito complexo de se explicar, considerando-se que é motivada não só por uma situação sociolingüística dada, mas também por relações culturais de solidariedade, afetividade, apego, posse e poder entre os grupos étnicos e os sistemas de representação que usam.

Diversas análises são feitas para explicar a escolha lingüística. Assim, a perspectiva centrada no indivíduo desenvolve um modelo chamado *teoria da acomodação na comunicação interpessoal* (v. Giles *et al.* Cits. em Appel *et al.*, 1996: 45). Esta teoria baseia-se em que a escolha da língua não pode explicar-se só através de aspectos situacionais, mas por meio de outros aspectos que se estabelecem na relação interpessoal. De fato, a escolha lingüística está determinada, em muitos casos, pela língua e a identidade do outro falante, principalmente, se o interlocutor pertence a um grupo étnico distinto do grupo do locutor.

A *acomodação* pode-se dar a partir da convergência, quando o falante emprega a língua de acordo com o conhecimento ou a preferência do ouvinte, e da divergência quando o falante tenta criar uma distância em relação ao ouvinte marcando essas diferenças no uso lingüístico. O processo da *acomodação*, embora seja um critério de explicação importante,

centra-se muito mais na competência lingüística dos falantes do que nas significações e nos valores implícitos na escolha lingüística.

Se partirmos do fato de que todo ato de escolha é, também, um ato de identificação, então o uso de uma língua como um marcador cultural pode servir como uma importante estratégia de agência para consolidar, revitalizar ou validar a permanência de uma cultura.

A escolha e uso da língua para expressar a própria identidade étnica expressam valores e atitudes, entre eles, as atitudes lingüísticas. Neste sentido, a escolha pelo grupo Taurepang pode estar condicionada não só por fatores como: tema, âmbitos sociais, grau de conhecimento, entre outros, em que se estabelecem as interações intra e intergrupais, mas, sobretudo, pela forma como se autodesignam e gostariam de ser designados pelos outros.

O informante Mário relata a situação lingüística e, conseqüentemente, cultural dos Taurepang que habitam nas aldeias de Boca da Mata e Bananal. O relato desse informante refere-se principalmente à professora da escola de Bananal a qual, segundo ele, sente vergonha de usar sua língua materna.

Tudo, tudo 'ta civilizado, agora sua linguagem própria, linguagem nativo já acabou-se. Mas ela não fala com a gente, só português, só português, só português, na Boca da Mata, os filhos do tuxaua Hilário, só português, os outros são Wapixana, não sei que, todos os que estão situados aí são todos português, não têm índio aí, não vejo nada de índio, índio só neste grupo, só índio, só aqui menino fala gíria, meus filhos também...

O depoimento desse informante torna-se profundamente interessante por vários motivos. Por um lado, categoriza como não índios aqueles Taurepang que não falam a língua indígena. Evidencia-se, por outra parte, que a atribuição categorial utilizada por Mário para referir-se aos índios que vivem em Boca da Mata é a de português. Veja-se, por outro lado, que ao assinalar: *mas ela não fala com a gente* está referindo-se à professora da aldeia do Bananal que, segundo ele, sendo índia não fala a língua materna. Assim se expressa:

Até o professor de lá é uma índia, mas não fala sua língua. Por isso é que como aluno deve aprender a linguagem própria? Ela não fala sua língua sendo índia mesmo, ela sabe falar, mas ela tem vergonha de falar sua própria língua. Até ela chega aqui e diz 'Ah irmão'. Quando eu falo na minha língua ela não me responde, só em português, ta desse jeito assim, ensinando outro.

A avaliação negativa deste informante para com alguns membros do seu grupo étnico está marcada pelo critério de escolha e uso da língua nativa. Sentimentos de vergonha e/ou de orgulho lingüístico e étnico revelam os valores desses índios a respeito de

si mesmos e de seus elementos identitários. Nesse sentido, achamos que a escolha da língua seja, de fato, um dos critérios mais eficazes para avaliar as representações identitárias da comunidade de prática.

Em alguns casos os entrevistados preferiram o uso do português pela pouca habilidade que possuem na língua indígena, e manifestem que não se interessaram pelo uso da mesma. Assim, o falante Luís informa que tenta falar taurepang, mas não consegue. Parece que inicialmente este falante sentiu vontade de aprender a língua indígena, mas não sentiu muito interesse em continuar.

(1) *Inf: Eu tente aprender, mas não dio.*

(2) *Ent: por que?*

(3) *Inf: porque não me interessava tal vez falar com a minha mãe taurepang*

É interessante ressaltar aqui a observação do Luís ao referir-se que não se interessava em falar o taurepang com a sua mãe. Não sabemos que motivos teria este informante para tal fato. Mas, achamos que embora este informante expresse certo desinteresse pelo uso do taurepang, manifesta, por outro lado, uma atitude lingüística positiva ao reconhecer que gosta da língua e que às vezes até a fala um pouco. Infere-se na entrevista que o Luís não usa, atualmente, o taurepang mais por uma questão de pouca habilidade lingüística do que por um sentimento desvalorativo. Isto se comprova na resposta à pergunta sobre o que pensa a respeito da manutenção da língua indígena:

É bom né o taurepang, que meus filhos aprendessem o taurepang porque é mais fácil para eles. As vezes nós chegamos a um lugar estranho em outras malocas, a gente quer falar com uma pessoa taurepang e ninguém sabe e eu gostaria que eles aprendessem a falar taurepang mesmo

O sentimento de solidariedade que os Taurepang estabelecem com as línguas usadas, além de determinar sua escolha cria uma clara consciência das funções diferenciadas que as mesmas têm. Apesar disso, não podemos dizer que exista um fenômeno de diglossia estabelecido. O ensino escolar, as relações com os não índios, as necessidades de saúde, emprego ou reivindicação trabalhista são alguns dos domínios onde as línguas envolventes (espanhol e português) são usadas. A língua taurepang, no entanto, é usada em domínios privados como nas reuniões comunitárias e religiosas, nas atividades de trabalho na própria aldeia e na casa.

Nas perguntas que dirigimos a diversos informantes em relação à presença de uma língua dominante obtivemos, em geral, as mesmas apreciações. O informante Manoel de Kumarakapai expressa o seguinte:

Nosotros no dejamos de hablar taurepang. Siempre enseñamos más bien desde carajito a los niños.

Em relação ao futuro da língua taurepang o mesmo informante diz:

Ellos (refere-se às crianças) aprenderan primero más en su taure... idioma taurepan y después en castellano para dominar los dos idiomas perfecto.

Com efeito, a influência de línguas como espanhol e português não altera os valores que os Taurepang têm em relação à sua postura identitária. Há, em geral, um consenso entre estes índios de que a presença de uma língua dominante não influencia negativamente a perda de sua cultura. O discurso de Mário é revelador nesse sentido:

Agora como o pessoal de Kamarata, por aí fala, até eu gosto da situação deles. Falam no espanhol e quando eu chego com espanhol, eles falam em espanhol, castelhano e quando chega alguém e diz: 'ei jeseq', dobra logo a língua para falar com a própria língua deles.

A situação comunicativa que o Mário refere no seu discurso tem a ver com as visitas que este informante faz aos parentes que vivem na região de Kamarata localizada no sul da Venezuela. Mário nos relata que os Pemón de Kamarata são bilíngües Kamarakoto/espanhol. Segundo este informante esses índios falam em espanhol com outros índios do mesmo grupo, mas quando um dos seus membros opta pelo uso da língua materna eles utilizam o mesmo código de comunicação com o interlocutor. A expressão *dobrar a língua* é usada por Mário para explicar a situação bilíngüe dos Pemón, quer dizer, para significar o uso alternativo de duas línguas no seu grupo.

Os relatos do informante Mário nos levam a pensar que ele não questiona o uso de uma segunda língua no seu grupo cultural, mas sim as atitudes negativas e o sentimento de vergonha étnica que, segundo ele, alguns dos seus membros têm em relação ao uso da língua indígena. Como um dos principais líderes do grupo Taurepang que vive no lado brasileiro, o informante Mário tem várias razões para preocupar-se pelo futuro do seu grupo. Ele foi o fundador da aldeia de Sorocaima I e viu de perto o desenvolvimento da aldeia de Bananal. Para Mário não incentivar o uso da língua indígena é um motivo de preocupação porque coloca em risco a vitalidade da língua materna e da sua cultura.

A Alternância Lingüística.

Numa comunidade bilíngüe o contexto social e as características das situações comunicativas podem levar os falantes a escolher uma determinada língua para realizar a comunicação, mas também podem levá-los a misturar em um mesmo discurso duas ou mais línguas. Esse fenômeno de fala misturada tem sido designado como alternância lingüística.

Como parte do discurso bilíngüe, a alternância lingüística, também chamada mistura de códigos ou code-mixing, especificamente quando se refere à de tipo intraoracional, na qual a mistura de línguas ocorre dentro da mesma oração, tem sido considerada como um dos problemas centrais no âmbito da sociolingüística, da psicologia e da lingüística. A produção de enunciados alternando elementos de duas línguas tem levantado questões de ordem teórica e metodológica centradas: nas motivações que podem ter os falantes bilíngües para alternar duas línguas; na competência lingüística entendida em relação aos processos cognitivos que determinam a ocorrência da alternância; e, finalmente, nas suas propriedades sintáticas, quer dizer, em que parte da oração se realiza ou é possível predizê-la.²⁰

O escopo conceptual da alternância está vinculado também a problemas de ordem idiossincrática em relação aos comportamentos culturais e sociais que mediam a escolha de língua e às atitudes lingüísticas numa comunidade de fala bilíngüe.²¹ O quadro funcional, elaborado por Jakobson e Hallyday *et al.* (cits. em Appel *et al.* 1996: 177-179) a respeito das funções básicas da língua, permite ter uma diretriz das funções da alternância, especialmente no caso da função expressiva, que levam a considerar aspectos como a relação entre língua e identidade, entre outros.

