



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS (UFAM)
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (UFCHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)



CELESTE ALBERTA GASPAR MELGUEIRO

**USOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO RIO TARUMÃ-
MIRIM: MICROPOLÍTICAS E TRAJETÓRIAS DE SEUS FALANTES**

MANAUS – AM

2026

CELESTE ALBERTA GASPAR MELGUEIRO

**USOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO RIO TARUMÃ-
MIRIM: MICROPOLÍTICAS E TRAJETÓRIAS DE SEUS FALANTES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade
Federal do Amazonas (UFAM) como requisito para
obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof. Dra. Ana Carla dos Santos
Bruno

MANAUS – AM

2026

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

-
- M521u Melgueiro, Celeste Alberta Gaspar
 Usos do Nheengatu na comunidade São Sebastião Rio Tarumã-Mirim:
 micropolíticas e trajetórias de seus falantes / Celeste Alberta Gaspar
 Melgueiro. - 2026.
 108 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Ana Carla dos Santos Bruno.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
 de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus - AM, 2026.
1. Povo Baré. 2. Nheengatu. 3. Memória. 4. Comunidade São Sebastião.
 I. Bruno, Ana Carla dos Santos. II. Universidade Federal do Amazonas.
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título
-

CELESTE ALBERTA GASPAR MELGUEIRO

**USOS DO NHEENGATU NA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO RIO TARUMÃ -
MIRIM: MICROPOLÍTICAS E TRAJETÓRIAS DE SEUS FALANTES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade
Federal do Amazonas (UFAM) como requisito para
obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof. Dra. Ana Carla dos Santos
Bruno

Aprovada em: 05/02/2026

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno – Presidenta
Universidade Federal do Amazonas (INPA/PPGAS-UFAM)

Profa. Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino – Examinadora interna
Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM)

Profa. Dra. Jeiviane Justiniano da Silva – Examinadora externa
Universidade do Estado do Amazonas (PPGL-UEA)

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma palavra tão nobre e deve ser atribuída a todos os que trilharam comigo no decorrer desta pesquisa e que compartilharam de seus conhecimentos. Envolve colaboração de muitas pessoas. São meses estudando, imaginando textos, ouvindo sugestões, ideias e testando possibilidades, para que a pesquisa se concretizasse.

A Deus, minha fortaleza e o meu refúgio. Que me direciona na árdua tarefa desta pesquisa.

Ao meu Povo Baré e o PORONOMINARE – Deus dos Baré, nosso Tupana, o grande mensageiro da nossa ancestralidade, que protege a nossa alma e o nosso espírito.

Aos Coordenadores do PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFAM) que no decorrer do Mestrado foram fundamentais: Dra. Flávia Melo, Dr. Thiago Cardoso e Dra. Luiza Flores, que me apoiaram e me acolheram com seus estímulos intelectuais ao longo desta trajetória.

A Simone da Graça Campelo, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), que repassava pacientemente todas as orientações pertinentes ao Programa. Aos meus Professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFAM e aos professores que foram convidados de outros Programas e de outras Universidades para ministrarem as Disciplinas Obrigatórias e as Disciplinas Optativas, pela partilha dos seus conhecimentos, frutos de muitos estudos e pesquisas.

Ao Dr. Sanderson Castro Soares de Oliveira, que através da Disciplina Tópicos Especiais em Antropologia II – Classificação das Línguas Indígenas Brasileiras, não só compartilhou dos seus conhecimentos sobre a Língua Nheengatu, como também, me acolheu com palavras de incentivo e de carinho, quando eu me encontrava bastante fragilizada e desmotivada. Me abriu espaço no Departamento de Educação Escolar Indígena, para que eu pudesse executar o meu Estágio Supervisionado. A sua Disciplina foi uma luz naquele momento obscuro de incertezas.

A Dra. Ana Carla dos Santos Bruno, minha orientadora, pelo profissionalismo, parceria, paciência, companheirismo, apoio emocional e por não ter soltado a minha mão nos momentos mais difíceis. Ela que, embora atarefada, com agenda cheia, estava sempre disposta ao diálogo. Inúmeras vezes, renunciava à hora de seu almoço, para que pudéssemos trocar as nossas ideias, ler com atenção as minhas escritas e propor mudanças quando necessárias. Grata por tudo, professora.

A Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino (PPGAS/UFAM) e Dra. Jeiviane Justiniano da Silva (PPGL/UEA), pela disponibilidade em participar da minha Banca de Qualificação, que me auxiliaram a reconhecer as perspectivas da pesquisa de campo, que fundamentaram a realização desta Dissertação.

A Nilce Farias, ex-presidente da Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim, que me cedeu espaço em uma Assembleia ordinária, para que eu pudesse apresentar a minha proposta do Projeto de Pesquisa à Comunidade, e que na ocasião, tive aceitação aplausível para executar a minha Pesquisa.

Aos meus tios Elídio Melgueiro (in memorian), Irineia Melgueiro (Tia Nita), Tia Davina Melgueiro (in memorian), Tia Paula Garrido, Tia Setembrina Garrido, Pedro Simeão, Jair Cordeiro, Everton Cordeiro, Dona Doroteia, Dona Margarete, Edenilson, Antonícia Melgueiro, Astrogilda Barreto, Maria Filomena M. V. do Couto, Maria das Graças Valares, Inês Silva Vasconcelos, Adriana Barreto, Hiago Barreto, Alice Barreto, Ana Rogéria, Elizângela (Duda), meus interlocutores desta pesquisa.

A Maria Lúcia Valério (Lita), pelo apoio incondicional na sua casa, em Cucuí. Me deu abrigo e me proporcionou a oportunidade de retornar à minha terra natal.

Ao Salvador de Menezes, Jurandir e Francimar (Sucy), pela parceria, logística e companheirismo, para que eu pudesse me deslocar de São Gabriel da Cachoeira até Cucuí, para executar parte do meu trabalho de campo.

Ao Jonas Melgueiro, pela ilustração do Mapa Mental do trajeto da Comunidade São Sebastião e pelas memórias compartilhadas.

A Mirlene Valério e Valter Monteiro, pela acolhida na sua residência e dona Mariazinha (mãe do Valtinho), pelos diálogos e contribuição no meu trabalho de campo.

Aos colegas do PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), do COLIND (Colegiado Indígena), de modo especial, ao Dr. Justino Sarmiento Rezende (Pe. Justino), que sempre se fez presente nos momentos espirituais, com palavras de conforto e esperança, no decorrer da minha pesquisa, e a Rosyjane, que no regresso das minhas férias, de São Gabriel da Cachoeira para Manaus (janeiro/ 2023), viajando de barco, já nos últimos dias para encerrar as inscrições, comentou comigo sobre o Mestrado em Antropologia na UFAM e me incentivou a concorrer.

Ao Dr. Rivelino Barreto e Dra. Ana Reis, grandes amigos e meus maiores incentivadores do Mestrado.

A minha ex-professora e minha grande amiga Delcy Coimbra Cavalcante, que nas suas aulas de Língua Portuguesa e Literatura, no magistério, plantou uma sementinha que

despertasse em seus alunos a arte de escrever e de valorizar os nossos costumes e a nossa cultura, principalmente a nossa língua Nheengatu. Hoje, escuta com entusiasmo as minhas histórias de vida, dando a sua parcela de colaboração na minha pesquisa.

Aos meus Gestores da Escola Estadual Sólon de Lucena - Joicy Pantoja e Eliab Souza de Vasconcelos, pelo apoio ao meu Projeto de Interculturalidade na Escola, e pelo incentivo na busca da minha Qualificação.

A Victória Katarina, Rafaele, Mélanie, Bruno, Rafael, Thiago...que foram meus parceiros de estudos e de escuta dos meus anseios e angústias.

Ao Felipe Pires, esse querido mago, pelo incentivo e inspiração nas leituras dos grandes teóricos da Antropologia.

A Maria Auxiliadora da Silva e Henry Martínez Hernández, minhas inspirações, pelas suas persistências em buscar os seus objetivos acadêmicos e profissionais, ultrapassando barreiras e dificuldades nos seus deslocamentos do ir e vir, e me mostraram que nenhuma limitação é capaz de apagar o sonho de um grande vencedor.

As minhas amigas Enna Mara, Nayara Marcelle, Izabel Santos, Suzy Evelyn e Jézika Cortez, meus maiores presentes de amizade que o Mestrado me deu.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), por me conceder bolsa integral para a realização da minha pesquisa

DEDICATÓRIA

Ao meu pai Gabriel Gemelo Melgueiro (in memorian). Quando saí de casa para estudar, o meu pai estava doente, acamado. Suas últimas palavras na despedida: “o que pude fazer por você, eu já fiz. Agora, é com você: corra atrás de seus sonhos!”

À minha mãe Humbelina Gaspar Melgueiro (in memorian), a quem devo tudo o que aprendi. Um dia ela me disse: “a vida pode não ser tão fácil, mas cada obstáculo superado, você ganha força para seguir em frente. Nunca desista”.

Aos meus irmãos Ruy, Jair, Edalene e Norberta, pelos estímulos recebidos, pelas memórias compartilhadas e pela compreensão das minhas ausências em convívio familiar.

Aos meus filhos Paulo Gabriel e Agnes Renata, que me ensinaram a grandeza de ser mãe e me inspiram a reconhecer que o futuro é possível e assim me ajudam a celebrar a vida.

“O sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia: o pescador pode ir pescar, o caçador pode ir caçar e quem não tem nada a fazer pode se recolher. Não há nenhum véu que o separa do cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza” — Ailton Krenak (no livro *A vida não é útil*).

*

“As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra” — Ailton Krenak (no livro *Futuro ancestral*).

