

SENDO *ÍNDIO* NA CIDADE: MOBILIDADE, REPERTÓRIO LINGUÍSTICO E TECNOLOGIAS

BEING AN INDIGENOUS BRAZILIAN IN THE CITY: MOBILITY, LINGUISTIC REPERTORIES, AND TECHNOLOGIES

*Terezinha Machado Maher*¹

RESUMO: Este texto tem por objetivo refletir sobre duas mudanças que vimos testemunhando nas últimas décadas: a mobilidade cada vez maior de parcelas dos povos indígenas brasileiros para centros urbanos do país e a crescente adesão dessas populações a práticas que envolvem novos recursos tecnológicos. Pretendo aqui argumentar que tais mudanças são quase sempre equivocadamente vistas como fatores que colocam em risco a legitimidade da identidade étnica desses povos. No que se refere ao processo de mobilidade referido, é meu entendimento que a falsa compreensão de que a indianidade residiria ontologicamente nas línguas indígenas, contribui para fazer com que os índios urbanos brasileiros, que em grande medida utilizam o português como língua franca – e em alguns casos como língua materna –, em suas interações sociais, tenham suas etnicidades, enquanto marcadores de diferença, colocadas sob suspeição. Por outro lado, a imagem paternalista de uma suposta fragilidade das culturas indígenas frente às novidades tecnológicas permite representações de que “índios autênticos” deixariam de sê-los ao se engajarem em práticas comunicativas híbridas e pan-étnicas no *YouTube*, no *Facebook* ou no *Whatsapp*, por exemplo.

PALAVRAS-CHAVE: Identidades indígenas. Mobilidade. Repertórios linguísticos. Recursos tecnológicos.

ABSTRACT: This text aims at discussing two changes we have been witnessing in the last two decades: the increasing mobility of indigenous citizens to Brazilian large urban settings and their adherence to practices that involve new technological resources. I will argue that such changes are almost always mistakenly seen as factors that put at risk the legitimacy of the ethnicity of indigenous peoples.

¹ Departamento de Linguística Aplicada, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

As far as the mentioned mobility process is concerned, I believe the widespread misunderstanding that indigenous identities are ontologically grounded in indigenous languages make is possible to question contemporary urban Native Brazilians' distinct ethnicities, since they often use Portuguese, as first language or as *lingua franca*, in their social interactions. On the other hand, the paternalistic image of an alleged fragility of indigenous cultures in face of new technologies allows for the belief that “authentic *indians*” would not remain so as they engage in hybrid and pan-ethnic communicative practices on *YouTube*, *Facebook* or *Whatsapp*, for example.

KEYWORDS: Indigenous identities. Mobilities. Linguistic repertoires. Technological resources.

SENDO *ÍNDIO* NA CIDADE: MOBILIDADE, REPERTÓRIO LINGUÍSTICO E TECNOLOGIAS

INTRODUÇÃO

O último censo do IBGE indicou que os mais de 240 povos indígenas brasileiros perfizeram, em 2010, um total de 896.917 pessoas. Surpreendentemente para muitos, 36% desses indígenas residem em cidades. A presença indígena nos centros urbanos do país não poderia, no entanto, ser entendida como algo novo, inusitado porque não é como se apenas mais recentemente viesse ocorrendo o êxodo de parcelas desses povos para esses locais, como insiste em apregoar a lógica capitalista: já é de há tempos que as cidades brasileiras vêm implacavelmente avançando sobre os territórios indígenas (NUNES, 2010). Entretanto, a despeito deste fato, seria um equívoco não apontar que a migração de parte das populações indígenas para os centros urbanos brasileiros de pequeno, médio e grande porte vem aumentando consideravelmente nas duas últimas décadas (OLIVEIRA, 2009), seguindo tendência também perceptível em outros países da América Latina (LÓPEZ, 2013). Neste texto, pretendo me ocupar de alguns dos sentidos que circulam acerca do que significa “ser índio urbano brasileiro”,² bem como de algumas das implicações derivadas dessa condição.