Nesta parte do trabalho o nosso interesse é mostrar alguns exemplos de fala misturada observados em alguns falantes da comunidade de prática Taurepang e avaliar o aspecto da alternância de línguas nessa comunidade a partir da relação língua e identidade étnica.

Segundo os dados recolhidos na nossa pesquisa com o grupo Taurepang a mistura de duas línguas é realizada por jovens em contextos de fala informal como brincadeiras e jogos. Em uma oportunidade observamos um diálogo na aldeia Kumarakapai entre jovens Taurepang que falavam de forma descontraída. Nesse diálogo a atenção estava concentrada em Carlos, um índio de aproximadamente 14 anos que se encontrava talhando uma pedra no quintal da sua casa. No início todos conversavam em taurepang a respeito do desenho que Carlos estava modelando na pedra. Logo de forma repentina todos começaram a brincar com Carlos e pudemos presenciar que, em alguns momentos das falas, misturavam o taurepang e o espanhol. Tal mistura eram frases soltas deste tipo:

Loco pesak ichamönan man / aqueles são louco

Seuruma poken pra saman **chamo**/ não fale alto cara

explica makö setök/ explica aqui

era gorda, era kaiwan/ era gorda, era gorda

rana warai warai/ rã warai warai (espécie de rã)

²⁰ Ver Woolford (1983), Poplack (1980), Pfaff (1979) e Poplack & Sankoff (1984), entre outros.

²¹ Pfaff (1979: 291) alude que tanto as motivações quanto os fatores sociais não podem ser excluídos em qualquer análise que se refira a processos lingüísticos de alternância.

kaimbe eretok mörö **chamo**/ não mintas chamo

As frases apresentadas são as respostas de Carlos às possíveis perguntas ou comentários realizados pelos seus amigos na língua indígena e, possivelmente, foram produzidas por certos fatores que motivaram a mistura de línguas. Aspectos como a idade, o sexo, o tema e o contexto podem ter sido os indicadores da alternância produzida. Contudo, não podemos determinar qual foi a verdadeira causa que o motivou a misturar as duas línguas. Talvez nesse contexto bilíngüe a mistura de códigos foi um recurso lingüístico usado por Carlos pela convivência com duas línguas.

A alternância efetuada por Carlos são as expressões que estão marcadas em negrito, as quais são formas lexicais do espanhol que correspondem aos verbos (era, explica), os substantivos (rana, chamo, loco) e o adjetivo (gorda).

A alternância de substantivos como **loco** pode ser interpretada como um recurso empregado pelo falante para semantizar um aspecto que, talvez, na sua língua materna tenha outra conotação social. Isso acontece também no uso da palavra **chamo**, um item lexical tomado do espanhol e freqüentemente utilizado pelos jovens da Venezuela para expressar nexos de amizade, empatia e identificação social. Semanticamente tal lexema tem o mesmo sentido da expressão **cara** usada no português brasileiro.

No grupo Taurepang a alternância lingüística nas falas de pessoas velhas é menos freqüente reduzindo-se a palavras que semantizam objetos que foram incorporadas desde muito tempo na cultura indígena ou que tenham relação com o sistema de numeração. É freqüente, encontrar frases como: *ikowamüpö, **quatro vezes** rö nane itoposa... (então isso é a quarta vez, ele demorou, ele foi de novo)* usada na narração de um conto pelo informante Francisco da aldeia de Bananal ou como: *inna senawasak man antö sumari yai pra, **motor** yai, karaiwa damük da inna anek ennawasak ... (mas hoje nós estamos acostumado, não com o ralo, mas com **motor**. Os brancos nos ensinaram)*, usada por Luisa, uma anciã da aldeia de Bananal onde a incorporação de elementos emprestados na língua materna se deve à inexistência de objetos na cultura material do grupo.

No caso da numeração, o uso do sistema numérico das línguas envolventes é quase uma norma lingüística na comunidade de prática Taurepang. Falantes de diversas faixas etárias o usam sem restrições atendendo mais a uma necessidade de tipo comunicativo do que a qualquer outro fator de ordem social.

A alternância pode surgir no grupo Taurepang tanto numa situação informal, como uma conversa entre amigos, até numa reunião formal como, por exemplo, para discutir problemas surgidos num contexto escolar. Assim, obtivemos por meio do informante Cayetano da aldeia de Kumarakapai, um significativo quadro das alternâncias produzidas pelos participantes de numa reunião escolar de pais, alunos e professores, por ocasião de um incidente acontecido na escola. O acontecimento tinha a ver com a ingestão de bebida

alcoólica e a quebra do vidro de uma janela por parte de alguns estudantes no estabelecimento escolar. A história foi relatada desta forma:

(Professores) Amöröron **jóvenes** damök, **padres** damök, **docentes** damök.

Profesor pe pra rö chima. **Primero** pe...

(vocês jovens, pais, docentes, sem ser professor. Primeiro...)

(Alunos) **Cincuenta y uno** taretüka pö töpai tiyarün remai inna tötukapö.

(depois que se terminou a garrafa de Cinquenta e um, fomos buscar outra)

(Professores) **Okey**, masa ök prarö: Mörörö **acazorü** kon pök inna netai **a las once** ponarö.

(okey, um momento, sem mais nada. Disto mesmo, estivemos tratando o caso de vocês até as onze)

(Pais) **Ley** pün paea rö enö'kon man.

(Nós não temos lei)

(Pais) Ö'ttai wik **ley** ekamatodake. **Ley** pra na ichi mö?

(Porque não introduzem a lei e não tem lei)

(Aluno) Uyau ichi **testimonio cortico** pe rükö ekamadase.

(Meu depoimento. Falarei pouquíssimo).

(Professores) **Experiencia** pe ichi yenin, **vidrio** ematöudakon inhi mörö.

(Já que temos experiência, como castigo eles têm que pagar o vidro)

(Aluno) **Corrupto** pe uyekamatön da ichi mörö.

(Podem-me chamar de corrupto).

(Pais) **Hombre** pe to ichi mörö, **dinero** prata eponin pe... prata po tök yuyakon warantö rö, mörö ematök to'da.

(Eles já são homens e já podem conseguir dinheiro... assim como conseguem dinheiro para outras coisas têm que pagar)

Note-se que em quase todas as situações, os elementos alternados são referentes lingüísticos do espanhol da Venezuela. Tais referentes, embora tenham certa correspondência na língua taurepang, correspondem a um contexto simbólico que difere totalmente da cultura Taurepang. Termos como **lei** ou a lexicalização de uma bebida como (**cinquenta e um**) não podem, em nenhum sentido, serem traduzidos neste contexto. Do mesmo modo, a forma lexical **experiencia** tem uma conotação semântica bem diferente da usada na língua indígena. Neste caso, a forma em taurepang seria **ye'kusak** traduzida literalmente como: *já foi um acontecimento*.

Avaliando alguns contextos bilíngües em que se produz a mistura de línguas Romaine (1996: 77) assegura que esse fenômeno lingüístico não acontece por azar

cumprindo importantes funções onde se produz. Seguindo essa observação de Romaine pensamos também que a alternância lingüística não tem as mesmas características em todas as comunidades em que se apresenta.

Na aldeia de Bananal, por exemplo, o informante Francisco nos relata uma história muito particular. Trata-se da história da fome que personificada como um ser da natureza, tem um diálogo com umas crianças a respeito do que os pais plantam na roça. Nessa história Francisco inicia o relato com a seguinte frase.

Iwan kanan töpö tapii visitapase'na tukarö tapii visitamapöya
(A fome foi visitar a casa de novo, ela visitou todas as casas)

A estratégia usada pelo falante neste fragmento foi incorporar o elemento *visita* (espanhol) em duas composições morfológicas da sua língua nativa. A construção *visitapase'na* e *visitamapöya*, com exceção do radical *visita*, podem interpretar-se como afixos da língua taurepang que atuam como matizadores ou caracterizadores de certas funções sintáticas.

Podemos dizer que as construções aqui analisadas não são agramaticais pelos seguintes motivos: i) a presença do verbo auxiliar *töpö* funciona como neutralizador do elemento incorporado no verbo principal formando, como o explica Appel et al. (1996: 191) em exemplos procedentes do navajo/inglês, um "composto" com o verbo da outra língua chegando a neutralizar a transgressão e ii) porque os afixos utilizados, mesmo sendo formas presas, não violam a sua configuração sintática, em nenhum caso se apresentam antes do radical verbal e sim, como o estabelece a estrutura sintática da língua taurepang, depois do verbo.

Estes breves exemplos nos permitem ver que, embora a alternância lingüística seja um fenômeno presente em diversas situações comunicativas, na maioria dos casos o seu uso está restrito aos atos de fala em que, as necessidades verbais dos usuários, primam por formas lingüísticas que os seus contextos de referência social não lhes proporcionam.

Por outro lado, nas interações entre jovens e velhos, a alternância lingüística é, também, menos freqüente. A maioria dos nossos informantes mais jovens expressou que quando se dirigem aos velhos sempre o fazem na língua taurepang, restringindo a mistura de línguas nas interações com as pessoas da sua mesma idade ou mais jovens. O aspecto da idade parece estar atuando nesta comunidade como um forte indicador de representação identitária individual e social. O fato de os jovens falarem somente em taurepang com aqueles que são considerados transmissores da memória social do grupo, nos leva a pensar que a alternância não pode ser considerada como uma convenção social estabelecida por essa comunidade de prática, mas como uns dos recursos de interação verbal disponível em comunidades que vivem situações de línguas em contato e que, necessariamente, devem interagir com sistemas lingüísticos diferenciados.

3.3. Atitudes lingüísticas

Na opinião de Appel *et al* (1996: 30) se alguma relação há entre língua e identidade, a mesma deveria expressar-se nas atitudes lingüísticas e sociais que as línguas e os seus usuários constroem. Partindo disso, o aspecto das atitudes lingüísticas é um importante indicador de como os falantes consideram e avaliam nos diversos contextos de interação verbal as línguas que usam.