LISTA DE FIGURAS

Foto 1 - Elídio Soares Melgueiro (in memorian) – Natural de Uanadono / Cucuí – São Gabriel da Cachoeira – AM 2024.....	25
Foto 2 - Celeste - Comunidade Bom Jesus – Antigo Sítio Carapanã (ao lado do sítio Tapiíra) Alto Rio Negro /2024.....	32
Foto 3 – Meu pai Gabriel (in memorian) – março/1987 / minha mãe Humbelina (in memorian), com meu filho Paulo Gabriel (04 meses) 2000.....	36
Foto 4 – Com os meus irmãos: Ruy, Jair, Edalene e Norberta, na Com. São Sebastião/2022.....	37
Foto 5 - Imagem aérea do Distrito de Cucuí – 4º PEF /São Gabriel da Cachoeira – AM.....	38
Foto 6 - Serra de Cucuí – 4º PEF-Distrito de São Gabriel da Cachoeira-AM 2024.....	39
Foto 7 - Antiga Escola Estadual Tenente Antônio João – novembro 2011.....	41
Foto 8 - Escola Estadual Tenente Antônio João – 2024.....	41
Foto 9 - Projeto Yanekupixá – Instruções técnicas com a gestora Maria Lúcia /2024.....	42
Foto 10 - Professora Lourdes Freitas (Lurdinha), nossa monitora no Internato – 1988.....	44
Foto 11 - Início de carreira: Professora do Pré-Escolar Taína Mirim – CSG/1992.....	45
Foto 12 - Com os alunos da escola Ir. Inês Penha – 2001/ Mini cartilha em espanhol - 2009 / Na Amostra de Gestão da Escola Estadual Dom Bosco – 2009.....	47
Foto 13 - Estilo de canoa com panakarika ou japá).....	49
Foto 14 - Com Davina Melgueiro - Comunidade Bom Jesus - Alto Rio Negro – janeiro 2024.....	53
Foto 15 – Mapa do trajeto do Porto da Marina do Davi à Comunidade São Sebastião.....	64
Foto 16 - Porto da Comunidade São Sebastião, Durante a cheia do rio/ junho 2025.....	65
Foto 17 - Porto da Comunidade São Sebastião, durante a seca do rio-novembro /2025.....	65
Foto 18 - Na casa de forno, raspando mandioca – Com. São Sebastião Tarumã– Mirim / Manaus – AM 2023.....	67
Foto 19 - Maloca da Aldeia Baré Yumuatirisá Ruka – São Sebastião - Tarumã Mirim 2021...68	68
Foto 20 - Senhor Didaco (seu Dida) (in memoria) e Dona Adelfisia (Tia Dulu) (in memorian), antigos proprietários das terras, hoje, Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim.....	69
Foto 21 - Mapa mental da Comunidade São Sebastião, Rio Tarumã-Mirim.....	71
Foto 22 - Antonícia Melgueiro de Menezes, Tarumã Mirim - Manaus 2025.....	72
Foto 23 - Sítio Sucuba 2025 – onde começou a primeira Escola Municipal São Sebastião II.....	72

Foto 24 - Escola Mun. São Sebastião II e Igreja São Sebastião – Com. São Sebastião/2025...	74
Foto 25 - Madalena Barreto, falante do nheengatu, recebendo a sua premiação de campeã na Feira Cultural da Capital – 2024.....	76
Foto 26 - Paula Garrido Melgueiro, antiga moradora da Comunidade São Sebastião / 2022..	78
Foto 27 - Roda de conversa na Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim. Salvador Netto (in memorian), Arcelino Melgueiro (in memorian), Osmar Rodrigues (in memorian), Guilherme (in memorian), Celeste Alberta e Paula Garrido 2020.....	79
Foto 28 - Com Dona Astrogilda.....	80
Foto 29 – Dona Doroteia, falando da sua história na Comunidade São Sebastião, sobre a roça e o processo da fabricação da farinha d’água – 2023.....	86

KWAÍRASAWA

Kuá muraki Baré itá resewara, São Sebastião Tarumã Mirim – Manaus rendawa, Nheengatu resewara. Yamaã putari mayê Nheengatu umuturusú yanekitiwarasawaá umuturusú yanekwasawaá, mã yapurungitawaá, mã yakwasawa Baré mirasá itá, tayuiri waá Alto Rio Negro suí. Kuá muraki, tawa upê waá amunhã, akwaw putai mamê-taa ta'kuntari Nheengatu, mayê-taa nheengatu umusupi mã ta'kwaw. Aputai amaã mayê taá ta'purungitasawa nheengatu rupi, mayê ta'musupi ta mirasawa, mayê taá ta'umusupi ta'retama rikusawa, yanekêrupi rupi, ta kasimãho yupirungá, ta'yumutawarisawa renundê, saruãsawa pitêrupi. Kuá muraki amunhã Marisa Peirano umbeú waá rupi, ya'mã sawa, ya'munhã sawa rupi, amukamê mã ta'kuntari, mã tapurungitá, ta'retratu taá rupi. Yawê rupi pukusawa, amaã mã apuderi amburi waá papera upê, aputari waá akwaw. Miraitá kuá embuesara resewara, São Sebastião wara itá, kurumi wasu, tuyué, waimitá, ta tawa ruixawa, mira itá, ta'sika wera waá i'tairumo. Kuá muraki umukamê yandearama yane Nheengatu u'musupi yane retama, u'musupi yane mirasá Baré, yawê rupi ya'puderi ya'yumusupi yane mirasawa, yayumuatiri arama yanekwasawa mira Baré itá kitiwara.

Palavras-chave: Baré. Nheengatu. Tetama. Muatirisá.

RESUMO

A pesquisa apresenta uma discussão sobre as memórias de alguns agentes sociais indígenas do povo Baré residente na Comunidade São Sebastião, localizada no rio Tarumã Mirim, na cidade de Manaus, Amazonas, sobre o uso da língua nheengatu nos tempos de infância e agora residindo em outros espaços. O problema da pesquisa é compreender se o uso da língua nheengatu contribui para a reconstrução da territorialidade e para os processos sociolinguísticos, culturais e identitários indígenas na comunidade, onde cerca de 80% das pessoas que residem lá são da etnia Baré, vindas do Alto Rio Negro. Buscamos compreender as dinâmicas do uso da língua nheengatu, pensando a mobilização política e a reafirmação étnica e de território, explorando práticas como o Yanekêrupi (nosso sonho), Kasimãho (a primeira menstruação), Mutawarisá (a cura através da defumação do cigarro) e Saruãsawa (os encantados – os donos da natureza). Sob a teoria de imersão de Marisa Peirano, sobre as bases da observação participante, com registros orais e registros fotográficos, que ajudaram a elucidar o problema da pesquisa. Os interlocutores e as interlocutoras foram as pessoas que moram na Comunidade São Sebastião, de jovens a idosas, além das lideranças do lugar ou ainda aqueles que visitam esporadicamente a referida Comunidade. A pesquisa esclarece que a língua nheengatu de fato é um instrumento que contribui para a manutenção do território Baré, mas é também uma ferramenta de reafirmação étnica e de organização política.

Palavras-chave: Povo Baré. Nheengatu. Memória. Comunidade São Sebastião.

ABSTRACT

This research presents a discussion about the memories of some indigenous social agents of the Baré people residing in the São Sebastião Community, located on the Tarumã Mirim River in the city of Manaus, Amazonas, regarding the use of the Nheengatu language during their childhood and now while residing in other spaces. The research problem is to understand whether the use of the Nheengatu language contributes to the reconstruction of territoriality and to the sociolinguistic, cultural, and identity processes of indigenous people in the community, where approximately 80% of the residents are of the Baré ethnicity, originating from the Upper Rio Negro. We seek to understand the dynamics of the use of the Nheengatu language, considering political mobilization and the reaffirmation of ethnicity and territory, exploring practices such as Yanekêrupi (our dream), Kasimãho (the first menstruation), Mutawarisá (healing through cigarette smoking), and Saruãsawa (the enchanted ones). Under Marisa Peirano's immersion theory, based on participant observation, with oral and photographic records, the research helped to elucidate the problem. The interlocutors were the people who live in the São Sebastião Community, from young to old, as well as the community leaders. The research clarifies that the Nheengatu language is indeed an instrument that contributes to the maintenance of the Baré territory, but it is also a tool for ethnic reaffirmation and political organization.

Keywords: Baré. Nheengatu. Memory. São Sebastião Community.

RESUMEN

Esta investigación presenta una discusión sobre las memorias de algunos agentes sociales indígenas del pueblo Baré residentes en la Comunidad São Sebastião, ubicada en el río Tarumã Mirim, en la ciudad de Manaus, Amazonas, respecto al uso de la lengua Nheengatu durante su infancia y ahora mientras residen en otros espacios. El problema de investigación es comprender si el uso de la lengua Nheengatu contribuye a la reconstrucción de la territorialidad y a los procesos sociolingüísticos, culturales e identitarios de los pueblos indígenas de la comunidad, donde aproximadamente el 80% de los residentes son de la etnia Baré, originarios del Alto Río Negro. Buscamos comprender la dinámica del uso de la lengua Nheengatu, considerando la movilización política y la reafirmación de la etnicidad y el territorio, explorando prácticas como Yanekêrupi (nuestro sueño), Kasimãho (la primera menstruación), Mutawarisá (sanación a través del cigarrillo) y Saruãsawa (los encantados). Según la teoría de inmersión de Marisa Peirano, basada en la observación participante y en registros orales y fotográficos, la investigación ayudó a dilucidar el problema. Los interlocutores fueron los habitantes de la Comunidad de São Sebastião, desde jóvenes hasta mayores, así como los líderes comunitarios. La investigación aclara que la lengua nheengatu es, sin duda, un instrumento que contribuye a la preservación del territorio Baré, pero también es una herramienta para la reafirmación étnica y la organización política.

Palabras clave: Pueblo Baré. Nheengatu. Memoria. Comunidad de São Sebastião.

SUMÁRIO

NOTAS INTRODUTÓRIAS: situando meu povo.....	17
1 Minha trajetória e uma viagem a Cucuí.....	30
1.1 Memórias afetivas da minha infância.....	32
1.2 Formação educacional militar: dispositivo regulador da identidade Baré.....	40
1.3 Trajetória profissional: a docência como vocação e instrumento de restituição étnica	45
2 OS QUATRO ENSINAMENTOS DOS MAIS VELHOS PARA OS JOVENS BARÉ: Yanekêrupi (O sonho), kasimãho (Primeira Menstruação), Mutawarisawa (Cura através da defumação do cigarro) e Saruãsawa (Os Encantados)	56
2.1 Um dia, os meus pais nos contaram, agora, vou contar para vocês.....	56
2.2 Yanekêrupi: O Sonho e seus significados e Kasimãho: A Primeira Menstruação.....	57
2.3 Mutawarisá: O Sopro da Cura através do Cigarro - cuidado e proteção do Povo Baré e Saruãsawa: Os Encantados.....	60
3 DE CUCUÍ PARA A COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO (Aldeia Baré Yumuatirisá Ruka)	64
3.1 Uma incursão pela Comunidade São Sebastião, Rio Tarumã-Mirim: nossa história.....	68
3.2 O Nheengatu entre falantes e não falantes na Comunidade São Sebastião.....	71
3.3 Entre a roça, as rodas de conversas entre amigos e familiares mais velhos e as rezas – O Nheengatu é acionado.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS.....	94
ANEXOS.....	96

NOTAS INTRODUTÓRIAS: situando meu povo

A cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, destaca-se pela presença marcante de populações tradicionais oriundas de diferentes lugares: localidades, regiões, municípios e rios. Cada indivíduo ou família que migra traz consigo seus modos de vida, linguagem, educação, costumes e heranças culturais. Toda migração, implica em uma Desterritorialização e, conseqüentemente, em uma Reterritorialização, onde se busca um novo lugar de pertencimento, adaptando-se a novas línguas e culturas. Contudo, esse processo de transição de uma localidade para outra não ocorre sem dificuldades.