² Abandono, a partir de agora, o uso das aspas ao utilizar a expressão *índio urbano brasileiro*, ou expressões análogas, por dois motivos. Em primeiro lugar, por uma questão de comodidade minha e do leitor, embora este não deva se esquecer de que estarei frequentemente utilizando essas expressões genéricas para referir a identidade de membros de povos muito distintos e diferenciados entre si, por um lado, e que habitam contextos citadinos extremamente diversos, por outro. As generalizações aqui feitas, portanto – a despeito de até poderem, em alguma medida, descrever denominadores comuns a várias situações –, devem ser tomadas, evidentemente, com *un grano de sale*. O segundo motivo é o fato de que, por vezes, a utilização, até mesmo por membros de povos indígenas, do termo “índio” remete, não ao pertencimento do sujeito a um dado grupo étnico, e sim a uma

Minhas reflexões estão assentadas em dados coletados etnograficamente no Estado do Acre junto a professores indígenas associados a uma organização não-governamental, a Comissão Pró- Índio do Acre (CPI-Ac).

Embora, segundo Oliveira (2009, p.3), o conceito de *índio urbano* descreva, para muitos, um indivíduo fixado “de forma permanente nas cidades” e *índio cidadão* remeta àqueles que “passam períodos mais ou menos longos na urbe”, esta distinção não será aqui considerada: ambas as expressões serão usadas como sinônimos, já que o que está em jogo, de fato, não é o tempo despendido nos centros urbanos. Até porque, como insiste Nunes (2010, p.21-22), a dimensão do conceito de *cidade* que importa é muito menos a de “espaço físico” – ou a do tempo nele despendido, seria o caso de acrescentar – do que a de “*locus* de um modo de existência mais ou menos específico”. Nesse sentido, argumenta o autor, a urbanidade se referiria, primordialmente, a um modo de vida, “que se origina na cidade, mas não se confina a ela”. A cidade está também presente nas aldeias enquanto forma de “socialidade específica”, assim como, ressalte-se, aspectos da lógica da vida em aldeia podem ser encontrados nas cidades. Temos, assim, que os conceitos tradicionais que pressuponham isomorfismo entre lugar e cultura não mais se sustentam: em tempos de globalização, as culturas se veem constantemente deslocadas de seus supostos locais de origem (RUBDY; ALSAGOFF, 2014). Daí elas não mais poderem ser vistas como entidades perfeitamente circunscritas a um único espaço, e sim como “arranjos socioculturais em termos de diferentes formas de mobilidade e fluxo” (COUPLAND, 2010, p.6).

INDIANIDADE E TERRITÓRIO

[...] então, professora, no ano passado eles convidaram nós pra falar pros alunos numa escola lá: em Porto Velho... que era a Semana do Índio. E nós fomos. E aí nós chegamos na escola e entramos no auditório... e ficamos lá no corredor esperando, num sabe? E aí uma alunazinha que tava sentada bem pertinho de nós perguntou pra professora dela: “Mas, profeSSO:ra, caDÊ os índio que num vem?” E a professora falou, “Eles vêm, daqui um pouquinho os índio vêm...” ((rindo)) E nós TUDinho alí, be:m ali do lado!³

Esse depoimento, que me foi dado por um professor Jaminawa já há vários anos, ilustra bem a invisibilidade que tende a acompanhar os cidadãos indígenas brasileiros nas cidades. A população não indígena nesses ambientes quase sempre desconsidera a sua presença ou, quando o faz, frequentemente coloca suas identidades étnicas sob suspeição, como atesta o depoimento da universitária Shawãdawa que reproduzo a seguir:

[...] eu acho que os outros alunos da Universidade do Acre ficaram decepcionados quando me conheceram.... eu num correspondia com que eles pensavam que uma mulher indígena parecia ou se comportava. Mas alguns deles não ficavam só decepcionados, não! O jeito como eles olhavam pra mim com desconfiança quando eu dizia que era uma índia Shawãdawa leGítima, era como se eu tivesse menTIN:do, como seu fosse uma fraude... Mas o QUE QUE É que eles esperavam?

identidade pan-étnica, isto é, ao seu pertencimento a um grupo social formado por membros de diferentes povos que compartilham um projeto político, fruto de alianças multiétnicas.