No nosso estudo na comunidade de prática Taurepang as atitudes para com as línguas usadas foram estudadas considerando as circunstâncias em que se produziram as falas dos informantes entrevistados e os contextos sociais em que se produziram as interações verbais em função da língua escolhida.

As diversas falas que registramos com o grupo Taurepang demonstraram que há um consenso de ver a língua indígena como o principal elemento definidor da cultura do grupo.

O informante Marcos da aldeia de Bananal considera a língua como o principal elemento da sua cultura. Assim diz:

Os elementos... a primeira é o idioma pemón que é o taurepang... desse a mais cultivada mesmo é o taurepang que é o idioma que é mais falado tanto como criança como adulto

Em outros informantes observamos também o mesmo sentimento favorável para com a língua indígena. Esse fato o comprovamos porque no momento de definir a escolha de língua para realizar a entrevista, a maioria dos nossos informantes decidiu-se pela língua taurepang. A causa de tal escolha foi resumida na frase: *porque é a minha língua*.

O interessante dessa resposta é que a mesma se tornou o principal motivo usado pelo grupo Taurepang para definir a escolha de língua, o que demonstra que há por parte desse grupo um profundo sentimento de lealdade para com sua língua materna.

Nos informantes que decidiram a escolha pelas outras línguas usadas na comunidade de prática, tais como espanhol e português, observamos que apesar da escolha as suas atitudes não necessariamente eram negativas para com a língua indígena. Por exemplo, o informante Rubem de Boca da Mata embora tenha optado pelo uso do português não mostrou nenhuma atitude de rejeição ou preconceito para com a língua taurepang. Ao contrário, quando lhe propusemos realizar conosco uma prática de exercícios orais na sua língua materna, este informante aceitou de forma muito receptiva e entusiasmada.

Os exercícios com Rubem consistiam em nomear algumas palavras em português para obter a designação em taurepang. No caso foi uma espécie de tradução simultânea de palavras que o nosso informante fez sem nenhum tipo de problemas, comprovando assim sua habilidade verbal nas duas línguas.

Em outras entrevistas realizadas as atitudes lingüísticas se manifestaram com a apreciação de falar corretamente. Por exemplo, numa parte do nosso diálogo com a informante Ruth de Bananal abordamos o aspecto da educação escolar perguntando-lhe se tinha vontade de estudar em taurepang e ela respondeu:

Sim, porque eu quero falar melhor porque não sei taurepang correto. Eu não sei escrever taurepang em nenhum papel. Por isso se viesse um professor em taurepang eu vou estudar

O que constitui “falar bem” depende muito das próprias percepções dos informantes entrevistados podendo variar de um falante para outro. Por exemplo, o informante Geraldo da aldeia Kumarakapai considera que fala muito bem o taurepang, mas que não fala corretamente o espanhol apesar de que, segundo nossa apreciação, a sua competência lingüística nessa língua é muito boa. O Geraldo considera, no entanto, que fala melhor o inglês americano do que o espanhol, línguas que segundo ele aprendeu a falar simultaneamente.

Em relação ao espanhol Geraldo considera que essa língua tem um status mais baixo do que a sua língua materna apesar de achar que o aprendizado do espanhol se faz necessário para poder estudar. Assim se expressa este informante:

La lengua española es necesaria para expresar... por lo menos para ir a la universidad y... todas maneras si voy sin aprender el español cómo voy a lograr estudiar allá. Cómo voy a entender allá?. En realidad igual... pero yo lo considero como bajo de mi idioma, como segundo idioma talvez.

Nesta fala Geraldo compreende claramente que o espanhol cumpre uma importante função para fins educativos, contudo, para ele essa língua tem a categoria de segunda língua. No diálogo com este informante, ele comenta que até os 16 anos só falava na sua língua materna porque não sabia comunicar-se em nenhuma outra língua já que aprendeu o espanhol e o português na mesma idade. Perguntamos-lhe como era, então, a sua relação com os professores da escola e se eles aceitavam o uso do taurepang em todas as circunstâncias. Geraldo nos respondeu:

No realmente aceptaban eso, porque las exposiciones siempre han sido en español. Yo siempre consideraba mejor en Pemón, en explicarlo y bueno... algunas cositas en español, solamente saludos y lo demás no.

A interpretação deste informante é que as línguas usadas na sua aldeia deveriam ter funções diferenciadas. Para ele a educação escolar deveria ser realizada primeiramente na sua língua materna, restringindo-se o uso do espanhol para as situações de saudações e cumprimentos. O Geraldo adverte também na sua fala que as exposições (na sala de aula) sempre se deram em espanhol, tal afirmação, no entanto, não podemos assegurar já que na

pesquisa de campo na aldeia Kumarakapai nós observamos que os professores davam aulas nas duas línguas usadas na comunidade.

As atitudes lingüísticas no grupo Taurepang também estão relacionadas com outros tipos de valorização social. Assim, em um curto diálogo que mantivemos com Odete, uma informante de mãe Taurepang e pai Macuxi, ela manifesta uma atitude social desfavorável para com a sua própria pessoa. Quando perguntamos a essa informante se falava taurepang, ela disse:

Eu não falo, só falo português. Eu não falo taurepang porque o meus pais não me ensinaram e porque eu sou burra. As vezes eu consigo falar devagar algumas palavras. O meu marido fala taurepang, mas fala comigo é português.

A atitude social de Odete a respeito da sua competência lingüística na língua taurepang está relacionada à percepção que tem de si mesma como falante dentro de uma comunidade de prática. Odete se identifica como índia Macuxi embora more na aldeia de Bananal. A fala de Odete demonstra que ela tem uma valorização positiva para com a língua taurepang apesar do complexo que sente por não ter aprendido a comunicar-se nessa língua.

No caso de outros informantes indagamos as atitudes para com as línguas portuguesa e espanhola usando como base alguns atributos. Com a Lídia, uma informante da aldeia de Boca da Mata tivemos o seguinte diálogo:

Ent: Dona Lídia que pensa você do idioma português? Você pensa que essa língua é importante, que é bonita?

Inf: eu gosto mesmo, eu gosto português, espanhol, taurepang

Ent: de qual a senhora gosta mais?

Inf: todas três (risos)

Ent: mas a senhora fala taurepang?

Inf: eu gosto de falar espanhol, português e taurepang... Faz muito tempo eu falava espanhol, mas eu vinhe pa'ca e eu aprendi a falar português e isso fez que a minha língua (refere-se ao taurepang) se confundisse com as outras.

A fala de Lídia expressa uma atitude positiva para com as três línguas que refere. Contudo a sua preferência na escolha de língua sempre foi na língua indígena. O que nos faz pensar que apesar da forte influência que têm o português e o espanhol como línguas dominantes, a vitalidade que a língua taurepang tem no seio da comunidade de prática Taurepang é muito forte.

A consciência que têm os Taurepang deste fato se reflete nas suas falas e nos seus comportamentos sociais. Por exemplo, quando nós perguntamos a diversos informantes sobre o que pensavam da forte influência que o espanhol e o português têm no seu grupo obtivemos em geral apreciações similares às de Ricardo, um índio de Kumarakapai.

Nosotros no dejamos de hablar taurepan.

As atitudes quanto à manutenção e uso da língua indígena são percebidas, também, nas relações que a comunidade de prática Taurepang mantém com outros grupos indígenas. Assim, ao se perguntar à informante Ruth a respeito do grupo indígena Macuxi esta responde:

Eu penso sobre os Macuxi, eles não falam Taurepang como eu. Eu quero que eles falem Macuxi, só falam português não falam Macuxi e eu quero que eles falem como eu, mas só falam português.

Na aldeia de Boca da Mata onde mora esta informante, o grupo Macuxi tem uma forte tendência em assumir uma identidade ‘cabocla’, quer dizer, uma identidade construída pela mistura com o não-índio. Talvez, seja isso o que estimula esses índios a usar o português como primeira língua.

O informante Rubem de Boca da Mata nos fala do comportamento lingüístico entre os Taurepang e os Macuxi em situações lúdicas como, por exemplo, um jogo de futebol. Segundo Rubem nessa aldeia todos falam o português:

Aqui a gente joga com Macuxi misturado com taurepang. A gente fala mais aqui no jogo mais português. Ninguém quase não puxa nem taurepang nem macuxi. Aqui não tem Taurepang que não sabe falar português. Eles falam todinho.

Segundo a fala de Rubem nessas situações nem Taurepang nem Macuxi marcam diferenças identitárias no uso da língua. Talvez por uma questão de ordem prática, todos os que participam do jogo escolhem o português usando uma língua que todos entendem e falam. Dessa forma o português torna-se uma espécie de língua ‘franca’ neutralizando as diferenças entre esses grupos.

A nossa convivência na comunidade de prática Taurepang nos deu também a oportunidade de compartilhar com os Taurepang em muitas outras situações comunicativas. Na aldeia de Bananal, por exemplo, fomos em uma ocasião para a roça com uma família. Depois de passarmos uma tarde plantando mandioca, nos dispusemos a voltar para a aldeia, mas antes decidimos parar no rio Kunai para tomar um banho. Os homens se distanciaram para que as mulheres pudessem tomar o banho e foi no rio que compartilhamos uma das experiências mais agradáveis com os Taurepang.

Duas mulheres falavam constantemente na língua indígena perguntando-me o nome dos meus pais e o número de irmãos que eu tinha. Depois de dar essa informação perguntaram o nome de cada um dos meus irmãos o que me resultou muito interessante devido á grande curiosidade que despertava nelas a nomeação da minha família. Logo uma das mulheres me ensinou o nome das partes íntimas do corpo feminino. Aprendi por exemplo a pronunciar manak, pu'i e iweröre'pö que significam seios, vagina e nádegas, respectivamente. As mulheres taurepang riam muito quando eu repetia na língua indígena tais palavras e eu me sentia profundamente satisfeita de participar de um momento de intimidade com elas. Finalmente me perguntaram a minha idade e se eu tinha filhos e marido. Logo terminamos de tomar banho e em silêncio continuamos o caminho até encontrar os homens que estavam esperando-nos.