Para os povos indígenas, mudanças de território frequentemente provocam atritos, desafios, sentimentos de perplexidade, desconfiança e medo. O medo da exclusão, do preconceito e da imposição de regras e normas predominantes em novas realidades urbanas é recorrente. Nesse contexto, os conhecimentos, a educação, a linguagem e a cultura destes povos tendem a ser gradualmente apagados ou submetidos às regulações diretas e indiretas do sistema de controle social urbano. Desta forma, a Língua pode ser um instrumento de construção e reconstrução de fronteiras e de poder.

A linguagem é a expressão primeira de um povo, eixo central de sua identidade, muito mais que a aparência física. Ao dar-se conta de um indivíduo falante de sua mesma língua, a depender da entonação das palavras e das formas de construção de frases, rapidamente se identifica um conterrâneo. Portanto a língua é a principal ferramenta de transmissão de conhecimentos étnicos e culturais; além disso, é uma forma de reafirmação do *eu*, do lugar e do território onde vivem.

O povo Baré está em constante processo de reterritorialização. Convivendo, em muitos casos, com outras etnias indígenas. Dessa maneira, a intenção desta pesquisa é registrar as memórias dos agentes sociais indígenas sobre a infância e uso do Nheengatu e compreender como esta língua é acionada para a reconstrução da territorialidade e para os processos sociolinguísticos, culturais e identitários na comunidade São Sebastião, localizada no Rio Tarumã-Mirim, Manaus - AM, povo ao qual pertenço, o Baré.

À luz da antropologia e de suas metodologias, esta pesquisa propõe-se a realizar um estudo etnográfico na comunidade São Sebastião, no Rio Tarumã-Mirim. Por eu pertencer à etnia Baré, também se trata de uma pesquisa situada, sendo assim a análise parte de mim, como membro da comunidade, mas também a partir do diálogo com interlocutores, falantes ou não falantes da língua Nheengatu que se residem nesta comunidade.

Enquanto pertencente à etnia Baré, falante da língua Nheengatu, nascida em Cucuí – Alto Rio Negro, tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia, Distrito de São Gabriel da Cachoeira – Amazonas, filha dos agricultores (roceiros) e dos seringueiros Gabriel Gemelo Melgueiro e Humbelina Gaspar Melgueiro, resido na cidade de Manaus e atuo como servidora pública no Estado do Amazonas, lecionando no Ensino Médio.

Assim, apesar de estar num contexto distante da minha comunidade, costumo visitar a comunidade São Sebastião durante vários períodos no ano, o que me aproxima bem mais das minhas raízes, mesmo o contexto urbano possuindo uma dinâmica diferente.

A comunidade São Sebastião, às margens do rio Tarumã-Mirim — afluente esquerdo do Rio Negro, que deságua a oeste de Manaus —, é um espaço onde essas dinâmicas podem ser observadas. Aproximadamente 80% de seus moradores pertencem à etnia Baré, majoritariamente oriundos da região do Alto Rio Negro, especialmente do Distrito de Cucuí, sendo as demais pessoas não indígenas, que desenvolvem atividades nas tabernas, padaria, além dos que se casaram com alguém do povo Baré e resolveram fixar a sua moradia na comunidade São Sebastião.

Nessa comunidade, os habitantes enfrentam desafios e transformações, ao mesmo tempo que se engajam em processos de resistência étnica e linguística, reafirmando suas identidades em um contexto de constante retomada e ressignificação, corroborado pelo conceito de micropolítica, que Foucault (1979) também identifica como microfísica do poder, que denota que o poder não reside apenas no Estado, mas nas pequenas relações cotidianas, impostas por diferentes espaços, como a escola e igreja, que será melhor explorado na discussão da pesquisa.

A reorganização política e social possibilitou um resgate das referências históricas, educacionais e culturais do povo Baré. Essa percepção começou a mudar com a mobilização política dos Baré, que, ao se articularem e integrarem as lutas do movimento indígena, trouxeram visibilidade à sua existência e história.

Nesse sentido, buscaremos nesta pesquisa registrar e refletir sobre nossas memórias de infância e as dinâmicas de uso da língua Nheengatu na comunidade explorando práticas como Yanekêrupi (Nosso sonho), Kasimãho (A primeira Menstruação), Mutawarisá (A cura através da defumação do cigarro) e Saruãsawa (os Encantados). Partiremos da nossa trajetória pensando minhas vivências, experiências e práticas e o uso da língua nheengatu para observar também como e qual o espaço que a língua tem na comunidade pesquisada.

Conduzir um estudo etnográfico na Comunidade São Sebastião, no rio Tarumã Mirim, enfatizando as práticas cotidianas vividas nos lugares de confluência, tanto da minha infância, assim como dos nossos diferentes encontros que acontecem na Comunidade (nas roças, nas

casas de farinha, nas pescarias, nas festas e nos encontros familiares nos finais de semana), que envolvem a língua *nheengatu*, revelará como e quando esta língua é acionada. Como por exemplo nas narrativas de dona Doroteia, que descreve sua relação com a roça e o processo de fabricação da farinha utilizando o *Nheengatu* como meio de expressão, ou através do relato de dona Adriana Barreto sobre sua relação com a língua e o ensino para os seus filhos.

A pesquisa será orientada pela imersão etnográfica, com foco principal na comunidade São Sebastião, no rio Tarumã-Mirim, através da perspectiva de Peirano (2014), que entende a etnografia não apenas como um método, mas como um processo de imersão profunda nas experiências vividas, valorizando a entrega ao campo e o compromisso com seu aprofundamento. A pesquisa também busca realizar uma vivência com descrição detalhada das dinâmicas linguísticas da comunidade, com proposta dialógica, que começa com Geertz (2014), que defende uma etnografia interpretativa, focada na compreensão densa (“thick description”), onde o pesquisador dialoga com o sentido que os autores sociais dão às suas práticas.

A pesquisa também lança mão da perspectiva de Clifford (2017), que destaca a etnografia como escrita em diálogo, onde o etnógrafo reconhece sua própria posição e interações com os sujeitos, bem como da percepção de Marcus (1995), que trabalha com etnografia multisituada e colaborativa, reforçando a ideia de que a etnografia é sempre relacional e em diálogo com os sujeitos e contextos. Também fizemos uso de instrumentos de pesquisa, como gravadores de áudio, registros fotográficos e cadernos de anotações.

Retornando ao Rio Negro, mais especificamente à Cucuí, após vinte anos, tive oportunidade de voltar ao meu território, rever o lugar onde nasci e convivi com a minha família. O retorno permitiu um aprofundamento das questões investigadas e a retomada de vivências nos sítios Uanadono (herança dos meus avós e tios da família Melgueiro), Carapanã (atualmente Comunidade Bom Jesus) e Tapiíra, onde nasci e onde minha placenta foi enterrada¹, conforme a tradição Baré de tratar a placenta como algo sagrado e de conexão com a natureza. Esses relatos ilustram os vínculos do povo Baré com sua cosmologia (a memória e os conhecimentos de um povo e as suas relações com a natureza) e com a língua *nheengatu*. Esse retorno a Cucuí foi bastante significativo não só como retomada das minhas vivências, como também por se tratar do lugar de origem da maioria dos habitantes da Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim.

A imersão nesses espaços de origem foi crucial para compreender os laços cosmológicos, territoriais e identitários que informam a pesquisa, reforçando a conexão entre

¹Na cultura Baré, enterrar a placenta é uma técnica para uma boa cicatrização do umbigo e forma de proteção da criança. O entendimento é de conexão do corpo com a terra. O lugar de onde viemos e para onde iremos retornar.

memória pessoal e coletiva, cosmologia indígena e a centralidade da língua. Ao explorar as memórias individuais e coletivas, busquei refletir em quais situações e contextos eu usava a língua Nheengatu com minha família para contribuir e para ter uma melhor compreensão como e onde meus interlocutores acionavam o Nheengatu na Comunidade São Sebastião. O retorno a estes lugares consolidou ainda mais a minha pesquisa, bem como o meu acesso ao sítio Uanadono, Marabitanas, onde foi construído o antigo Forte São José do Rio Negro.

A reorganização política e social possibilitou um resgate das referências históricas e culturais dos povos originários. Por séculos tentaram nos apagar e fomos silenciados, persuadidos e acabamos acreditando nas histórias mal contadas nos nossos livros didáticos. Uma das maiores mentiras da História foi sobre o (DES)COBRIMENTO do Brasil. Por muito tempo, reproduzimos a ideia dos livros, onde diziam que o Brasil foi descoberto. E como “descobrir” um lugar, que já era habitado pelos povos originários? Depois de séculos, os historiadores contestaram estas afirmações, dizendo que, de acordo com os seus estudos, os portugueses, ao desembarcarem no nosso território, achavam que haviam chegado às Índias. Logo denominaram os povos originários de índios.

“A palavra ‘índio’ é uma invenção sem nenhum significado. Foi construída na nossa história a partir dessa ideia de que os portugueses haviam chegado nas Índias, logo fomos chamados de índios”. Não se atentaram ao termo de que quem nasce nas Índias, são chamados de indianos, e não de índios. De acordo com Daniel Munduruku (escritor, professor, ator e ativista indígena), **o termo índio nunca chega como algo positivo [...]. Demonstra e fortalece um estereótipo, elaborado pelas pessoas para afastar a sociedade brasileira dos povos indígenas [...]** (Notícia Preta, 2025, grifo nosso).

Antes da colonização europeia, vários povos indígenas, de inúmeras etnias, habitavam a região do Rio Negro. “Entender a indignação e a resistência diante da violência extrema, física, moral, psíquica, simbólica, marcadas nos corpos e nas almas desses povos nos parece uma tarefa histórica de maior relevância para se ampliar a compreensão das raízes do Brasil” (Castro, 2024).