³ Observou-se, nas transcrições de falas aqui incluídas, as seguintes convenções: (,) = entonação indicando continuidade; (.) = entonação descendente; (?) = entonação indicando pergunta; (!) = entonação indicando exclamação; (...) = pausa de mais de 2 segundos; (:) = alongamento de vogal; (sílabas ou palavras em maiúsculas) = entonação fática; (aspas) = discurso indireto; [...] = trecho suprimido; ((xxxx)) = comentário do transcritor.

O que “eles” esperavam era, muito provavelmente, que essa mulher estivesse usando adereços de pena, estivesse pintada de urucum em uma aldeia isolada, distante de qualquer centro urbano e falasse exclusivamente uma língua indígena. Existe, no imaginário nacional, uma expectativa de que o indígena ocupe um determinado tempo, um determinado espaço e faça uso de um determinado modo de se comunicar. Essa universitária – assim como um sem número de outros atores indígenas –, vem sistematicamente desafiando essas representações. Ela, por exemplo, estuda na segunda maior cidade do Estado do Acre, usa *jeans*, batom nos lábios e esmalte nas unhas e se comunica, em português, com seus colegas, pelo *Whatsapp*. Nada menos “indígena” do que tudo isso... A representação que no mais das vezes se tem é que as mudanças observadas nas culturas indígenas que iriam para além de suas supostas “fundações” ou “raízes” históricas implicam em “perda de identidade cultural” (MAHER, 2007). Embora não tenhamos dificuldade alguma em aceitar que outras identidades culturais sejam instáveis, dinâmicas e, por isso mesmo, sujeitas a constantes modificações, no que tange aos povos indígenas a tendência é colocá-los como reféns do que seriam seus costumes ancestrais.

Um dos principais fatores que está na raiz da invisibilidade e da desconfiança que acompanham o índio citadino brasileiro contemporâneo é o fato de os povos indígenas serem, equivocadamente, colocados como prisioneiros de suas ancestralidades também em termos de territorialidade: eles são quase sempre vistos como pertencentes exclusivamente à floresta, ao mato, a zonas rurais. Não há, via de regra, espaço no imaginário nacional para índios “legítimos” em avenidas, *shoppings*, universidades – esses seriam espaços exclusivamente de “brancos”, de não índios. Ainda que a Constituição de 1998, ao reconhecer o direito dos povos indígenas a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” não estabeleça, como bem apontam Rosado e Fagundes (2013, p.7), que esse direito se aplica apenas àqueles povos que se encontram em reservas ou territórios demarcados – o que, enfatizam esses autores, é muito positivo –, a nossa “cegueira civilizatória”, impede que (re)conheçamos como legítima a presença indígena nas urbes. Vai daí que as políticas públicas voltadas para populações indígenas em nosso país tenham sempre por referência o índio aldeado, o que faz com que o índio citadino tenha muita dificuldade para exercer seus direitos básicos de cidadão (ROSADO; FAGUNDES, 2013).⁴ Além disso, é “a associação *índios e floresta/natureza*, por um lado, e *não-índios e cidade/civilização, por outro*” – e a concepção essencializada de identidade cultural que subjaz esse enunciado – que faz com que a passagem do índio ao ambiente urbano tenda a ser vista “como um processo de ‘desagregação cultural’, aculturação, tornar-se igual a outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser” (NUNES, 2010, p.11-12). Entender assim esse processo faz sentido também quando visto pela ótica do projeto de integração do índio à sociedade brasileira que orientou toda a legislação voltadas para as populações indígenas em nosso país até a Constituição de 1988: conforme explica Oliveira (2009, s/p), “índio na cidade já não é mais índio” significa dizer que finalmente “a (sua) integração à nação está completa”.

⁴ É curioso observar que a dificuldade em reconhecer a presença indígena nas cidades brasileira também está presente na academia: apesar de quase 40% do total da população indígena do país estar atualmente lotada em seus centros urbanos, os pesquisadores brasileiros que se ocupam da questão indígena vêm investindo, em sua imensa maioria, em pesquisas que focalizam apenas populações indígenas em seus territórios tradicionais (NUNES, 2010).