A razão de contar essa experiência é mostrar a importância que pode ter o uso da língua materna em um contexto como o descrito. O fato das mulheres falarem somente na língua taurepang com uma pessoa que não compreendia quase nada na língua indígena nos faz pensar que há uma disposição muito positiva nos Taurepang de usar a língua materna. Por outro lado, a família com a qual compartilhamos o trabalho na roça tinha um interesse muito especial em ensinar-nos palavras e expressões na sua língua materna usando em muito poucas ocasiões o português.

Em geral, os Taurepang não sentem nenhum tipo de vergonha quando usam sua língua materna frente a pessoas não membros da sua comunidade. Ao contrário, este grupo está muito motivado em transmitir e dar a conhecer o valor que tem a sua língua indígena.

CAPÍTULO 4. CATEGORIAS IDENTITÁRIAS

Allá los indios grande mezcla, brasileiro, inglés, portugués, indio porque, como se llama cédula, ficha tiene cara.
Índio Arekuna

Os povos indígenas representam uma das realidades culturais mais dramáticas que tem vivido os efeitos do desarraigo cultural assim como a fragmentação de desaparecimento dos seus sistemas de representação cultural. Tais povos têm lutado para manter e vitalizar seus sistemas de representação cultural num amplo contexto social onde prevalecem padrões culturais e línguas muito diferentes das deles.

Geralmente a consciência política que têm as populações indígenas em relação à identidade e à diferença é construída sobre a base de conflitos, lutas e negociações com uma categoria que eles, como tantos grupos indígenas, designam com o termo 'branco'. Os brancos para essas populações são os não-índios, definidos como uma categoria social que engloba sujeitos posicionados ideológica e culturalmente diferentes. A categoria 'branco' não está relacionada com a cor da pele ou um determinado tipo de cabelo, mas com todo indivíduo que não seja indígena e que como tal constrói e interpreta a realidade por meio de esquemas simbólicos diferentes do índio.

No grupo Taurepang a relação de alteridade entre índio e não índio se estabelece num espaço fronteiriço onde se negociam identidades culturais heterogêneas tanto no seio do mesmo grupo indígena quanto nas suas relações com outros grupos sociais.

Em geral os Taurepang se deslocam continuamente na fronteira entre o sul da Venezuela e o norte do Brasil. O deslocamento geográfico neste grupo indígena é a norma e não a exceção. As visitas entre parentes, as negociações comerciais e a necessidade de procurar emprego e condições de estudo são alguns dos motivos que levam os Taurepang a deslocarem-se das suas aldeias para outros contextos. O padrão de localização dos Taurepang nos faz pensar que este grupo tem vivido, de certa forma, um processo de desterritorialização e reterritorialização por vários motivos. Em primeiro lugar por ocupar territórios diferenciados como a Venezuela, o Brasil e a República Cooperativista da Guiana. Também porque são representados por eles mesmos e pelos outros como índios venezuelanos, índios brasileiros e índios da Guiana, neste último caso são designados como Arekuna e, finalmente, por transitar permanentemente num espaço fronteiriço onde para eles não são tão importantes as fronteiras geográficas, mas sim as fronteiras culturais.

Numa oportunidade em Kumarakapai, conversamos com um informante de nome Geraldo sobre o significado que para ele podia ter a noção de fronteira. A nossa pergunta tinha como objetivo saber o que esse informante pensava em relação às fronteiras sociais entre Taurepang e regionais. De acordo com isso Geraldo nos respondeu da seguinte forma:

Yo creo que hay fronteras entre indígenas y karaiwa o con quien... Es que cuando no hay fronteras, yo creo que es primeramente, como quitar a los indígenas, es como extinción, se dice no?. Una extinción, entonces siempre tiene que haber fronteras entre indígenas y portugués para que no haya tanta invasión, para mantener la cultura, la identidad, la autonomía.

No discurso deste falante a noção de fronteira tem a mesma significação que a noção de alteridade. Segundo esta percepção, a fronteira serve para manter um sistema de representações que denomina com os nomes genéricos de identidade e cultura. Mas, a noção de identidade e diferença para este falante se interpreta em termos de língua, características físicas e isolamento. O seguinte diálogo que mantivemos com ele assim o revela:

Ent: Esa necesidad de continuar hablando tu lengua materna tiene relación con el hecho de mantener tu identidad étnica, tu identidad indígena?

Inf: eh... bueno eso era en sentido si... un sentir... como te digo... un punto para mí mantener mi identidad y ahora trato de mantener mi identidad.

Ent.: cómo?

Inf: bueno en lo cultural

Ent: puedes explicar eso?

Inf: lo cultural seria no tanto perder mi... la música Pemón... lo... todas las cosas que hacen los indígenas y sigo practicando eso en vez de interesarme a la costumbre española. Pero yo me siento tan orgulloso y como te digo...

practicar mi... mi propio... pues de mis ancestros. Sería más interesante para tí también?

Ent: Si no estuviese la lengua. Cuáles serían los otros elementos que te harían sentir indígena, indígena Taurepan?

Inf: Bueno solamente sería... cómo te digo (fazendo gestos em direção ao rosto)

Ent: parte física?

Inf: parte física y más que todo el acento cuando hacen el español.

Un indígena vive en un lugar así tranquilo, sin alteraciones, sin cosas así que veo son de la ciudad. Por lo menos yo viviera en la montaña sin contacto con nadie entonces tienen su propia costumbre.

Estes trechos são ilustrativos do modo como se organiza a experiência identitária deste falante. Podemos, talvez, inferir que as suas percepções são decorrentes de uma visão primordialista de etnicidade. Tal fato, contudo, não deve interpretar-se como uma visão estereotipada da política da identidade e da diferença construída pelos Taurepang. Pensamos que a postura do nosso informante é absolutamente legítima já que, nos seus próprios termos define o que para ele é ser indígena.

Desde nosso ponto de vista a questão central aqui é que elementos como origem comum, tradição e língua, entre outros são suscetíveis de acomodação e re-significação de acordo com as necessidades culturais dos indivíduos surgidas nos diversos processos em que se negociam as identidades.

4.1. A atribuição da categorização Taurepang/Branco na fala

Yo me considero indígena. Así de sencillo, solamente me gusta aprender.
Índio Taurepang

A questão da atribuição está ligada a uma relação de alteridade na qual os indivíduos identificam-se e são identificados pelos outros como pertencentes a um grupo social determinado.

A auto-atribuição e atribuição pelos outros de uma categoria étnica não expressa simplesmente um ato de nomeação, mas, sobretudo, um ato de identidade validado na interação social e demarcado por circunstâncias históricas e sociais determinadas.

Barth (Em Poutignat *et al.* 1997: 193 e ss.) argumenta que “uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral”. No entanto, essa identidade da qual fala Barth, é uma construção social de acordo com certos interesses ideológicos que os grupos estabelecem para promover e mediar uma determinada representação simbólica de si mesmos e dos outros.

Assim, a construção da etnicidade pode ser usada, tanto para legitimar posturas neo-colonialistas de grupos expansionistas com claras intenções de desapropriação de bens materiais e erradicação de usos e valores culturais de grupos colonizados, como para reivindicar direitos sociais e culturais em relação ao fenômeno da alteridade ou, ainda, para fins de representação simbólica, ideológica e política.

No grupo Taurepang um dos meios de representar a construção das identidades se expressa nas atribuições identitárias Taurepang/Branco construídas nas diversas falas que formam o nosso corpo de dados e no qual são mostradas as posições identitárias desses índios a partir da escolha da língua e das atitudes lingüísticas.

Numa entrevista realizada com a informante Marta lhe pedimos que nos falasse da sua história de vida na aldeia Boca da Mata. O contexto onde se realizou o diálogo propiciava uma conversação fluida e sem fortes pressões externas já que nos encontrávamos no quintal da casa desta informante rodeada pelos seus pequenos netos que falavam constantemente em taurepang correndo de um lado para outro. A atitude de Marta demonstrava uma grande receptividade em realizar o nosso diálogo. Esta informante nos falou o seguinte:

Sim, nós vivemos aqui, no nosso lugar Boca da Mata, nós convivemos aqui na nossa casa como indígenas Taurepang. Mas meus genros são brancos, meus netos também, depois minha filha é esposa dum branco. Todos meus genros são brancos e só eu não falo português. Eu sou indígena Taurepang.

Tal como mostra o exemplo apresentado, Marta manifesta sua pertença étnica na base de uma relação de alteridade entre duas categorias identitárias. As atribuições índio-branco foram marcadas por esta informante por meio de critérios como organização social, especificamente quando se refere à forma de convivência na aldeia, e do elemento língua. Na sua fala Marta deixa claro que não fala português porque é índia taurepang o que nos faz supor que esta informante marca a diferença identitária a partir da língua.

No diálogo com esta informante perguntamos como ela se sentia como indígena Taurepang. A resposta da Marta foi esta:

Eu quero continuar sendo Taurepang até que me Deus volte... porque é a minha língua, porque é a minha língua e eu não posso deixá-la.

De fato, a autodesignação de ser indígena Taurepang está relacionada a uma atitude fundamentalmente marcada pelo uso da língua e do seu valor para estabelecer sua nomeação étnica.

Por outro lado, a atribuição da categorização Taurepang/Branco expressa na fala da Marta, mostra claramente o estabelecimento de fronteiras étnicas entre dois grupos sociais que interagem sob condições sociais específicas e na base de padrões culturais que os identificam como tal.