A mobilidade e a união em torno de causas comuns levaram à reafirmação da identidade do povo Baré, especialmente por meio da adoção da Língua Geral ou Nheengatu, que é uma palavra composta da junção dos morfemas “nheenga” (língua) e “gatu” (boa). Logo, Nheengatu significa LÍNGUA BOA, que se tornou um elemento central para o sentido de pertencimento étnico (Freire, 2004). A Língua Geral Amazônica (LGA) foi a língua da colonização portuguesa na Amazônia a partir do século XVII. Segundo Freire (1983:39), “o processo de conquista da Amazônia caracterizou-se, entre outras, por uma contradição fundamental: de um lado, a

absoluta dependência dos europeus recém-chegados em relação aos índios que já ocupavam a região com uma experiência acumulada, e de outro lado, o obstáculo encontrado para apropriar-se desta experiência devido as dificuldades de comunicação originada pelas diferenças de línguas”. A impressão inicial dos Europeus foi que todos os indígenas falavam a mesma língua, eles acreditavam que o conhecimento de uma língua indígena facilitaria o trabalho de conquista e a conversão.

Alguns missionários espanhóis e portugueses, na medida que tentavam aprender a “língua” dos indígenas foram tomando consciência da enorme variedade linguística. Os filhos de europeus com “índias” foram criados falando a língua materna, principalmente Tupinambá e dialetos parecidos no litoral do Brasil. Aos poucos, os mestiços assumiram uma identidade diferente da população indígena, e a sua fala, chamada inicialmente de Língua Brasília e depois de Língua Geral, evoluiu independente da fala indígena.

Os Jesuítas aproveitaram desta língua como língua franca, e encorajaram o seu uso, ao detrimento das línguas indígenas da Amazônia. Foi declarada a língua oficial da Amazônia três anos depois do Regimento das Missões em 1686. Durante o processo de conquista e concentração da população indígena nas repartições, dezenas de milhares de indígenas, de vários grupos linguísticos, foram obrigados a aprender a falar Língua Geral. É importante ressaltar que o Nheengatu não é uma língua crioula, uma vez que nunca foi um pidgin, sendo sempre a língua nativa de alguém. Também nunca foi uma língua inventada pelos padres ou missionários, que em comparação com o número de indígenas eram poucos.

Na sua segunda fase, aproximadamente a partir da segunda metade do século XVIII, Nheengatu perdeu seu status de língua oficial e foi perseguida. Durante este período, a população nativa foi severamente reduzida por doenças, os Jesuítas foram expulsos e uma política de promoção do português foi iniciada. A Cabanagem piorou mais a situação do Nheengatu. Neste período, com a mudança em ideologia linguística, os mesmos discursos preconceituosos usados anteriormente contra as diferentes línguas indígenas em favor do Nheengatu foram utilizados para condená-lo.

Por séculos, os povos nativos foram silenciados pela dominação e exploração imposta pela colonização portuguesa e pelos missionários. Muitas histórias foram negadas durante séculos, e os portugueses descreveram o Brasil como se só eles existissem, apagando vozes, corpos e saberes que não cabiam nas suas narrativas. Mas agora estamos nos despertando do “berço esplêndido”, onde ficamos por muito tempo “adormecidos”, para contarmos a nossa versão. Portanto, parto desse silêncio histórico, pois tentaram nos calar, deixando-nos uma

grande sequela, com apagamentos e silenciamentos irreversíveis. Os Baré, por habitarem as margens dos rios, também são chamados de povo do rio. Pela facilidade do acesso fluvial, o contato direto com os colonizadores e missionários era facilitado, logo foram os mais vulneráveis na dominação colonial. O silenciamento e a proibição de falarem a sua língua culminou na perda irreparável do seu idioma original, Baré, por meio da qual eram reforçados os laços, mas também se consolidou como um instrumento de resistência, luta, projeção cultural e educacional (Castro, 2024; Figueiredo, 2009)

Os Baré têm uma presença marcante em diversos territórios que compõem sua história e identidade. Entre os lugares de referência destacam-se a cidade de São Gabriel da Cachoeira, a região do Rio Xié, o Distrito de Cucuí e várias comunidades distribuídas nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Manaus. Os Baré falavam uma língua pertencente à família linguística Aruak (Cruz, 2011), mas ao longo do tempo, passaram a adotar o Nheengatu como “língua franca”, uma herança do período colonial, difundida pelos Carmelitas, uma ordem religiosa católica (padres, leigos, freiras) conhecida pela vida comunitária e serviço, centrada no silêncio, na espiritualidade e vigília (Perdigão, 2013).

Os Carmelitas tiveram uma presença significativa no Amazonas desde a segunda metade do século XVII até a primeira metade do século XVIII, atuando como missionários em aldeamentos indígenas. Suas atuações incluíam a catequese, a administração de aldeias indígenas, nos rios Solimões, Rio Branco, Rio Negro e posteriormente, o trabalho pastoral nas paróquias. Apesar da expansão da presença religiosa, a influência direta do carmelitanismo na região diminuiu após a proibição das ordens religiosas e a extinção de suas missões. No entanto, a influência carmelita pode ser vista na arquitetura religiosa, com destaque para a igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Parintins (Perdigão, 2013, p. 81-82).

Segundo Perdigão (2013), naquela época, ainda no período Colonial, o Amazonas ainda não era essa região, como hoje concebemos, enquanto uma região do Brasil. Até porque o Brasil, como país, ainda não existia. Existia a Colônia Portuguesa que era dividida em Estado do Brasil com capital em Salvador e o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital em Belém. Nesse período, os Carmelitas começam a atuar aqui na Amazônia. Havia uma indefinição sobre os limites de Portugal e Espanha. Tudo pertencia à Espanha, e aquilo que foi dado à Portugal era apenas uma parte do litoral de Belém. Com as ações das ordens religiosas, principalmente dos Carmelitas, esses limites foram alterados.

A ordem dos Carmelitas ou ordem do Carmo, é uma das ordens mais antiga da igreja católica, no entanto, essa ordem aparece na Amazônia após a Ordem dos Jesuítas. Apesar da

adoção predominante do Nheengatu pelo povo Baré, estudos como os de Lima, Martins & Pedrosa (2019) revelam que até os anos 1990 ainda foi encontrado no Amazonas um falante da língua Baré com mais de 70 anos, que conseguia lembrar algumas palavras em sua língua tradicional, mas não conseguia formar frases completas. Isso significa que só se recordava de palavras soltas. Esses registros destacam a complexidade linguística e cultural da etnia, além de sua capacidade de ressignificar elementos de sua tradição no contexto contemporâneo. E como se não bastasse a segregação e literalmente o apagamento de sua língua tradicional, os Baré muitas vezes são hostilizados por outros povos e são chamados de “falsos indígenas” (Lima, Martins e Pedrosa, 2019).

Como pesquisadora indígena da etnia Baré, falante do Nheengatu, tataraneta Baré da família “Gaspar” e da família “Melgueiro” que os colonizadores não conseguiram exterminar, quero contestar estas falas. Nasci e cresci no Sítio Tapiíra, no Alto Rio Negro, vendo o meu pai fazendo tipiti (para secar massa da mandioca), cumatá (para espremer a massa de mandioca), peneira, bati (peneirinha), abano, aturá (cesta para carregar mandioca) com cipó titica, com telas de arumã (fibra) ou de jacitara. Até canoa e remo o meu pai sabia fazer. Presenciei a minha mãe produzindo “cuias” (tijelinha artesanal) e “cuiupis” (recipiente que acompanha a cuia, com que se toma chibé, ou farinha com água, costume dos Baré), retiradas das cuieiras plantadas no nosso quintal, utilizando todas as técnicas e os seus conhecimentos tradicionais. Quando nós nos machucávamos ou quando cortávamos os nossos dedos, raspando mandioca ou tratando peixe, minha mãe corria para a mata ou para a nossa roça e trazia alguma resina ou batatinha para colocar no nosso machucado. Meu pai pescava e caçava para o sustento da nossa família. Trabalhávamos na roça e da roça, tudo tirávamos: farinha, beiju, curadá, tapioca, tucupi, como também, colhíamos banana, abacaxi, caju, cubio, abio, ingá. Minha mãe plantava também uma variedade de pimentas. Quando amadureciam, ela dizia:

Pe’sú pe’puú kiínha ya’mbui arama yane tucupi upê”. (Vão apanhar pimenta para botarmos no nosso tucupi). Síia kuri pe’puú, ya’xari arama utikâga yamunhã arama yane yukitaya (Apanhem bastante, para deixarmos secar e depois fazermos a nossa pimenta jiquitaia).

Catávamos em grande quantidade e variedade. Ela fazia arubé (molho de pimenta) ou deixava secar por dias as pimentas e, depois de secas, ela fazia a jiquitaia. As raízes que comíamos não eram raízes de pau, contadas nos livros, mas comíamos as raízes (tubérculos) de batata doce, cará (tubérculo), wariã (tubérculo) e macaxeira. Desde pequenos, aprendemos a nadar, a remar e a andar na mata, muito bem orientados pelos meus pais, que nos ensinavam desde cedo de que tudo na natureza tem o seu dono. A mata, os animais e principalmente, os

rios também têm dono e precisam ser respeitados. O rio para nós é muito sagrado. Acreditamos que na natureza existem espíritos bons e maus, que cuidam dos rios, dos animais, dos peixes e da floresta. Portanto, o que temos de diferente e de inferior em relação a outros povos? Ninguém pode rotular um povo, olhando apenas só por um ângulo, partindo somente de seu ponto de vista. Ainda que um pesquisador passe meses no meio de um povo, numa comunidade ou num sítio, ainda assim será insuficiente conhecer todo mundo. Logo, é inaceitável as falas de que os Baré não são nem brancos e nem são índios, não são nada (Lima, Martins e Pedrosa, 2019).

O meu pai, por falta de oportunidade em ir à escola, não teve a chance de documentar esses registros, daí a importância de resgatar nossas memórias. Esse processo de resistência e revitalização cultural dos Baré reflete não apenas sua história de luta, mas também sua contribuição significativa para a diversidade étnica e linguística do noroeste amazônico. Além desses fatores, outros povos se apropriaram de uma parte da nossa cultura, em razão de falta de organização do povo Baré, o que implica falta de liderança.

Durante o longo processo de colonização na região do Noroeste Amazônico, a língua tradicional dos Baré foi silenciada e extinta. Assim, o Nheengatu, ao se tornar uma língua utilizada por vários povos indígenas, passou a simbolizar uma forma de resistência e ressignificação cultural para eles. Por isso, o Nheengatu carrega um histórico de resistência, persistência, conquista e autoidentificação. Assim como afirma meu tio Elídio Melgueiro, ao perguntar o que ele achava da manutenção da língua Nheengatu:

Acho muito importante a manutenção da nossa língua Nheengatu. Se não escrevermos, não falarmos e não ensinarmos para os nossos filhos e netos, vai sumir também. Vai cair no esquecimento e vai desaparecer. Assim como aconteceu com a nossa língua Baré. Os nossos avós não falavam com os nossos pais, ninguém teve interesse em escrever. Assim desapareceu. Agora, não podemos cometer os mesmos erros com a nossa língua Nheengatu.