O ÍNDIO URBANO E SEU REPERTÓRIO LINGUÍSTICO

Um outro fator que certamente contribui para que a presença indígena na cidade não seja notada, ou para que quando o é o seu pertencimento étnico seja questionado, reside no fato de que a língua provavelmente mais utilizada pelo índio contemporâneo em suas interações nos centros urbanos é a língua portuguesa. Em primeiro lugar, porque, exceto em alguns poucos casos,⁵ o português é a *língua franca* em contextos nos quais estão reunidos indígenas de diferentes etnias. Há que se considerar, além disso, a possibilidade de que a língua portuguesa já seja a *língua materna* de muitos índios citadinos.⁶ E isso contraria a expectativa que se tem comumente: índio “de verdade” é fluente em língua indígena e não domina o português. Essa crença está assentada, como discuto a seguir, em uma visão equivocada da relação língua – identidade e do próprio conceito de língua.

Como venho argumentando desde 1996, pensar a relação língua indígena e identidade indígena exige, de imediato, uma tomada de posição: ou optamos por pensar que a língua indígena é o pilar que não só sustenta e justifica mas permite mesmo a existência e continuidade do grupo étnico ou, por outro lado, optamos pela visão de que identidades étnicas podem sobreviver à “perda” dessa língua. Da primeira opção depreende-se que o índio que, por ventura (sempre sócio-histórica...) qualquer, tenha deixado de falar a língua de seus ancestrais, não é mais índio. Ora, como venho insistindo em afirmar (MAHER, 1996, 1968, 2007 e 2010) nenhum traço cultural – língua indígena inclusive – é, em si mesmo, depositário ontológico de indianidade, até porque a identidade cultural indígena é algo que está sempre em construção. Daí o índio não ter que, obrigatoriamente, falar língua indígena para ser quem se reconhece como sendo. Mas, essa, certamente, não é a representação que circula no imaginário nacional. E para que possamos avançar em nossa compreensão acerca do modo problemático como a relação língua e identidade foi, e vem sendo, em larga escala, percebida em relação ao Brasil Indígena, trago aqui algumas das contribuições de Alexandra Jaffe, uma especialista em antropologia linguística norte-americana.

Jaffe (2001, 2011), considerando, o panorama sociolinguístico da Córsega, seu campo de pesquisa desde 1999, explica que os militantes e educadores locais, no afã de reverter o baixo *status* do corso nessa ilha do Mediterrâneo vis-à-vis o alto prestígio do francês, língua de colonização, passaram a incluir a língua minoritária no currículo de algumas escolas corsas. Ocorre que não houve, nesse empreendimento, uma mudança na lógica que havia inicialmente instaurado a assimetria entre as duas línguas: o discurso colonialista do estado francês pregava que era preciso que os cursos passassem a ser fluentes em francês padrão para, assim, se tornarem cidadãos franceses plenos. Na tentativa de atribuir mais prestígio à língua corsa, argumentou-se, analogamente, de que era preciso proteger essa língua pois só assim os cursos poderiam exercer plenamente sua *corsidade*. Permaneceu, assim, o raciocínio, herança intelectual da modernidade, que estabeleceu um elo indissolúvel entre nação e língua: é preciso defender a língua “x” porque ela expressa a identidade do povo ou comunidade “y”, o que, por outro lado, funciona como um modo de autorizar o pertencimento de apenas alguns falantes como membros autênticos desse mesmo povo ou

⁵ As línguas indígenas nheengatu, tukano e baniwa, por exemplo, também funcionam como línguas francas, ao lado do português, em São Gabriel da Cachoeira, já que 74% da população desse município amazonense é formada por indígenas pertencentes a 23 diferentes etnias.

⁶ Claro que em enclaves urbanos ocupados por pessoas indígenas de uma mesma etnia a chance de que a língua de interação seja a língua tradicional do grupo aumenta, mas, mesmo assim, será o português a sua língua de interação com não indígenas e com membros de outras nações indígenas.