O ato de nomear está relacionado necessariamente às relações de poder que se estabelecem entre os grupos étnicos e que permeiam suas fronteiras sociais. Por tal motivo, se faz necessário perguntar, antes de tudo, quem tem o poder de nomear. De fato, a natureza das relações interétnicas condiciona as definições endógenas e exógenas que surgem no decorrer das diversas interações sociais. Essas definições não podem ser vistas isoladamente, mas a partir de um processo relacional em que determinados critérios são utilizados pelos grupos para se autodefinirem e definirem os outros. Neste sentido, as atitudes sociais no ato de nomear expressam valores no uso da língua e revelam profundamente as relações que podem estabelecer-se entre língua e identidade.

A convivência dos Taurepang com outros grupos indígenas estabelece outros tipos de negociações identitárias. Na aldeia de Boca da Mata, por exemplo, há algumas controvérsias entre Macuxi e Taurepang. Andrello (1993: 31) numa ocasião que tentava realizar um censo da população Taurepang abordou um índio Macuxi a respeito do seu grupo étnico. Esse autor recolhe a seguinte informação:

Não sou Taurepang não. Sou brasileiro Macuxi

Segundo as observações de Andrello, por parte dos regionais que moram e transitam a fronteira Brasil/Venezuela, os Taurepang são categorizados como venezuelanos e os Macuxi com brasileiros. Por outro lado, diz o mesmo autor que as diferenças entre esses índios são vistas pelos regionais a partir do aspecto religioso, atribuindo-lhes aos Macuxi a designação de católicos, enquanto que aos Taurepang são nomeados crentes.

As atribuições dadas pelos regionais ao grupo Taurepang não necessariamente coincidem com a própria representação de identidade que eles assumem. Assim, na nossa pesquisa de campo não registramos nenhum dado que indique que os Taurepang se designem, exclusivamente como venezuelanos. Na verdade, as categorias identitárias designadas como venezuelanos e brasileiros são assumidas pelos Taurepang mais em função da área onde tenham estabelecido as suas aldeias do que em função de um tipo específico de nacionalidade assumida por eles.

Na aldeia de Kumarakapai conversamos com Manoel, um índio Taurepang a respeito da sua nomeação identitária. O seguinte é uma parte do nosso diálogo:

Ent: si yo le pidiera que se defina desde el punto de vista étnico, cómo usted se llamaría? Cómo se nombraría desde el punto de vista de su identidad?

Inf: en taurepan o en castellano?

Ent: puede utilizar la lengua en que se sienta más cómodo.

Inf: bueno te voy a decir en taurepan: yuurö mörö taurenon... pata ichi... yo soy... en taurepan no se puede decir que yo soy venezolano.

Neste exemplo a intenção da nossa pergunta era obter do falante possíveis categorias identitárias partindo da sua própria concepção de representação identitária. Segundo as respostas de Manoel interpretamos que para este informante definir-se etnicamente vai depender da escolha de língua em que ele faz a auto-atribuição. O informante Manoel inicialmente usou a sua língua materna para atribuir-se uma categoria de representação social. Contudo, na frase inicial: *yuurö mörö taurennon... pata ichi...*, não há uma definição específica da sua identidade. Tal frase, apesar de estar fragmentada, pode ler-se como: *eu taure... é lugar*, o que possivelmente pode referir-se ao seu lugar de origem.

Na última parte da frase Manoel opta pelo uso do espanhol dizendo: *yo soy... en taurepan no se puede decir que yo soy venezolano*. Usar a língua taurepang para nomear-se como venezuelano não necessariamente é uma contradição, isto não porque a língua materna deste falante não possua os elementos necessários para tal definição, mas porque a categoria venezuelano corresponde a um sistema de significações contrária à sua noção de representação identitária. Contudo, é interessante observar que a consciência da sua alteridade é consoante com as pressões derivadas de um contexto sociocultural onde a instituição de um estado-nação atua como um mecanismo modelador de como os sujeitos devem ou não ser representados. Assim, embora se autodesigne como Taurepang, está presente no seu discurso a assunção de que, também, é venezuelano.

O seguinte diálogo nos proporciona informação da categoria étnica:

Ent: Cómo prefieres ser llamado Pemón o Taurepan?

Inf: Pemón

Ent: Por qué?

Inf: Bueno porque es un nombre... un nombre étnico... de nuestra cultura (refere-se à cultura Taurepang).

O termo Pemón identificado como étnico, nos alerta que as identidades são processuais. Os nomes, nesse sentido, são um dos meios que permitem promover alianças e negociações, mas também contradições e assimetrias. Tal como outras categorizações usadas no marco cultural, o ‘étnico’ se constitui como uma construção histórica concedida a grupos que são assumidos como ‘diferentes’.

Inferir sobre o que leva o nosso informante a categorizar o termo Pemón como étnico não significa dirigir a construção da sua própria representação de identidade, ao contrário, o que tentamos é desconstruir uma categoria que, como toda conceituação de identidade, está sujeita a juízos valorativos muitas das vezes carregados de estereótipos.

Na interpretação de Urban *et al.* (cit. em Field 1994: 240) o uso de categorias como etnicidade e grupo étnico podem ser entendidos como “processual terms that signify changing identities in relation to colonialism through history, rather than as a set of more or less fixed social categories”.

Assim como uma noção processual, a etnicidade está permeada pela interação interpessoal, intra e inter grupal, nas quais se estabelecem as fronteiras da alteridade. Nesse sentido, as formas de compreensão de grupos caracterizados como índios e não-índios em relação às representações sociais que simbolicamente os definem pode ser uma questão tão genérica quanto escorregadia.

4.2. Uma microfísica da memória coletiva

*Innata moton etuarimapö eneton poitürüpe mörö yenin ake, ake, ake tainara
inna non inna non sanek inna etuarimake mörö inna patök dau waküpe inna
kowamö pemon pe yenin ake ake tainada.*

O parágrafo com o qual iniciamos este item é a representação de um legado histórico do povo Taurepang que pode ser interpretado como uma evidência importante do vínculo entre o seu passado e o seu presente. Tal parágrafo é de uma canção entoada por uma indígena Taurepang de 17 anos da aldeia de Kumarakapai que, sem prévia solicitação, decidiu cantar para nós o que aprendeu com o seu avô.

O significado desta canção tem a ver com um passado de lutas e conflitos entre índios e brancos e, segundo a fala da nossa informante, significa literalmente.

*Antigamente os avós trabalhavam como escravos para os brancos e por isso
dizemos que não, que não, que esta é a nossa terra, onde nós vivemos.*

A idéia de perpetuar um mundo simbólico construído coletivamente atende à necessidade que têm as coletividades humanas de manter fortes laços com um passado que os constitui e com uma memória coletiva que os faz sentirem-se identificados com um conjunto de referências culturais comuns.

O acesso a um corpo de representações, imagens e lembranças que formam parte do mapa cognitivo da nossa memória individual e coletiva, nos aproximam constantemente do passado para, de algum modo, reconstruí-lo, negá-lo ou legitimá-lo à luz do presente.

Novas formas de representação social se entrecruzam continuamente com a noção de um passado original, estável e edificado através de ritos específicos que envolvem os membros de uma cultura numa complexa rede de relações com o que supõem serem seus antepassados, heróis ou criadores. Mas, ao mesmo tempo em que a ligação entre o passado e o presente é fluida e conjuntural, há uma forte tendência, por parte das coletividades humanas, em criar guardiões de um passado que se crê ameaçado pela ação de pressões modernizantes.

Geralmente a função destes guardiões é dada aos indivíduos mais velhos de uma comunidade. Segundo a interpretação de Halbwachs (1992: 48):

*In primitive tribes, the old are the guardians of traditions not just because they
absorbed them at an earlier point than others, but also undoubtedly because
they are the only ones to enjoy the necessary leisure to determine the details of*

these traditions in their exchanges with other old people and to teach them to the young during initiation.

Se pensarmos que o sentido de guardar a tradição é consoante com a idéia de perpetuar a memória coletiva, então, a reflexão ideológica e simbólica sobre o presente deve gerar-se atendendo aos processos históricos e sociais que estabeleceram variados sistemas de dominação nos quais, essas ‘tribos’, segundo a terminologia de Halbwachs, não somente conseguem repassar para as novas gerações conhecimentos e crenças, mas também reinterpretar o marco do seu passado e as posições sociais assumidas voluntária ou involuntariamente.

Segundo Ortiz (1994: 183) “a tradição procura paralisar a história, invocando a memória coletiva como instituição privilegiada de autoridade”. Uma autoridade que, segundo esse autor, se vê bamboleada pela pressão de uma cultura mundializada. Efetivamente, tal como o aponta Ortiz, o descentramento provocado pela modernidade penetrou os marcos contextuais em que se erigiu a tradição.

No grupo Taurepang, os seus referencias de um passado longínquo e de um legado ancestral comportam um duplo processo de significação. Por um lado, a penetração de um sistema religioso como o adventismo, redimensionou antigas práticas culturais tais como: dança, ritos de iniciação, crenças que, apesar da influência protestante, formam parte da memória coletiva deste grupo e que são, por meio da ação de certos membros, revitalizadas através de práticas sociais. Mas, por outro lado, a instabilidade da memória social dos Taurepang é causada por outros modelos simbólicos incorporados que permeiam os seus costumes e a aceitação de suas crenças.

A narração de histórias sobre os antepassados, assim como a execução de crenças próprias da simbologia Taurepang é uma clara demonstração de como a memória coletiva deste grupo se materializa. Através do contato com a comunidade de prática Taurepang pudemos recolher várias narrações contadas por uma das maiores representantes da tradição. Trata-se de uma anciã de nome Carmem que tem uma importante participação na vida da aldeia de Bananal. Assim, mostraremos uma das histórias contadas por nossa informante por parecer-nos evidenciar como, efetivamente, a crença se funde com a prática social e com um sistema de representações complexo e heterogêneo.