Foto 1: Elídio Soares Melgueiro – Natural de Uanadono / Cucuí – São Gabriel da Cachoeira – AM 2024.

Fonte: Arquivo pessoal.

De acordo com o tio Elídio, seus avós até falavam a língua Baré, mas não os ensinaram e nem falavam com eles, porque eles também muito pouco entendiam, por esta razão não falavam e não conseguiram ensinar aos seus filhos.

Ao perguntar para Paula Garrido, minha tia, antiga moradora da Comunidade São Sebastião, também uma das interlocutoras da minha pesquisa, o que ela achava do Nheengatu, ela respondeu:

Acho muito importante a nossa língua Nheengatu. Através da língua podemos manter a nossa identidade. Mas eu sinto falta das pessoas com quem eu falava o Nheengatu: da sua mãe, dos nossos parentes que já faleceram. Meus filhos também entendem e falam um pouco o Nheengatu, mas eu me preocupo com os meus netos, porque eles não sabem e vejo que não têm interesse em aprender.

Irineia Melgueiro (tia Nita) também explicou a importância da revitalização da língua Nheengatu.

É importante sim preservar a nossa língua Nheengatu. Quando eu me encontro com o meu irmão Elídio, só falamos em Nheengatu. O meu coração se engrandece e os meus olhos brilham quando encontro alguém que fale comigo em Nheengatu.

Ao perguntá-la se ensina aos seus filhos, ela responde:

Todos os meus filhos entendem e sabem falar o Nheengatu. Eles cresceram ouvindo e falando o Nheengatu na nossa casa, com os seus tios e com os visitantes que passavam pelo nosso sítio. Mas os meus netos, pouco falam.

Durante algum tempo, muitos acreditaram que o povo Baré estava extinto, pois sua luta de resistência foi silenciada. As pessoas falavam o Nheengatu entre si, sem se preocupar com o sentido de pertencimento étnico.

A língua Nheengatu, adotada pelos Baré, representa um processo de reconstrução étnica, social, educacional, cultural e linguística. Foi a principal língua falada na região amazônica. Tem origem no tronco linguístico do Tupi e tem algumas influências da Língua Portuguesa, assim como o Português brasileiro tem influências do Tupi. No entanto, o Nheengatu não é exclusivo dos Baré; outros povos indígenas também o usavam como língua franca na região Norte do Brasil durante o período colonial. Essa língua, hoje presente em toda a região do Rio Negro, é falada pelos povos Baré, Baniwa e Werekena, principalmente no município de São Gabriel da Cachoeira – AM, (Cruz, 2011), onde é um dos idiomas que foi co-oficializado em 2002. Através de conversa informal com meu colega indígena, antropólogo Genildo Mura, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS-UFAM, os Mura, assim como os Baré, também perderam a sua língua Mura, logo, adotaram também a língua Nheengatu e estão cada vez mais se familiarizando. Esta versão foi confirmada pela Gestora da Escola Municipal São Sebastião II, professora Filomena Mura.

Pesquisadores como Casasnovas (2006), Navarro (2011, 2016) e Ávila (2021), apresentam maneiras de entender o Nheengatu, seja por meio da escrita, do significado da escrita ou de materiais didáticos, como cartilhas e dicionários. O que foi produzido por esses estudiosos ajuda a manter a língua viva, mas o verdadeiro desafio está na prática.

Infelizmente, o Nheengatu continua correndo sérios riscos de extinção. “Uma língua puramente oral, hoje em dia, arrisca ser deturpada e desaparecer, se não for divulgada a sua escrita. Porque é muito forte a pressão da sociedade envolvente sobre as culturas minoritárias, sobretudo através dos meios de comunicação social” (Casasnovas, 2006, p.12). Além disso, a influência do uso de celulares, desuso da língua na família, na comunidade, e outros fatores, acabam deixando a oralidade em Nheengatu para o segundo plano.

Foucault (1979) explica que o poder existe nessas pequenas relações, que ele não vem de cima para baixo, mas sim de uma autoforma de coerção, que se fundamenta nas pequenas relações que acontecem nas igrejas, no trabalho e na família, apenas para citar alguns exemplos.

Foucault (1979, p. 142) esclarece que “[...] é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder”. Isto é, nas formas de preconceitos constantes contra os povos indígenas, na religiosidade ocidental, nas dinâmicas de trabalho formal, o que impede a livre circulação da oralidade. É necessário um movimento de autoafirmação étnica para mudar esse fato.

Clarinda Ramos, indígena da etnia Sateré-Mawé, em sua dissertação *Cantos e danças: uma antropologia da musicalidade Sateré-Mawé*, expõe os preconceitos pelos quais passou em contexto urbano, ao afirmar que

O preconceito era tão forte que a gente ouvia constantemente pessoas falando ou comentando da presença dos índios na cidade [...]. Afastar-me das pessoas era a minha única estratégia de me livrar da discriminação. Às vezes, ficava com muita raiva comigo mesma e com meus pais, os quais passava a culpar por tudo [...]. A discriminação foi a pior barreira que não fui capaz de superar (Ramos, 2021, p. 18).

Dessa maneira, existem iniciativas para a revitalização da língua, a tradução de documentos oficiais, como por exemplo, da Constituição Federal para o Nheengatu (que favorece a compreensão das Leis que regem os Direitos dos povos Indígenas), como também, estudos e pesquisas voltadas para estes propósitos podem auxiliar no processo de valorização da língua, mas é preciso que as famílias utilizem a língua em suas casas. Além disso, a Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI), instituída na Assembleia Geral das Nações Unidas em 2019, ao final do Ano Internacional das Línguas Indígenas, que compreenderam a importância de uma ação efetiva e contínua em prol do reconhecimento, da valorização e da manutenção das línguas indígenas no mundo.

No Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas – ENEI 2025/Manaus, ocorrido no Vasco Vasques, evento este que teve como objetivo reunir estudantes indígenas de todo o país, visando promover o debate entre indígenas inseridos da Educação Superior, tive um rápido diálogo com Dr. Edilson Martins, Linguista, responsável pela tradução da Constituição Federal para o Nheengatu. Ele afirmou que “a tradução da Constituição Federal Brasileira não foi uma tarefa tão fácil. Foi um trabalho de dedicação coletiva. Envolveu várias pessoas, de várias regiões, onde se discutia também sobre as diferentes formas de pronúncias, até porque, assim como a Língua portuguesa, o Nheengatu também tem diferentes dialetos”.

A preservação da Língua Nheengatu envolve experiências e práticas sociolinguísticas distintas para cada indígena Baré (Lima, Martins, 2017). Cada experiência de vida, vivida em diferentes localidades, contribui para a reconstrução da territorialidade e da identidade indígena.

A língua, a identidade e a cultura estão profundamente entrelaçadas com os usos sociais e políticos dentro da comunidade indígena (Pinheiro, 2011). O sentido de pertencimento dos Baré tem se expandido, tanto no contexto das suas bases históricas quanto nas novas localidades ou territorialidades que estão sendo formadas. O movimento migratório dos indígenas para contextos urbanos, como a cidade de Manaus, tem se tornado cada vez mais frequente e está relacionado a diversos aspectos e necessidades. Cada uma dessas pessoas tem suas motivações para migrar: uns por questões de estudos, outros por questões de trabalho.

A minha dissertação está estruturada da seguinte forma: o primeiro capítulo se abre com minha trajetória (infância na roça e no seringal, escola, internato nas Missões Salesiana e docência) e se entrelaça com uma viagem realizada em janeiro de 2024 até Cucuí, no Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, AM.

No segundo capítulo, busquei identificar e refletir onde e como utilizávamos a língua Nheengatu, explorando as práticas como Yanekêrupi (Nosso sonho), Kasimãho (A primeira Menstruação), Mutawarisawa (A cura através da defumação do cigarro) e Saruãsawa (os Encantados). Esses quatro pilares são como fontes de sabedoria e formas de manter viva a espiritualidade, o pertencimento à terra e o conhecimento ancestral do povo Baré, além de analisar a importância do papel feminino na transmissão dos conhecimentos e na organização social, onde o corpo e os ciclos menstruais têm dimensões simbólicas, espirituais e educativas. Partirei da minha trajetória, pensando minhas vivências, experiências, práticas e o uso da língua Nheengatu.

O terceiro capítulo, concentra-se na Comunidade São Sebastião, no Rio Tarumã-Mirim, onde abordamos as trajetórias dos nossos interlocutores que residem na Comunidade São Sebastião, como também em diálogos com os falantes do Nheengatu, que visitam a Comunidade esporadicamente, nas ocasiões das festas ou reuniões comunitárias. Para registrar quais as memórias que eles têm sobre a língua e em quais situações e contextos utilizam a língua nheengatu na Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim.

Neste trabalho acionamos e utilizamos a noção de trajetória, como parte das memórias desses sujeitos em aquilo que eles consideraram possível de ser socializado ao longo das entrevistas e conversas informais. Segundo Bourdieu (1986), é o conjunto de posições que estes sujeitos ocupam. Como suas posições e ações refletem a história de suas vidas. Buscamos conversar e entrevistar pais, jovens e famílias indígenas para compreender um pouco de suas vidas, suas memórias de infância, o caminho que percorreram até a comunidade, suas batalhas, expectativas e sonhos. Como também observar como a vinda para cidade tem influenciado em suas crenças e percepções sobre a língua Nheengatu.

Neste trabalho também a categoria analítica e a memória são discutidas e problematizadas a partir das reflexões realizadas por Pollak (1989) das “memórias subterrâneas” acionadas por grupos sociais raramente escutados, mas que se opõem aos registros de uma memória oficial. As memórias dos nossos interlocutores decorrem sobre as lembranças de sua infância e onde utilizavam a língua e como elas foram e são importantes na reconstrução de suas histórias de vidas na comunidade que agora residem.

CAPÍTULO I - Minha Trajetória: Infância na roça e no seringal, escola, internato nas Missões Salesiana e docência.

Se'rera Nheengatu rupi YASÍ PIÁ. (Meu nome em nheengatu é Coração de Lua)

Se mirasá Baré, se nheenga Nheengatu. (Sou do povo Baré e falante do nheengatu)

Asasá se'tainasawa tendawa Tapiíra - Alto Rio Negro - São Gabriel da Cachoeira - AM. (passei a minha infância no sítio Tapiíra - Alto Rio Negro - SGC - AM.)