comunidade (JAFFE, 2001, p. 271).⁷

O que vimos presenciando no Brasil Indígena não é diferente, em muitos casos, do relatado por Jaffe em relação à Córsega. Até a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, a ideologia linguística que operava era a de que os índios deveriam abandonar suas línguas e passar a utilizar apenas o português, de modo a permitir a sua total assimilação ao projeto de nação do país: é farta, na literatura especializada, evidências de modos de coerção ideológica, quando não física, utilizados para que os povos indígenas “abandonassem” suas línguas originárias (MONSERRAT, 2006). A partir de então, no entanto, o quadro se reverteu: passou a ser legalmente permitido, e de certo modo encorajado o uso de suas línguas tradicionais. Mas observe-se que o que era uma permissão e incentivo, passou a ser entendido, também por muitos ativistas da causa indígena, como uma obrigatoriedade, principalmente entre muito daqueles engajados na implementação de projetos de educação bilíngue nas aldeias. Assim, também os discursos pró-indígenas se mostraram circunscritos pela ideologia linguística dominante: se antes, para serem brasileiros legítimos todos os povos indígenas tinham que falar português, agora, para serem considerados índios legítimos eles teriam que falar língua indígena. Em consequência, as décadas de 1990 e 2000 se caracterizaram pela proliferação de projetos de educação escolar indígena que tinham por meta a inclusão de línguas indígenas nos currículos de modo a garantir ou (i) a “manutenção” da língua materna dos educandos, ou (ii) a “revitalização” de uma língua indígena nos casos em que ela já não era mais utilizada como língua de comunicação pela maioria dos membros de um dado povo.⁸ Era preciso garantir a continuidade do uso da língua ancestral ou a sua retomada, já que a perda da língua indígena passou a ser percebida como um impedimento, ou uma ameaça, à própria plataforma nacionalista indígena, tal como também apontado por Jaffe (2001) em relação à causa corsa.

Mas ainda que acreditemos que a língua indígena não seja necessariamente a única porta de acesso à cosmovisão de vários povos indígenas brasileiros, tal como essa cosmovisão se configura em diferentes momentos históricos, e nem a única forma de expressá-la – a língua portuguesa (também) exerce essa função em muitos casos (MAHER, 1996, 1998) – ainda assim, acredito que os esforços despendidos em projetos de “manutenção” e “revitalização” de línguas indígenas devem contar, não com o nosso desprezo intelectual, mas com o apoio da academia brasileira dada a importância política que eles ensejam. Porque uma coisa é criticar, do alto da nossa posição de falantes de línguas muito prestigiosas e com altíssimo grau de vitalidade, construtos teóricos nem sempre consistentes que orientam as ações das minorias. Outra coisa é vivenciar cotidianamente uma subalternidade que se expressa e se mantém, não apenas, mas também, do ponto de vista sociolinguístico. No entanto, esse apoio precisa ser, evidentemente, um apoio crítico de modo a não incentivarmos crenças equivocadas que tendem a criar conflitos entre os envolvidos, ou frustrá-los. E é no sentido de tentar colaborar para evitar que isso aconteça, que descrevo o que segue.

A essencialização da relação identidade étnica e cultura/língua fez surgir um conjunto de demandas difíceis, tanto para os professores indígenas acreanos, quanto para seus formadores. Era preciso, por exemplo, “criar falantes” ou “aumentar, significativamente, o

⁷ A crítica feita ao estabelecimento da relação direta língua-identidade deve também se estender, segundo Jaffe (2001), ao fato de que nesse modo de argumentar toma-se “comunidade”/“povo” como unidade homogênea, apagando-se, portanto, a diversidade nela/nele inscrita. Em seu texto de 2016, Jacquemet discorre sobre o desenvolvimento, ao longo da história, da metáfora “língua como museu vivo” que está na base dessa relação essencializada língua-identidade.

⁸ Os termos “manutenção” e “revitalização” de línguas minoritárias, largamente empregados na bibliografia especializada, precisam ser usados com cautela, daí a minha utilização das aspas, porque podem sugerir uma concepção de língua como entidade acabada e imutável: o que se desejaria seria a preservação/retomada da língua indígena “em seu estado original de pureza” e não a manutenção da continuidade - ou o retorno - de seu uso em suas novas configurações estruturais, lexicais e discursivas.