História do luto:

Narrador: o jeito de estar de luto é que ficamos sujo porque o companheiro morreu, por isso temos que resguardar também. Ficamos sujos, ficamos podre diziam os velhos e os velhos antigamente. Por isso resguardamos também. É reimoso²² porque a mandioca apodrece se entrarmos na roça, a

²² Segundo esta informante *reimoso* é aquilo que pode fazer mal à saúde provocando até hemorragia.

*mandioca apodrece também sentindo a dor nossa mandioca.*²³ *Por isso temos que resguardar todos os dias até ficarmos dois meses para trabalhar na roça, então aí nossa mandioca fica bom. Então a comida, e estamos de luto não comemos nada nem fazemos a comida nos mesmos porque ela pode nos deixar doente, ficamos com dor de cabeça, ficamos até com dor de barriga. Faz até as crianças ficarem com dor no ventre.*²⁴ *Então*²⁵ *a criança fica com diarreia. Por isso temos que resguardar-nos. Só os bons*²⁶ *fazem nossa comida porque estamos de luto não podemos fazer nosso beiju, só depois de lavarmos as mãos e temos a benza das mãos. Aí para não ficarmos com dor de barriga só os que sabem benzem e se lavarmos as nossas mãos com isso, então comemos por nós mesmo porque ele já curou*²⁷ *e é assim mesmo o jeito de estar de luto e então depois, an... se começamos a comer, comemos molhando nossa comida (nosso beiju). Cozinhamos nossa damorida. Assim é a história de luto, isso para não apodrecer a mandioca não vamos para roça mesmo.*

A história do luto nos revela as concepções que os Taurepang têm a respeito de representações simbólicas tais como: morte, doença, saúde e alimentação. Além disso, nos mostra, que a narrativa dos antepassados norteiam as narrativas do presente. Nesta história a falante também, legítima práticas culturais que, apesar da imposição religiosa adventista, ainda são respeitadas e consideradas pelo seu grupo.

A complexa simbologia entre o passado e presente dos Taurepang revela um jogo de forças contraditórias e cruzadas. Assim, no final da narração, a nossa informante diz:

Esta é história mesmo, história mesmo. Não palavra de Deus, da terra, história dos antigos, mas a história de Deus é muito bom.. Estou aqui e não estou ensinando ela não, porque eu não sei, não tenho nada que falar a ela porque eu não sei a língua dela mesmo. Se estou falando na minha língua, ela não entende. Por isso eu não ensino ela não. Mas também isso é história feio dos antigos.

Há, neste discurso, uma clara desestabilização da representação do passado. A noção de Deus se entrecruza, ao mesmo tempo, com a noção dos antepassados legitimando duas formas de representar o mundo. Parece-nos que a simbologia da história representada como uma narrativa dos antigos, é parte de um jogo de lutas, superposições e contradições

²³ O tradutor faz notar entre parêntesis a expressão *riko sane* no sentido de sentindo a dor a nossa mandioca. Quer dizer, a dor do luto.

²⁴ Segundo o tradutor, *rotoma* em taurepang significa barriga.

²⁵ A palavra *então* está expressando temporalidade, quer dizer, *nesse dia*.

²⁶ Isto é no sentido de sadios.

²⁷ A cura, segundo a interpretação do tradutor, expressa que não há nenhuma dor e nada pode acontecer de ruim.

com outros modelos de simbolização impostos e que, de alguma forma, foram reconceitualizados pelos Taurepang como parte, também, da sua memória social.

A questão da língua trouxe, de certo modo, para nossa informante a necessidade de negociar o diálogo com o entrevistador, além de estabelecer uma posição identitária com um interlocutor não índio. Podemos dizer, com efeito, que a transmissão da tradição por meio da língua do grupo é um recurso que vincula as novas gerações com os guardiões da tradição, mas que ao mesmo tempo produz diversos efeitos de sentido e interpretação.

Os velhos Taurepang como guardiões não escapam das pressões do presente que vivenciam. Tal presente pode levá-los a congelar sua história social e, conseqüentemente, a memória coletiva, mas também pode levá-los a revitalizar um passado, não só através da atividade narrativa, mas também pelas suas práticas.

No grupo Taurepang entoar uma canção, narrar uma história ou executar um ato performativo são expressões de uma memória coletiva fragmentada e plural que se reconstrói por meio da incorporação e re-interpretação de novos elementos surgidos das interações sociais intra e inter étnicas.

As antigas práticas culturais dos Taurepang, embora tenham sido em muitos casos proibidas por causa da influência da religião adventista, não desapareceram totalmente. Constatamos que nesse grupo ainda sobrevive um complexo sistema de crenças relacionadas basicamente com os seres da natureza e o efeito que eles podem provocar no indivíduo.

Por exemplo, um tipo de desequilíbrio físico experimentado por algum membro do grupo Taurepang pode ser interpretado por esses índios como um mal-estar causado por algum ser da natureza. Tais seres são designados pelos Taurepang como bicho do mato, bicho da água ou bicho da serra dependendo com o local onde se supõe que tal entidade atingiu o espírito da pessoa.

Uma informante de nome Nazaré da aldeia de Bananal nos contou numa oportunidade o procedimento utilizado para defumar uma criança que se supõe ter sido vítima da influência de algum ser da natureza. Segundo Nazaré os sintomas que evidenciam a causa do mal é o constante choro da criança e a sensação de medo. Estes sintomas são nomeados pelos Taurepang como ‘espanto’ que, segundo eles, é causado porque algum ser sobrenatural pegou a sombra (entenda-se alma) da pessoa afetada. Assim, Nazaré nos relata o seguinte:

Quando a criança está espantada, chorando muito se defuma com Maruay e se reza para que Maruay pegue a sombra da pessoa que o bicho do mato, da serra ou do rio pegou. Os sintomas são falta de fome, dormindo sempre, espanto. Isso por falta da sombra da pessoa. Também se defuma com o Pau

Pajé en taurepang: ayu-yek. Se queima a casca e vai defumando a pessoa que o bicho pegou a sombra.



Maruay

O Maruay que a Nazaré refere no seu relato é um tipo de resina usada pelos Taurepang na prática da defumação. No momento de defumar, o Maruay é, geralmente, posicionado embaixo da cama ou da rede onde está a pessoa doente. No ato da defumação, também se fazem algumas rezas. Com a informante Nazaré nós tivemos a oportunidade de registrar uma das rezas.

Konekaton neka atonporörö ipöpök daworö mörö datai nake eneton da itekaton apicha na, apicha to dau tekaton nekö tewui tok amaipa papai pia, kowaipia eneton pök amai tukai pra.²⁸

Além da crença sobre o espanto existem outras práticas que estão relacionadas com os ciclos da vida. Há, por exemplo, um conjunto de crenças relacionadas com o período em que a mulher está menstruada ou quando acaba de ter um filho. Por exemplo, numa ocasião, a Nazaré comentou que a mulher na fase da menstruação não pode tomar banho no rio porque o *Mozu*, nome com o qual esta informante designa o ser sobrenatural que habita no rio, pode tomar a sombra da pessoa.

Em relação à gestação e o parto, algumas mulheres Taurepang comentaram sobre a importância de abençoar os alimentos antes de serem consumidos. Alguns tipos de carnes como, por exemplo, gado, veado, nambu ou jacarim podem prejudicar fisicamente a mulher nessa fase. A informante Marta nos explicou que o consumo de tais carnes depois do parto podem provocar hemorragias na pessoa. Assim, uma das formas de evitar isso é abençoar tais alimentos para que não causem nenhum mal. O relato de Marta a respeito disso é bem explícito: Assim diz:

²⁸ No momento de realizar esta reza, a nossa informante não mostrou nenhum interesse em traduzir para o português a significação da oração, apesar de compreender e falar nessa língua. Segundo o que percebemos na ocasião, a nossa informante mostrava certo receio de expor a significação da oração para uma pessoa não membro do seu grupo cultural. Por tal motivo decidimos manter essa oração na forma como foi relatada.

Os velhos benzem a comida porque pode ser reimoso, então eles benzem para a mulher ficar um pouco sem derrame. Como eu disse, ela está parida, porque ela está assim, eles tratam dela. O gado pode as vezes, tem alguma coisa por isso para não deixar a gente doente eles benzem. Assim mesmo temos que aprender. Temos que aprender, diz-se que a menstruada tem que aprender, ela não come cará, taioba, banana pois o velho é quem determina a comida da menstruada. Ele benze este cará, cozinham o cará, taioba, banana. O velho faz tudo isso porque é reimoso para o tumor. Por isso eles benzem.

Na comunidade de prática Taurepang, o ato de abençoar os alimentos não necessariamente está relacionado com os preceitos da religião adventista que esses índios praticam. Ao contrário, parece-nos que essas crenças estão relacionadas com os ensinamentos transmitidos pelos seus antepassados.

Um fato curioso que nos incitou à reflexão a respeito da memória coletiva dos Taurepang foi que depois de escutar e registrar diversas histórias sobre o mundo simbólico desses índios, os narradores se referiam aos relatos como sendo história somente dos antigos. Por exemplo, numa ocasião na aldeia de Boca da Mata, depois de conversar com uma informante de nome Maria sobre a prática da defumação e da crença como mau-olhado ela comentou conosco que estava contando só o verdadeiro, o que ela sabia, mas as histórias eram mesmo dos antigos.

Parece-nos que os índios Taurepang vivem uma identidade ambígua quando representam suas práticas sociais por meio do legado do seu passado e as transformações surgidas no presente. A história dos seus antepassados parece constituir, um discurso que os aproxima de uma memória coletiva fragmentada e transformada pela incorporação e resignificação de outros elementos, mas que, ao mesmo tempo, os distancia do passado e das suas antigas crenças.