Se'paya piá-sawa itá irumo: Gabriel Gemelo Melgueiro / Humbelina Gaspar Melgueiro (Com os meus amados pais: Gabriel Gemelo Melgueiro e Humbelina Gaspar Melgueiro), se' paya itá irumo, se'kiwira itá irumo: Ruy, Jair, Edalene, Norberta. (com os meus pais e com os meus irmãos: Ruy, Jair, Edalene, Norberta).

Ta'puraki kupixá, ta'puraki siringa tiwa upê. (Trabalhavam na roça e no seringal)

Kuayê yane ara: (eram assim os nossos dias:) yambá ramê yaú yane'mingaú, yane'café, se'paya itá ta'nheen mayetaá yasú ya'puraki (Nossa rotina era assim: Após o mingau e o café, meus pais faziam a divisão dos trabalhos.

Jair usú u'pinatika yane paya irumu. (Jair ia pescar com o meu pai)

Até kuíri marupiara aê. (até hoje ele é sortudo).

Ruy, Edalene e Norberta tasú kupixá kiti se'manha irumu. (Ruy, Edalene e Norberta, iam para a roça com a mamãe).

Ixê, ta'táinasawa, asú ta'irumo kupixá kiti. (Eu, a caçula, também ia para a roça).

Se'paya, tintu waá ugustari upukapuká, upurungitá, umunhã wera yepê yaku-ruaya mirim yane kupixa'pe. (Meu pai, um homem sério, de poucas palavras, sempre fazia uma barraca nas nossas roças). Yamukaturu arama yane íí, yane rimbiú, tapukuai arama se'makira. (Com o objetivo de guardarmos a nossa água, nossa comida e armar a minha rede) Taína ren kuera ixê. (Eu ainda era uma criança). A'nheengai, a'yumukêrupi, a'yumusarai renundê akayú tiwa itá wírupi. (que cantarolava e sonhava, enquanto eu brincava debaixo dos cajueiros). Awatawatá renundê maniíwa itá pitêrupi. (Enquanto eu andava entre as manivas).

Se'kêrupi yepê ara ariku mã yepê umukaturu waá amana. (Sonhava um dia ter um guarda-chuva).

Asasá ara ayumusarai embaíwa rawa irumu, amañ sawa yepê umukaturu waá amana. (Eu passava o dia brincando com folha de embaúba, que se assemelhava a um guarda-chuva).

Amunhã se'anel itá anela rana suiwara. (Fazia os meus anéis de uma árvore, chamada "anela-rana").

A'mpinina se'ruá urupê irumu, u'semu waitá mirá rapu usapi waitá kwera. (pintava o meu rosto com cogumelos, que saíam debaixo dos troncos queimados, imitando o pó compacto).

Se'manhã unheen wera: (minha mãe sempre dizia) "Se'mbira, re'makatu kuri kaua itá nesuí! (Filha, cuidado com as cabas!).

Se'paya itá ta'yusi purãga yane kupixá. (os meus pais limpavam bem as nossas roças).

Purãga ta'kupiri, ta'yutika, ta'musapi. (Meus pais caprichavam nos roçados, nas derrubadas e nas queimadas).

Mairamê ti purãga usapi, ta'munhã kuiwara, (Quando não queimavam bem, eles faziam a coivara).

Yawê rupi, maniíwa rupi pitêrupi, se'kekêrupi. (Era assim, por entre uma maniva e outra, que eu ficava sonhando).

Se'kêrupi, usika yepê ara apudere ayumbué. (Sonhava um dia poder estudar).

Se'kêrupi ayuíri yane rendawa kiti, umbuesara yawê. (Sonhava retornar ao nosso sítio como professora), Yepê umukaturu waá amana, se'pu upê. (com um guarda-chuva na mão).

Ya'puderi kwawa ya'munhã mã yane'kêrupi. (Podemos sim realizar o nosso sonho!) Vinte akayú rirê, a'yuíri se'retama kiti, mayê pesquisadora Mestrado. (após vinte anos, retornei para minha terra, como pesquisadora do Mestrado).

Mayê ten se'kêrupi yepê ara. (exatamente como um dia eu havia sonhado),

Ayuíri, se'retama kiti yepê umukaturu rama amana, se'pu upê. (Retornar para meu território, com um guarda-chuva na mão).

1.1 Memórias afetivas da minha infância



Foto 2: Celeste - Comunidade Bom Jesus – Antigo Sítio Carapanã (ao lado do sítio Tapiíra) Alto Rio Negro /2024 (Retornando ao sítio onde nasci – após vinte anos, com o meu guarda-chuva na mão. Ao fundo, avista-se a Ilha Grande, onde meu pai caçava, pescava e cortava seringa.

Fonte: Arquivo pessoal.

Ao chegarmos em casa, minha mãe nos ordenava: “Pesuana peyasuka! Yasuana yambaú! (Vão logo tomar banho! Vamos almoçar!). Enquanto isso, o nosso moquentá já estava recheado com os assados de peixes e a nossa kinhampira, nossa mujeca ou caldeirada pronta para ser servida. Quando o meu pai matava alguma caça (anta ou paca) ou piraíba (filhote), minha mãe salgava ou moqueava (quando o peixe fica defumando). Salgar e moquear são formas de conservar os alimentos, na nossa cultura. Com as vísceras, meu pai fazia linguiça artesanal e deixava a nossa disposição no moquentá (girau para moquear caças e peixes). Recordo a nossa casa de taipa e de palha: sala, quarto e uma cozinha, com giraus de paxiúba, e com fogãozinho à lenha. Ao lado, ficava a nossa yapunaruka (casa de forno), com os utensílios para fazer farinha, lavados e guardados no girau. Meus pais também foram seringueiros, pois ainda estávamos no auge da borracha. Meus avós deixaram para o meu pai uma pequena ilha, com muitas seringueiras plantadas por eles. Esta ilha se chamada Wabiêhe (nome do lugar do seringal).

Recordo com muito carinho desse lugar encantador, repleto de peixes e frutinhas silvestres, como por exemplo, o camu-camu (araçá do mato) e kauré (coquinhos de tucumã que nasciam nas praias). No “período da borracha”, mudávamos para essa ilha. Meus pais armavam uma barraca de palha, toda cercada, abriam as estradas, limpavam os caminhos das seringueiras e, no finalzinho de cada estrada (caminho das seringueiras), improvisavam um lugarzinho para a espera do “pingar do leite” (quando a seiva fica escorrendo da seringueira), e que nos serviam como lugares de descanso, área de lazer, de repouso e de entretenimento. Entretenimento sim, porque enquanto esperávamos o leite pingar nos koruatás (recipiente feito da parte grossa da folha de açai, para coletar o leite da seringa), nós tomávamos banho, nadávamos, enquanto minha mãe preparava a nossa merenda, que geralmente era peixe assado, moqueado ou salgado de peixe com pirão. O nosso trabalho se transformava em algo tão prazeroso, porque no final, além de trabalharmos, estávamos também nos divertindo.

Minha mãe: Pe'yui! Usikã peyasuka! (Venha! Parem já de banhar!).
 Āmbá wã amixiri. Peyuri pembraú. (Já terminei de assar. Venham logo comer!) Kutara kuri pembraú. Ewã yayupiru yapuú leite seringa suiwara.
 (Comam rápido. Vamos já começar de recolher o leite da seringa).

Vivemos na época dos regatões¹, que passavam para comprar os nossos produtos da seringa: bolão, sernambi ou os produtos que os meus pais produziam na roça e no nosso sítio: farinha, beiju, tapioca, tucupi, salgado de peixe, moqueado e frutas. O sistema era de troca. Não víamos a “cor de dinheiro”, mas era assim que os meus pais conseguiam comprar o que necessitávamos. A nossa maior alegria era quando os regatões chegavam ou quando os meus pais levavam os seus bolões de seringa para serem vendidos no Tabocal, propriedade do sr. Alfredo Coimbra, a loja mais sortida que existia no Alto Rio Negro. De acordo com Delcy Coimbra Cavalcante, uma das filhas de Alfredo Coimbra, o seu pai era filho de um português chamado Arthur Coimbra, um comerciante que se estabeleceu em São Gabriel da Cachoeira. Nas suas viagens pelo Rio Negro, conheceu a senhora Hermínia Henrique (dona Samba), que morava com a sua mãe Quintina, no sítio Tabocal, margem direita do Rio Negro, próximo de Marabitanas e tiveram vários filhos. Alfredo Coimbra estudou e trabalhou no internato católico. Foi seringueiro na ilha de Bateria, serviu o exército em Cucuí e depois passou a ser regatão no Alto Rio Negro. Assim como os seus irmãos, herdou do pai o carisma de comerciante. Navegando pelo Rio Negro, casou-se com a com Dona Júlia, uma indígena Baré (do sítio Santo Antônio – Alto Rio Negro, abaixo de Cucuí). Eles acabaram fixando a sua morada no Tabocal

¹Pessoas que trabalham com barcos comerciais

dos Coimbras. Mais tarde, transformando-se numa grande fazenda e casa comercial, que abastecia todo o Rio Negro.

“Minha mãe só falava o Nheengatu, e pela convivência, acabou ensinando para o meu pai e para as suas filhas. Todos nós sabemos falar o nheengatu, pela convivência com a minha mãe, que falava literalmente, só o nheengatu” (Delcy Coimbra).

Os meus pais nos diziam: “vamos vender os nossos bolões. O que vocês vão querer? Cada um de nós pedia uma coisa: uma sandália, roupa, sabonete... “E você, Celeste?”, meu pai perguntava. Eu prontamente respondia: “eu vou querer esmalte, compacto e batom!”. Até hoje rimos quando lembramos desse dia. Praticamente não nos faltava o necessário. Era assim que os meus pais compravam o nosso uniforme escolar e os nossos cadernos, sandálias e as nossas congas. Os diálogos com os regatões, na maioria das vezes, eram em nheengatu:

Minha mãe: Yasú ya’muatiri yane bulão. (Vamos juntar os nossos bolões)
Wirandê ara kumpa Alfredo usika paá kuri. (amanhã é o dia da chegada do compadre Alfredo).

Corríamos felizes para o nosso defumador (barraca onde era feito o processamento do leite da seringa, transformando-o em borracha), arrumávamos os nossos bolões e sernambis (restos do leite da seringa coalhado), que íamos juntando a cada lavagem dos nossos baldes ou quando o meu pai descascava a boteia (recipiente feito do tronco de uma árvore, que o meu pai fazia para armazenar o leite da seringa, na hora da defumação). Somente ele sabia o momento certo para se descascar uma boteia. Os sernambis eram pesados e vendidos separadamente dos bolões. O preço era bem inferior e o meu pai sempre deixava o lucro dessa venda para nós, os filhos, como se fosse uma gorjeta, sem contabilizar nas suas contas. Comprávamos bombons, goma de mascar, pirulitos, prendedores de cabelos, grampos, tiaras (a gente chamava de travessa). Até as nossas ligas de cabelo eram feitas das sementes da seringa. Fazíamos também balões e bolas no defumador. Até uma botinha o meu pai chegou a fazer do leite da seringa, para eu andar na estrada.