número de falantes” de algumas línguas indígenas locais que se encontravam em desuso ou bastante “vulneráveis” via procedimentos escolares. Para que isso pudesse acontecer, pareceu, inicialmente, ser necessário apenas ensiná-las como segunda língua utilizando metodologia adequada. A avaliação dos resultados dessa empreitada não foi, no entanto, o que se esperava: não era tão fácil, como se imaginava, reverter os efeitos dos deslocamentos linguísticos que haviam ocorrido, principalmente porque o que se almejava, no fundo, era obter novos falantes dessas línguas indígenas que tivessem um “domínio pleno” dessas línguas, semelhante ao conhecimento que presumiam teriam os seus falantes nativos, o que quer que isso pudesse significar, tanto na fala, quanto na escrita. E mais: que esse domínio fosse equiparável ao conhecimento que tinham do português. Operava-se, mesmo que isso não fosse explicitado, com o desejo de que os alunos indígenas viessem a se tornar “bilíngues equilibrados”, uma impossibilidade apontada por vários especialistas (MAHER, 2007) que só aos poucos foi ficando clara para muitos.⁹ Foi preciso todo um trabalho de ajuste de expectativas, tanto dos indígenas quanto dos não indígenas que pertenciam ao quadro da CPI-Ac, até que se aceitasse que as escolas indígenas seriam capazes de promover apenas uma revitalização linguística parcial e que isso não desmerecia, em nada, os esforços que estavam sendo feitos, já que o ganhos políticos daí derivados eram muito significativos. Um exemplo típico desse ganho foi o proporcionado por um material didático de Apurinã como segunda língua elaborado por um professor dessa etnia, sob minha supervisão. Embora esse material, denominado *Asãguire* (“Nossa Língua, Nosso Modo de Falar”), tivesse sido efetivamente muito pouco utilizado pelo professor em questão em sua sala de aula – o que me fez perceber que ele desejava, de fato, era muito mais uma revitalização da língua de seu povo em seu aspecto simbólico, do que como recurso comunicativo – o fato é que, os Apurinã que residiam em Rio Branco, ou que estavam ali de passagem, inclusive anciãos que não haviam sido alfabetizados, passaram a exigir uma cópia desse livro didático e assim que a conseguiam, passeavam, aos domingos, com o livro orgulhosamente debaixo dos braços na praça principal da cidade. *Asãguire* funcionava, assim, como crachá, carteira de identidade dos Apurinã. Como seu comprovante de indianidade.¹⁰

Encerro este texto tecendo algumas breves considerações acerca do modo como a mobilidade para os centros urbanos e a utilização de novos recursos tecnológicos vêm promovendo rearranjos culturais e reconfigurações identitárias indígenas.

O ÍNDIO CITADINO E AS TECNOLOGIAS DIGITAIS

*Já não é possível compreender a diversidade como uma tenaz resistência à mudança,
como um entrincheiramento das minorias nas suas zonas de refúgio.*
(HAMEL, 2003, p. 48)

As tecnologias produzidas por não índios vêm, de há muito, sido apropriadas pelos povos indígenas brasileiros: a escrita, gravadores e filmadoras, por exemplo, têm sido frequentemente utilizados como instrumento de suas ações políticas e de expressão de suas

⁹ Segundo Jaffe (2011), a avaliação de políticas e planificações linguísticas voltadas para projetos de “manutenção” e de “revitalização” linguísticas estão intimamente ligadas ao conceito de língua e de bilinguismo adotados.

¹⁰ Os Apurinã, contou-me um de seus caciques, devido à violência de que foram vítimas no processo de contato inicial com a sociedade envolvente, se viram obrigados a “abandonar” muitos aspectos da sua cultura material e, por isso, eram frequentemente ameaçados de perder suas terras com base no argumento de que não eram mais índios. Daí a necessidade de que sua escola fosse o mais explicitamente “indígena” possível. Daí a importância de *Asãguire*.

identidades culturais particulares. Mais recentemente, vimos assistindo, como atestam Tavares (2012) e Bessa Freire e Leite (2015), também à apropriação de novas tecnologias digitais por esses povos para registrarem suas manifestações culturais e performatizarem o que Nunes Júnior (2009) denomina suas *internetidades*.