Nestes índios, a força simbólica do seu passado permeia grande parte das suas práticas sociais, mas também a simbologia da religião adventista que eles incorporaram está continuamente mediando os seus discursos e as representações identitárias que querem fazer sobre eles mesmos. Nesse sentido, pensamos que na comunidade de prática Taurepang há uma permanente desconstrução e re-significação das representações culturais e, conseqüentemente, das suas identidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos mostrar como através da escolha de língua e das atitudes lingüísticas para com as línguas em contato, a comunidade de prática taurepang constrói, negocia e interpreta a sua identidade étnica. Na nossa análise evidenciamos que a língua taurepang tem uma forte vitalidade nesse grupo mostrando-se como um critério fundamental de construção e marcação identitária. O uso da língua materna nos Taurepang está presente em quase todas as situações comunicativas e nos variados contextos onde se estabelecem as interações sociais intragrupo.

As segundas línguas usadas na comunidade Taurepang cumprem, também, um papel considerável. Contudo, as mesmas não possuem uma grande vitalidade, apesar da influência que têm tido como línguas envolventes ou de prestígio. As funções sociais que o espanhol da Venezuela e o português do Brasil cumprem na comunidade Taurepang estão relacionadas com o ensino escolar e com as negociações comerciais que esses índios estabelecem com regionais venezuelanos e brasileiros na região fronteira entre esses dois países.

Contudo, no grupo taurepang há falantes que optam pelo uso das línguas envolventes por considerar que não têm competência lingüística na língua indígena ou porque não estão interessados em falar nessa língua. Este último ponto observado por nós, ligeiramente, como falta de interesse, não é uma questão presente na maioria dos membros da comunidade Taurepang. Ao contrário, evidenciamos no trabalho de campo um número muito reduzido de Taurepang que optam pelo uso do português ou do espanhol como primeira língua, apesar de que tal opção não desfavorece ou desqualifica socialmente a língua indígena.

As atitudes sociais desfavoráveis foram observadas no grupo Taurepang não tanto em relação às línguas que esses índios usam, mas em torno de alguns dos seus membros que, segundo a apreciação dos mesmos índios, tinham vergonha de usar a língua materna, assumindo um comportamento lingüístico condizente com uma realidade social não-índia. Na verdade o questionamento que alguns Taurepang fazem do uso de uma língua envolvente por parte de certos falantes não consiste em desmerecer a língua e sim uma certa atitude lingüística e social que possa prejudicar a vitalidade da língua indígena e os padrões culturais que caracterizam o grupo.

A presença do espanhol e do português na nossa comunidade de estudo não parece ter um forte impacto na vida social dos Taurepang. Essas línguas são usadas nas aldeias de forma natural sem fortes pressões externas que incitem o grupo a uma escolha forçada. Pelo que pudemos observar nesta pesquisa, a escolha de língua não se estabelece por meios coercitivos, mas sim pelas próprias motivações que têm os Taurepang em negociar e construir uma identidade dada. Tais motivações, contudo, não estão isentas das relações de poder que mediam as interações sociais.

Assim, as relações de solidariedade, afetividade ou assimetria social que os Taurepang estabelecem entre si mesmos ou em relação com os não-índios são expressas tanto na fala quanto na escolha de língua nas quais se veicula o discurso. Numa comunidade bilíngüe como a Taurepang, falar na língua indígena não só indica a vitalidade dessa língua no grupo, mas também a opção de uma representação identitária. Nesse sentido, falar o taurepang é um critério de marcação da identidade e da diferença.

Isso não significa que aqueles membros dessa comunidade, que decidem pelo uso do português, não se sintam ou se designem como Taurepang. Mas, quando o uso de uma língua envolvente se torna uma norma em todos os contextos de interação, isso pode ser indicativo de uma relação de alteridade que queira estabelecer-se entre os próprios membros da comunidade de prática.

Se determinássemos, por pura suposição, que a influência das línguas envolventes pudessem se tornar um fator de risco para a permanência cultural da língua taurepang, perguntar-nos-íamos como seriam estabelecidos, no grupo Taurepang, os mecanismos de revitalização lingüística e cultural dos seus sistemas de significação. Achamos que um dos meios seria a escolha da língua indígena relacionada às representações identitárias que estes índios querem assumir e as atitudes lingüísticas favoráveis que pudessem funcionar como mecanismos de regulação social dos valores dados às línguas em uso.

Além disso, o aspecto do engajamento e a prática social desses índios em promover o uso da sua língua materna podem converter-se num fator importante de ação social para reivindicar os seus próprios sistemas de representação cultural. De fato, o engajamento que os Taurepang têm, principalmente, em relação com a sua língua e os seus costumes os levam continuamente a reinterpretar e atualizar as representações identitárias que têm sobre si mesmos e sobre outros grupos sociais. No seio da mesma comunidade de prática Taurepang, tais representações são marcadas pela heterogeneidade e instabilidade. Assim, para esses índios intersectar elementos simbólicos diferentes numa mesma situação comunicativa não parece representar nenhum conflito. Por exemplo, as práticas culturais realizadas pelos antepassados são contadas pelos Taurepang como se fossem histórias de uma memória coletiva distante ou fragmentada. Mas, tais práticas são revitalizadas continuamente na vida quotidiana desses índios.

Assim, a significação social da defumação para curar o espanto, a crença nos espíritos da natureza, a simbologia da morte e do luto, por exemplo, são práticas sociais que estão relacionadas com o passado mítico dos Taurepang. Mas tais práticas, apesar de se manterem como parte da realidade social do grupo, são apagadas pela representação social adventista assumida pelos Taurepang.

Na comunidade Taurepang as identidades são estabelecidas também por meio de rivalidades. As aldeias de Sorocaima I e Bananal parecem ter certa rivalidade pela opinião que suscita entre os índios de Sorocaima I a idéia de que em Bananal não há índios. Essa apreciação é feita, concretamente, pelo principal líder religioso e cultural de Sorocaima I que acha que a incorporação da escola em Bananal tem prejudicado o uso da língua indígena. Para este líder em Bananal todos são civilizados.

A situação lingüística das aldeias consideradas está relacionada com as representações identitárias que cada uma dessas aldeias quer estabelecer. Assim, para os Taurepang de Boca da Mata, por exemplo, a construção social da identidade está relacionada com a forte influência do português na aldeia devido ao alto número de Macuxi que vivem na área, o que leva aos Taurepang a adotar um padrão comunicativo mais perto do monolinguismo do que do bilingüismo. Assim, a tendência em encontrar um índio Taurepang bilíngüe taurepang/português que opte somente pelo uso de uma língua na maioria das situações comunicativas. Evidentemente, tal fato vai incidir na representação da identidade assumida por eles. Talvez por isso seja compreensível que os Taurepang de Boca da Mata focalizem com mais força a relação de alteridade entre as categorias Taurepang/Branco.

A situação lingüística e cultural das aldeias de Bananal e Kumarakapai diferem, basicamente, por dois motivos. O primeiro refere-se à forte vitalidade que a religião adventista tem na aldeia de Bananal. Em Kumarakapai, essa religião embora esteja presente não é o principal elemento de mediação identitária. Por outro lado, ao contrário de Kumarakapai, na aldeia de Bananal não há uma educação intercultural bilíngüe que promova o uso da língua indígena no ensino escolar. Contudo, apesar dessas diferenças, pensamos que nessas aldeias o bilingüismo seja a característica mais presente que determina o padrão comunicativo dos grupos.

A situação bilíngüe de Kumarakapai e Bananal não representam nenhum obstáculo para manter a vitalidade da língua indígena. Ao contrário, nessas aldeias a consciência em manter a sua cultura e os seus sistemas de significação não entram em contradição com o uso de uma segunda língua. Há, contudo, elementos que nos indicam que as línguas usadas nessas aldeias podem ter funções diferentes dependendo do contexto onde são usadas. Por exemplo, numa reunião convocados para discutir assuntos políticos ou religiosos, é muito

mais comum que esses índios usem duas línguas do que, por exemplo, numa reunião familiar.

Na aldeia de Kumarapai, observamos também uma forte consciência em re-vitalizar continuamente os seus costumes e sua língua materna. Nessa aldeia os Taurepang parecem estar mais engajados com uma prática social de incentivo e manutenção dos próprios sistemas culturais do grupo Pemón.

Em Sorocaima I observamos, também, que a importância de incentivar o uso da língua indígena, por meio da agência social é considerada, sobretudo, por um tipo de resistência cultural em aceitar a incorporação da escola por achar que através dela se pode motivar a perda da cultura e da língua. Na verdade o que nessa aldeia se questiona é o tipo de ensino de uma escola promovida segundo os modelos educativos da cultura do ‘branco’ onde o ensino da língua indígena não é levado em consideração.

A partir do exposto interpretamos que, em geral, na comunidade Taurepang a motivação de usar a língua indígena para construir e negociar a identidade está profundamente relacionada com a maneira como esses índios gostariam de representarem-se a si mesmos e em relação com os outros. Talvez, na fala da informante Marta possamos resumir o sentimento de pertença étnica que os Taurepang constroem através do uso da sua língua indígena. Sua fala nos conduz ao discurso da alteridade.

Mas meus genros são brancos, meus netos também, depois minha filha é esposa dum branco (...) e só eu não falo português. Eu sou indígena Taurepang.

Os índios Taurepang entendem bem que a identidade se constrói por meio da relação com a diferença. Nesse sentido, eles tem ido muito além das fronteiras simbólicas que os diferenciam em relação com o ‘outro’. As representações identitárias que esses índios constroem parecem estar situadas num tipo de espaço intersticial²⁹, construído sobre a base da ruptura e desconstrução de representações sociais rígidas e fixas. Nesse espaço intersticial podem confluir variados discursos intersectados que possibilitam mudar a forma como eles têm sido representados historicamente. Cabe aos Taurepang, então, o direito de escolher suas próprias definições e representações de identidade étnica.