Ficávamos aguardando ansiosamente a chegada dos regatões. Não tínhamos padrões exclusivos, pessoas as quais éramos obrigados a vender nossos produtos. Quem chegava primeiro, comprava os bolões do meu pai, que por sinal, eram bem caprichados, roliços e sem misturas. Os regatões diziam que alguns outros bolões continham misturas. Colocavam argila derretida e outras misturas para ficarem mais pesados. Presenciei uma vez, num sítio, os “marinheiros” (termo usado pelos regatões aos ajudantes que andavam em seus barcos) jogando

os bolões dentro d'água, para testarem a sua pureza. Se boiassem, eram sem misturas, e se afundassem, eram descartados, gerando prejuízo ao seringueiro.

Mas o meu pai sempre deixava uma reserva para outros regatões, afinal, vivíamos a época do aviamento (sistema de negócios na época da borracha, onde as pessoas ficavam num regime de dívida com os regatões ou com os donos dos barracões, que ficavam nos locais onde os seringueiros atuavam). Os regatões deixavam as mercadorias “fiadas”, marcavam a data e passavam para pegar os produtos e abater nas contas. Quando se aproximavam, uma grande alegria pairava em nossos corações:

Minha mãe: Pemaã! Regatão tasikã kuri taiku. (Olhem, os regatões já estão chegando).

Alfredo Coimbra: Mayeta yasendu kuarupi? (Como se escuta por aqui? Em outras palavras: Quais as novidades?)

Meu pai: Puranganto kuarupi. (Por aqui está tudo bem).

Alfredo Coimbra: Muiri bulão taá periku, kumpá? (quantos bolões vocês têm, compadre?)

Meu pai: Yariku musapiri bulão. Turusú waá itá. (Temos três bolões, mas são bem grandes).

Alfredo Coimbra: Purãga kumpá. Asú amundu se apigá itá ta'usú ta'yuka bulão defumador kiti. (Beleza, compadre. Vou pedir para os meus marinheiros pegarem os bolões no defumador).

Alfredo Coimbra: Luís, pesú pe'musiía kumpa itá bulão. (Luís, vão carregar os bolões do compadre).

Alfredo Coimbra: Yasú yamaã muiri umeê. (Vamos ver quantos vai dar).

Alfredo Coimbra: Ayukã mã pe'deveri. Aikwê rê pe'saldo. Mã taá pe'putari? (Já descontei o que devem. Mas vocês ainda ficaram com saldo. O que vão querer?)

Minha mãe: Yaputai yukira, palito, sabão, café, açúcar, rosca. (vamos querer sal, fósforo, sabão, café, açúcar, rosca).

Em conversa com Delcy Coimbra, uma das filhas do sr. Alfredo Coimbra, ela afirma: “Era muito importante que os regatões falassem o Nheengatu. Apesar da exploração, existia a cordialidade e a interação. Eram eles que traziam parte da nossa alimentação, até porque morávamos em área de fronteira, de difícil acesso”.

Nossos finais de semana eram tão divertidos. Íamos passear nos sítios dos nossos tios ou nós os recebíamos em casa. Passávamos o dia todo brincando, correndo, andando de canoa, colhendo frutinhas (kururu resá (olho de sapo em Nheengatu) - uma frutinha preta, azedinha, que muito se parecia com olho de sapo), tucunaré resá (olho de tucunaré) - uma fruta esverdeada, que parecia olho de tucunaré), waimin ratipi (bochecha de velha) - uma fruta cor de rosa, adocicada, deliciosa, com formato de um pêssego, mas com aparência do rosto murcho de uma anciã, bacuri (fruta amarela, azedinha), abiu-rana (fruta genérica do abio) - uma frutinha doce, cheia de leite, semelhante ao abio, wará (um tipo de castanha silvestre), umiri (frutinha

preta adocicada), iwá pixuna (frutinha preta), adocicada, da beira do rio. Praticamente, os nomes dessas frutinhas eram todas em nheengatu. Apesar de meus pais serem semianalfabetos, os desejos deles eram de que todos nós estudássemos.



Foto 3: Meu Pai Gabriel (in memorian) – março/1987 / minha mãe Humbelina (in memorian), com meu filho Paulo Gabriel (04 meses) 2000.

Fonte: Arquivo pessoal / Dr. Dr. Dráuzio Varella - Viagem pelo Rio Negro (Revista TAM) – Barco Asa Branca/2000.

O meu pai era uma pessoa autodidata. Aprendeu a ler e a escrever sem nunca ter frequentado nenhuma escola. O melhor passatempo do meu pai era a leitura. Ele amava ler livros e revistas. Ficava sempre atento aos noticiários veiculados no seu inseparável radinho. Ele era a nossa inspiração, no entanto, a nossa mãe foi a nossa maior incentivadora, para que pudéssemos estudar e concluir os nossos estudos. Recordo também com muita saudade as histórias contadas pela minha mãe e pelo meu pai, algumas até em Nheengatu, e essas histórias traziam sempre uma mensagem ou uma lição de vida, como a Tinha Kapuamu nos anexos do trabalho.



Foto 4: Com os meus irmãos: Ruy, Jair, Edalene e Norberta, na Com. São Sebastião/2022.

Fonte: Arquivo pessoal.

Meus irmãos são minhas referências em minha trajetória. Eles me ensinaram as primeiras letras. Na época, não tinha nenhuma escola nas mediações do nosso sítio Tapiíra. Sendo assim, ao completarem a idade escolar, partiram para estudar no Distrito de Cucuí.

Cucuí – É o 4º Pelotão Especial de Fronteira, que faz divisa entre Brasil / Venezuela / Colômbia (a tríplice aliança).



Foto 5: Imagem aérea do Distrito de Cucuí – 4º PEF /São Gabriel da Cachoeira – AM

Fonte: Almir Pereira – (Facebook junho /2023).

Há várias versões dadas ao significado do referido nome Cucuí. Em algumas, Cucuí é uma palavra que significa “gavião real”; em outras, “Cucuy” é um nome usado para um monstro ou espírito que acreditavam vir à casa das crianças desobedientes, para levá-las embora. É uma versão do “bicho-papão”. Para meus parentes Baré, Cucuí era o nome de um valente chefe guerreiro de uma etnia da região do Alto Rio Negro. Acredito que essa versão é mais convincente, levando em consideração a “Serra de Cucuí”, que os antigos acreditavam ser o indígena guerreiro petrificado, como guardião da nossa fronteira. Se observarmos atentamente, podemos notar o perfil do rosto de um indígena deitado.

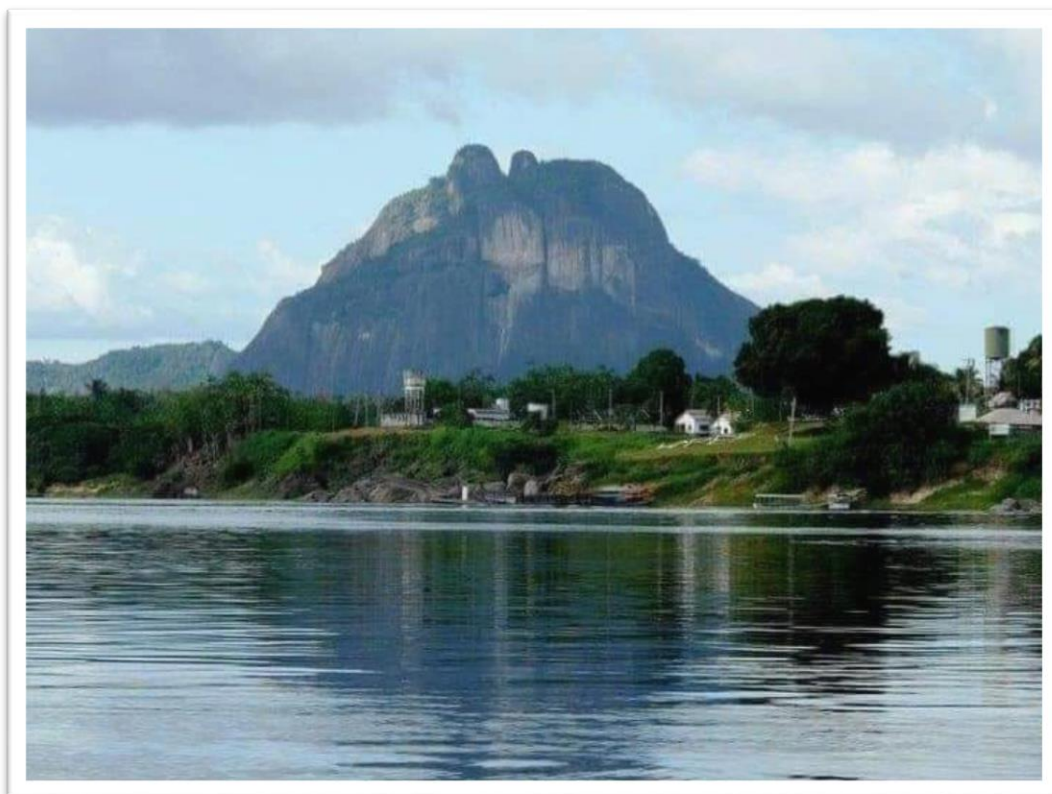


Foto 6: Serra de Cucuí – 4º PEF-Distrito de São Gabriel da Cachoeira-AM 2024

Fonte: Arquivo Pessoal.

Meus pais ainda moravam no sítio. Os meus irmãos, ao completarem a idade escolar, aos poucos foram saindo de casa para estudar, e foram acolhidos pela nossa tia Setembrina (tia Sete). A ela devemos uma boa parte da nossa educação. Ela é irmã da tia Paula, natural de Cucuí – São Gabriel da Cachoeira – AM, uma das minhas interlocutoras. Devemos a ela também a maior parte da nossa educação. Quando os meus pais chegavam em Cucuí para nos visitar, as conversas com a minha tia eram sempre em nheengatu:

Tia Sete: Purãga pesika, kumã, kumpá. (sejam bem-vindos, compadre, comadre).

Minha mãe: Erê kumã. Kuekaturetê. (Sim, comadre, muito obrigada).

Tia Sete: Pe'wikê kuri, kumã, kumpá! (Entrem, comadre, compadre.