É importante destacar, no entanto, que a utilização de celulares, do *Facebook*, do *Google Maps* por cidadãos indígenas em centros urbanos favorece o surgimento de desconfiança quanto à legitimidade de sua identidade cultural. Mas, por que a imagem de um graduando indígena fazendo uso do *Whatsapp* em um *campus* universitário, por exemplo, faria com que esse tipo de sentimento aflorasse? Como explicam Gallois e Carelli (1995), fomos educados para crer na representação paternalista e equivocada de que as culturas indígenas, porque absolutamente frágeis, sucumbiriam frente a novidades tecnológicas. Ora, o que venho testemunhando no meu contato com atores indígenas acreanos é justamente o contrário. Porque não se reconhecem no papel de vítimas indefesas no qual são colocados com frequência, esses atores vêm fazendo uso estratégico de tecnologias digitais para divulgar seus projetos políticos e atualizar suas identidades étnicas com muito vigor.

Na imagem que segue, por exemplo, retirada do *blog* de uma importante liderança Yawanawá, Joaquim Taskã,¹¹ vemos parte de um *post* no qual se explicita os objetivos da *Organização dos Índios Urbanos de Rio Branco – Irinawa*, criada em 2012: lutar pelos direitos dessa coletividade, já que ela é composta “por pessoas que vivem à margem dos seus direitos pelo simples fato de serem indígenas vivendo na cidade”.



É interessante atentar para o nome do *blog* em questão: *Yuxinawa – A Tribo da Imagem e do Som*. Ele evidencia, em primeiro lugar, o caráter translíngue que rege grande parte das práticas comunicativas contemporâneas em contextos multilíngues (GARCIA, 2009): o sentido do enunciado, observe-se, não é dado pela língua indígena sozinha, nem tampouco pela língua portuguesa exclusivamente, mas é co-construído por ambas. O

¹¹ Esse blog está disponível em <http://awavena.blog.uol.com.br/>. Acesso em: 13 fev. 2016.

neologismo *Yuxinawa*, como explicado no primeiro *post* do blog,¹² é formado por ‘uxi’ e ‘nawa’, que nas línguas pano significariam, respectivamente, ‘espírito/sombra/imagem/foto’ e ‘povos diferentes/diferente nação’. O termo ‘nawa’ é, portanto, apresentado no *post* como polissêmico; tanto ele poderia se referir a (i) povos indígenas acreanos diferentes entre si como a (ii) membros de uma única nação indígena acreana. O uso de ‘A Tribo’ no subtítulo do blog em português desfaz, no entanto, essa ambiguidade: os índios acreanos – não importa se Yawanawá, Apurinã, Manchineri ou Katukina – compõem um coletivo pan-étnico que, com suas imagens e sons, povoam agora também o espaço virtual acreano.

Sons e imagens dos povos indígenas acreanos podem ser também facilmente encontráveis no *YouTube*. Com destreza, jovens *videomakers* Ashaninka e Huni Kui/Kaxinawá vêm empunhando câmeras e gravando documentários nos quais narram a complexa contemporaneidade de seus povos.¹³ Conjugando sonoridades do meio oral com intertextualidades imagéticas, esses vídeos atestam o fato de que também para esses realizadores indígenas, “o que a tecnologia mobiliza e catalisa hoje não é tanto a novidade de alguns aparatos, mas, sim, novos modos de percepção e de linguagem, novas sensibilidades e escrituras” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p.79).

REFERÊNCIAS

COUPLAND, N. Introduction: Sociolinguistics in the global era. In: COUPLAND, N. (org.) **The Handbook of Language and Globalization**. MALDEN, MA: Wiley-Blackwell, 2010, p.1-27.

FREIRE, J. R. B.; LEITE, R. D. Patrimônio em rede: a cinza, a brasa e os direitos indígenas no Brasil. In: TARDY, C.; DODEBEI, V. (org.). **Memória e novos patrimônios**. 11.ed. Marseille: Open Edition Press, 2015. p. 111-125.

GALLOIS, D.; CARELLI, V. Vídeo e diálogo cultural – experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias. In: **Horizontes Antropológicos**, v.1, n.2, p.61-72, jul./set., 1995.

GARCIA, O. **Bilingual Education in the 21st Century: a global perspective**. Oxford: Blackwell, 2009.

HAMEL, R. H. Direitos Linguísticos como Direitos Humanos: debates e perspectivas. In: OLIVEIRA, G. M. de (Org.). **Declaração Universal dos Direitos Linguísticos: novas perspectivas em política linguística**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003, p.47-80.

JACQUEMET, M. Language in the age of globalization. In: BONVILLAIN, N. (Org.) **The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology**. New York: Routledge, 2016, p. 329-347.