BIBLIOGRAFIA

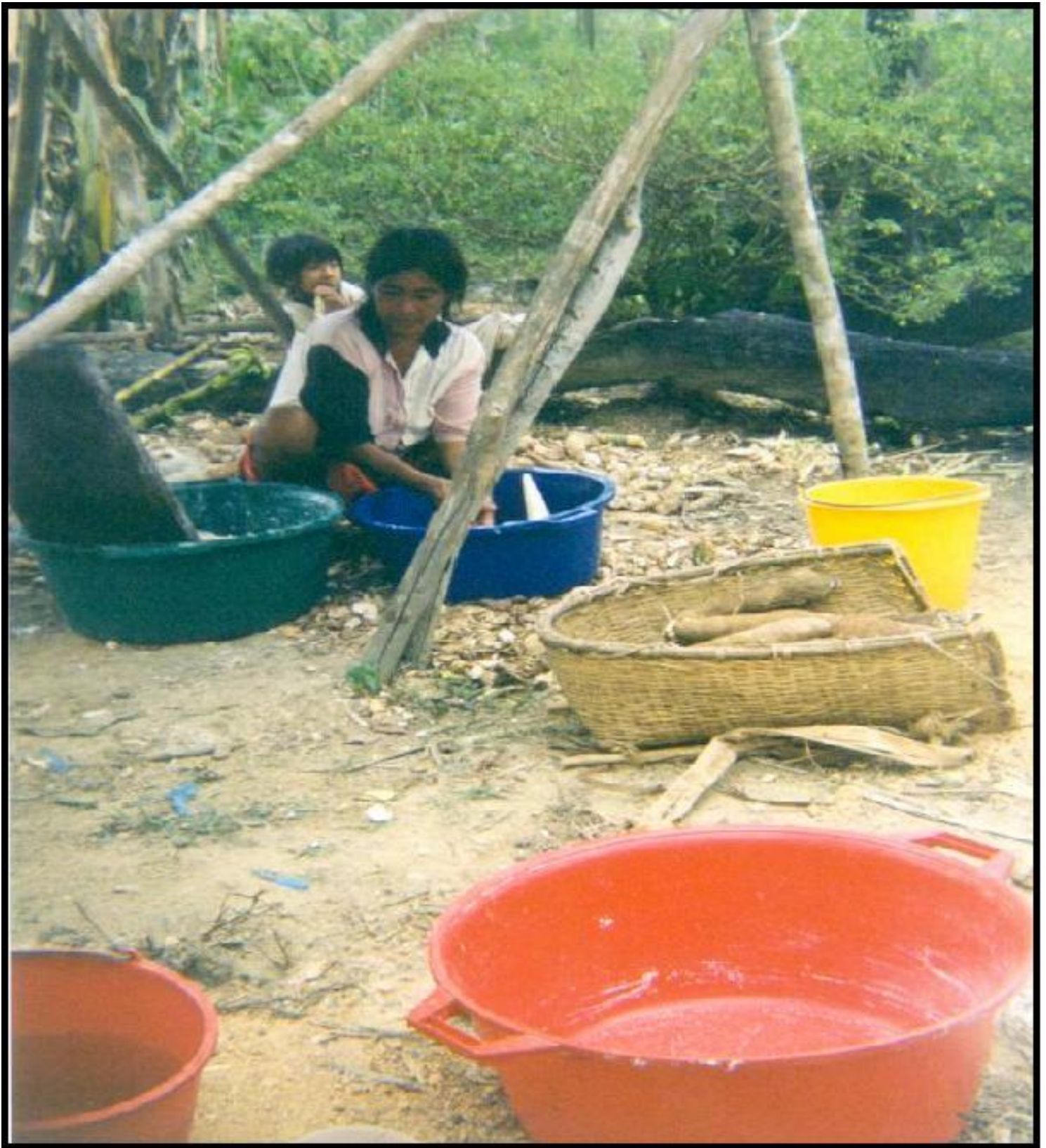
- Andrello, Geraldo. **Os Taurepang: Memória e Profetismo no Século XX**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 1993.
- Appel René *et al.* **Bilingüismo y Contacto de Lenguas**. Barcelona: Ariel, 1996.
- Armellada, C. de. Tauron Pantón: Cuentos y leyendas de los indios Pemón. In: Geraldo Andrello. **Os Taurepang: Memória e Profetismo no Século XX**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 1993.
- Armellada, C. de. **Cuentos y No Cuentos-Pantón, Pantón Neke-ré**. Caracas: UCAB, 1988.
- Banton, M. Choosing our relations. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.) **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Barth, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Bhabha, Homi. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994.
- Benedict, Anderson. **Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre el Origen y La Difusión del Nacionalismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bloomfield, Leonard. **Language**. New York: Holt, 1933
- Bucholtz, Mary. “Why be normal?”: Language and identity practices in a community of nerd girls. **Language in Society**, 28. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 203-223.
- CIDR. **Índios de Roraima**. Boa Vista: Coronário, 1989. (Coleção histórico-antropológica n° 1).
- Chauí, Marilena. **O que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- Drummond, L. The cultural continuum: a theory of intersystems. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.) **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Eckert, Penelope *et al.* Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. In: Janet Holmes. The community of practice theories and methodologies in language and gender research. **Language in Society** 28. Cambridge: Cambridge University Press, 1992: 173-183.
- Gans, H. J. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Giles, H. *et al.* Towards a theory of interpersonal accommodation through language: Some Canadian data. In: René Appel. *et al.* (eds.). **Bilingüismo y Contacto de Lenguas**. Barcelona: Ariel, 1996.

²⁹ O termo intersticial é usado aqui para referirmos ao espaço da negociação da identidade, quer dizer, uma

- Gumperz, J. Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle. In: Philippe Poutignat, *et al.* (eds.) **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Halbwachs, Maurice. **On Collective Memory**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- Hall, Stuart. Ethnicity: identity and difference. **Radical America** 23, 4, 1989: 9-20.
- Hall, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- Hall, Stuart. Quem precisa da identidade? In: Tomas Tadeu da Silva (org.). **Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- Halliday, M. *et al.* The linguistic sciences and language teaching. In: René Appel *et al.* (eds.). **Bilingüismo y Contacto de Lenguas**. Barcelona: Ariel, 1996.
- Hobsbawm, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- Hudson, R. A. **La Sociolingüística**. Barcelona: Anagrama, 1980.
- Hymes, Dell H. The Ethnography of Speaking. In: Bem G. Blount. (ed.). **Language, Culture and Society**. Cambridge: Mass., Winthrop, 1974.
- Jakobson, R. Linguistics and poetics. 1966. In: René Appel *et al.*, (eds.). **Bilingüismo y Contacto de Lenguas**. Barcelona: Ariel, 1996.
- Koch-Grünberg. **Del Roraima al Orinoco**. 3 vol. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1979.
- Labov, William. **The Social Stratification of English in New York City**. Arlington, VA: Center for Applied Linguistics, 1966.
- Labov, William. **Sociolinguistic Patterns**. In: Holmes, Janet *et al.* The Community of practice: Theories and methodologies in language and gender research. **Language in Society** 28. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 173-183.
- Mc Kay, J. An exploratory synthesis of primordial and mobilisationist approaches to ethnic phenomena. 1982. In: Philippe Poutignat, *et al.* (eds.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Migliazza, E. 1967. Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima. In: **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**, v.2. Rio de Janeiro, 1967: 153-173. (Antropologia).
- Milroy, James. **Linguistic Variation and Change: On The Historical Sociolinguistics of English**. Oxford: Blackwell, 1992.

espécie de zona de conflito onde se estabelece a ruptura e a construção das identidades culturais.

- Molohon *et al.* Na extension of Barth's concept of ethnic boundaries to include both other groups and developmental stage of ethnic groups. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Mosonyi, Esteban E & Jorge Mosonyi. **Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela**. Tomo I e II. Caracas: Fundación Bigott, 1999.
- Niestchmann, B. The third world war. **Cultural Survival Quarterly**. 11. 3, 1987: 1-16.
- Ortiz, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Pfaff, Carol. Constraints on language mixing: Intrasentential code-switching and borrowing in Spanish/English. **Language** 55. 2 Cambridge: Cambridge University Press, 1979: 291-318.
- Poplack, Shana. Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en español: toward a typology of code-switching. **Linguistic** 18. Mouton: The Hague, 1980: 581-618.
- Poplack, Shana *et al.* Borrowing: The synchrony of integration. **Linguistic** 22. Mouton: The Hague, 1984: 99-135.
- Poutignat, Philippe *et al.* **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Romaine, Suzanne. What is speech community? In: Suzanne Romaine (ed.). **Sociolinguistic Variation in Speech Communities**. London: Arnold, 1982.
- Romaine, Suzanne. **El lenguaje en La Sociedad**. Barcelona. Ariel, 1996.
- Santa Ana, Otto *et al.* Modeling the speech community: Configuration and Variable Types in The Mexican Spanish Setting. **Language in Society** 27 Cambridge: Cambridge University Press, 1998: 23-51.
- Saville-Troike, Muriel. **The Ethnography of Communication. An Introduction**. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Tambiah, S. J. Ethnic conflict in the world today. In: Philippe Poutignat *et al.* (eds.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- Thomas, D.J. Los Pemón. In: **Aborígenes de Venezuela**. Tomo III. Caracas: Fundación La Salle, 1982.
- Urban, Greg *et al.* Nation-state and Indians in Latin America. In: Les W. Field. Who are the Indians? **Latin American Research Review**. 29.3. 1994.
- Wenger, Etienne. Communities of practice. Em Janet Holmes. 1999. The Community of practice: Theories and methodologies in language and gender research. **Language in Society**. 28. Cambridge, University Cambridge Press, 1998: 173-183.
- Woolford, Ellen. Bilingual code-switching and syntactic theory. **Linguistic Inquiry** 14. 3. USA: The Massachusetts Institute of Technology, 1983: 520-536.



Índia Taurepang trabalhando na roça.

Aldeia de Boca da Mata