¹² Colocado no ar em fevereiro de 2005, esse primeiro *post* pode ser encontrado em http://awavena.blog.uol.com.br/arch2005-02-06_2005-02-12.html. Acesso em: 15 out. 2015.

¹³ Dentre esses documentários destaco “Shomõtsi”, de Wewito Pianko e “Já me transformei em imagem”, de Zezinho Yoube. Realizados sob a supervisão do antropólogo Vincent Carelli, condensados dessas produções, parte do projeto “Vídeo nas Aldeias”, estão disponíveis em <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php>. Acesso: 15 fev. 2015.

JAFFE, A. Authority and authenticity: Corsican discourse on bilingual education. In: HELLER, M. & MARTIN-JONES, M. (Orgs.) **Voices of Authority - Education and Linguistic Difference**. Westport, ALEX, 2001, p. 269-296.

JAFFE, A. Critical Perspectives on Language-in-Education Policy: The Corsican Example. In: McCarty, T. (org.) **Ethnography and Language Policy**. London: Routledge, 2011, p.205-230.

LÓPEZ, L. E. Desconexiones entre Retórica y Práctica en la Educación Intercultural Bilingüe Indígena en Latinoamérica. In: NICOLAIDES, C. *et al.* (Orgs.) **Política e Políticas Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes, 2013, p. 135-180.

MAHER, T. M. **Ser Professor, Sendo Índio**: questões de língua(gem) e identidade. Tese de Doutorado em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, 1996 (inédita).

MAHER, T. M. Sendo Índio em Português. In: SIGNORINI, I. (org.) **Lingua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado das Letras, 1998, p.115-138.

MAHER, T. M. A Educação do Entorno para a Interculturalidade e o Plurilinguismo. In: KLEIMAN, A. B.; CAVALCANTI, M. C. Cavalcanti (orgs.) **Linguística Aplicada – suas Faces e Interfaces**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007, p.255-270.

MAHER, T. M. Ecos de resistência: políticas linguísticas e línguas minoritárias no Brasil. In: NICOLAIDES, C. *et al.* (orgs.) **Política e Políticas Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes, p. 117-134, 2013.

MARTÍN-BARBERO, J. De las políticas de comunicación a la reimaginación de la política – **Nueva Sociedad**, n.175, set./out., p.70-84, 2001.

MONSERRAT, R. M. F. Política e planejamento linguístico nas sociedades indígenas do Brasil hoje: o espaço e o futuro das línguas indígenas. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.) **Formação de Professores Indígenas**: repensando trajetórias. Brasília: MEC/SECAD, 2006, p.131-153.

NUNES JÚNIOR, O. **Internetnicidade**: caminhos das novas tecnologias de informação e comunicação entre povos indígenas. Dissertação de Mestrado em Educação, UFSC, 2009.

NUNES, E. S. Aldeias Urbanas ou Cidades Indígenas? **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.4, n.1, 2010, p.9-30.

OLIVEIRA, G. M. **Índios urbanos no Brasil** - considerações demográficas, educacionais e político-linguísticas, 2009. Disponível em: < <http://www.ipol.org.br/imprimir.php?cod=510> > Acesso em: 10 out. 2012.

ROSADO, M. Rosa; FAGUNDES, L. F. C. Apresentação. In: ROSADO, M. R.; FAGUNDES, L. F. C. (orgs.) **Presença indígena na cidade**: reflexões, ações e políticas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.

RUBDY, R.; ALSAGOFF, L. The Cultural Dynamics of Globalization: problematizing hybridity. In: RUBDY, R.; ALSAGOFF, L. (orgs.) **The Global-Local Interface and Hybridity** – Exploring Language and Identity. Bristol: Multilingual Matters, 2014, p.1-14.

TAVARES, J. B. Ciber-informações indígenas no Brasil: um mapeamento e análise da comunicação de povos indígenas brasileiros na internet a partir das potencialidades das novas mídias e do aporte da comunicação comunitária. **Vozes & Diálogos**, Itajaí, v.11, n.1, p.82-93, jan./jun., 2012.

Recebido em: 15 de fevereiro de 2016.

Aceito em: 28 de março de 2016.