Meu pai: Yasú ren ya'musiía yane bagagi. (Vamos ainda carregar as nossas bagagens).

Tia Sete: Ikê kuri uka pi'pe pesika. Pe'pukwairi pe'makira. (Cheguem aqui neste quarto. Amarrem as vossas redes).

Minha mãe: Yarui penharama uwí, tipiaka, meyú, piraíwa piraê, waraku mukaê. (Trouxemos para vocês farinha, tapioca, beiju, salgado de piraíba e moqueado de aracu).

Com a saída dos meus irmãos, fiquei sozinha com o meu pai, minha mãe e meu tio Marcelino (tio Matcha), que era especial, (tinha um lombo nas costas). Ele falava só em nheengatu.

Que privilégio eu tive! Ser cuidada por um tio, que me contava histórias, conversava comigo, enquanto balançava o punho da minha rede e cantava em nheengatu. Isso só reforçou a minha aprendizagem da referida língua. Nós o chamávamos de Mano Velho, uma forma carinhosa, ensinada pela minha mãe. Ele tinha muito cuidado comigo. Me chamava carinhosamente de “Se Tupana-mirim” (meu Anjinho). Ele era muito prestativo. Sempre que terminávamos de comer, ele se oferecia para lavar os nossos pratos.

“Pexari asú amuyasuka penharã garapa’pe. (Deixem que eu lavo para vocês no porto) Ti iwasú! (Não custa nada). Pemunhakunta purãga kuá taína. (Cuidem bem dessa criança). Pemakatú kaua upiin aê!” (Cuidado para as cabas não a ferrar).

Trago as memórias da minha infância e a relação com meus parentes com muita afetividade. Fazem parte do meu processo formativo, fundamental na minha tomada de decisão profissional e, mais importante, na minha retomada para as minhas raízes indígenas do Povo Baré.

1.2 Formação educacional militar: dispositivo regulador da identidade Baré

Estudei o Ensino Fundamental em Cucuí – Alto Rio Negro/ SGC – AM, na Escola Estadual Ten Antônio João (EEITAJ). Na época, era uma escola militarizada. Tínhamos a hora cívica e cantávamos o Hino Nacional todos os dias. Inclusive, na hora do hasteamento ou retirada da bandeira, tínhamos que parar tudo o que estávamos fazendo e ficávamos em posição de sentido. No dia 07 de setembro, dia da Independência do Brasil, era uma grande festa. Todos os comunitários iam assistir aos desfiles militares e escolares. Mas nem sempre foi assim. A escola já foi gerenciada pelos Missionários Salesianos (padres e freiras – Filhas de Maria Auxiliadora), com internatos para os meninos e para as meninas, que com a presença dos militares no território e com a abertura de estradas, antecipou a chegada de uma nova era: declínio político dos salesianos na região.

Esse novo tempo se abria à abertura de estradas, à maior presença militar no território e aos interesses empresariais minerários no espaço da fronteira, que marcariam a região até o final da década de 1980, quando emerge o movimento indígena em torno da luta pela demarcação dos seus territórios tradicionais, consagrados na Constituição de 1988” (Meira, 2024, p. 7).



Foto 7: Antiga Escola Estadual Tenente Antônio João – novembro 2011

Fonte: <https://web.archive.org/web/20161021175054>. Autor: Diogobzg

Atualmente, a Escola Tenente Antônio João tem um novo prédio e uma nova Gestão.



Foto 8: Escola Estadual Tenente Antônio João - 2024.

Fonte: Arquivo pessoal

Após muitas discussões e resistências, a escola hoje se transformou numa Escola Indígena. E a escola é indígena não só no nome, como também tem seu próprio PPP (Projeto Político Pedagógico). As palavras de boas-vindas na escola e nas salas de aula são na língua portuguesa e no nheengatu. A escola oferece na sua matriz Ensino Fundamental, Ensino Médio

Indígena e Ensino Médio por Mediação Tecnológica. A escola desenvolve quatro Projetos que são trabalhados de forma interdisciplinar: Projeto Waturá (símbolo que agrega todos os outros projetos), Projeto empreendedorismo – com produção de artesanatos, valorizando os saberes tradicionais do próprio território, Projeto Bem Viver, Projeto Processamento das Polpas e Frutas da Região, conforme a época da colheita, e o Projeto Yanekupixá (nossa roça), com a participação de toda a família EEITAJ, em parceria com a Associação de Desenvolvimento Comunitário de Cucuí – ADCC e com o Fundo Indígena do Alto Rio Negro – FIARN. É através desses projetos que é trabalhado a Língua Nheengatu.



Foto 9: Projeto Yanekupixá – Instruções técnicas com a gestora Maria Lúcia /2024.

Fonte: Maria Lúcia Valério – Escola Estadual Indígena Tenente Antônio João.

Cursei o Magistério no Colégio São Gabriel - São Gabriel da Cachoeira-AM, no regime de internato, na Missão Salesiana das “Filhas de Maria Auxiliadora”. Devo a elas muito aprendizado. No internato, tínhamos hora para tudo: acordávamos às 5 horas da manhã, varriamos e passávamos pano nos alpendres da escola, descíamos às pressas para o porto, para tomarmos banho nas corredeiras. Colocávamos os nossos uniformes da escola, e íamos para a sala de estudo aguardar o sino da igreja. Às 6 horas nos dirigíamos para a igreja, sem conversar com ninguém.

Após a missa, tomávamos o nosso café da manhã, subíamos para a sala de estudo e aguardávamos o sino da escola. Após as nossas aulas, voltávamos para o internato, depois descíamos às pressas para varrer e passar pano novamente nos alpendres da escola. Após o

almoço, cada interna começava o seu ofício. Algumas ficavam na tecelagem, na sala de emplumagem, na sala de corte e costura ou na sala de tricô.

Às 15 horas batia o sino para nossa merenda. Após a merenda, pegávamos as nossas enxadas, ancinhos, terçados e íamos todas para o pomar, capinar, fazer leiras e plantar. Mas aconteciam também algumas coisas engraçadas, como quando as meninas iam cortar banana, e elas deixavam um cacho escondido no tronco das bananeiras. Como também escondiam jaca no tronco das árvores e todos os dias elas cuidavam até amadurecer para dividirem entre a gente. Eu não chamo isso de roubo, mas esperteza, até porque trabalhávamos tanto, e muitas vezes, ganhávamos uma bananinha no almoço e dois carocinhos de jaca, na merenda.

As frutas que colhíamos nem sempre podíamos comer. Era exclusivo para serem servidas nas mesas dos padres, das freiras ou dos aviadores. Às 17 horas voltávamos do pomar descíamos para tomarmos banho nas corredeiras. Às 18 horas, jantávamos e, após a janta, brincávamos de bola, ping-pong. Era quando podíamos conversar com as nossas colegas.

Não era fácil conviver no internato com uma diversidade de pessoas, com línguas, costumes e culturas diferentes. Mas eu tinha colegas que falavam o nheengatu. E era com quem eu me comunicava e me divertia. A gente não entendia outras línguas, nem elas entendiam a nossa. Elas nos xingavam em Tukano e a gente também falava só em Nheengatu. Tipo: “Yasú yambaú pirá. Reriku será kíinha? (Vamos comer peixe! Você tem pimenta?)”. Eu tinha umas amigas da Comunidade de Camanaus, um lugar cheio de farturas. Uma delas era a Lourdinha, nossa monitora, que sabia fazer vários artesanatos, logo era ela quem nos ensinava na sala de tecelagem, armava os teares e nos ensinava a tecer o tucum, a bater os novelos de tucum, transformando-os numa grande tela tecida, apropriada para confecção de redes, bolsas ou telas para emplumagens. Nos ensinava a fazer cordas de rede, porta-pratos, bonecas, espanadores. A Lurdinha era uma pessoa prezada. Ela sabia fazer muita coisa, sempre sorrindo e com muita paciência. Aos sábados, era dia de visita e os pais das minhas amigas sempre levavam para elas peixe moqueado, frutas, farinha, que muitas vezes compartilhavam comigo.

Eu tinha uma amiga, muito simples, que se chamava Edinês. Era a minha melhor amiga. Ela era de Camanaus. Sempre dividia comigo as coisas gostosas que seus pais levavam, fosse um pedaço de moqueado, um cubio, abacaxi, uma cucura... E quando eu recebia alguma coisa gostosa que a minha mãe mandava de Cucuí, eu também compartilhava com ela. Após vinte anos, no meu retorno à São Gabriel da Cachoeira, encontrei a Lurdinha. Nós nos encontramos num dos Comércios do Porto Queiroz Galvão.



Foto 10: Professora Lourdes Freitas (Lurdinha), nossa monitora no Internato – 1988.

Fonte: Arquivo pessoal.

No internato, éramos incentivadas a falar a língua portuguesa e a conhecer a cultura ocidental. Afinal de contas, estávamos estudando para sermos “educadas e catequisadas”. Mesmo assim, falávamos escondido da nossa assistente de internato. Recordo somente de um único momento em que a nossa língua indígena foi lembrada: na ocasião da visita da Madre Superiora. Pediram-nos que traduzíssemos para várias línguas (inclusive indígenas) a música *solidariedade*. Aos sábados, íamos cuidar do jardim. Adorava passar toda a parte da manhã capinando, ciscando e molhando as plantinhas. Para mim, esses momentos eram bem descontraídos.

Cuidávamos também da casa dos hóspedes. A Força Aérea Brasileira (FAB) tinha parceria com a Missão Salesiana. Era lá que os pilotos se hospedavam e faziam as refeições nas Missões. Disputávamos quem ia lavar os pratos, porque sempre sobrava uma comidinha gostosa. Além disso, limpávamos e arrumávamos os quartos dos hóspedes. Cada interna, tinha um ofício diário. O meu ofício era na igreja. Eu quem batia o sino (na época, ainda era sino manual) e ajudava a cuidar da Sacristia. Irmã Ernestina (sempre nervosa e apressada) me ensinava a fazer arranjos de flores e enfeitávamos o altar. Eu gostava mesmo era de fazer as hóstias. Depois de prontas, armazenávamos e guardávamos.

1.3 Trajetória profissional: a docência como vocação e instrumento de restituição étnica

Assim que terminei o magistério, comecei a dar aula no Colégio São Gabriel. O ano era 1992. No mesmo ano, passei no Concurso da Secretaria de Educação (SEDUC), para ministrar aulas do 1º ao 5º ano e fui aprovada no Vestibular, na Licenciatura Plena em Filosofia – UFAM. Lotada no Colégio São Gabriel, uma escola salesiana, gerenciada pelas Irmãs Salesianas Filhas de Maria Auxiliadora. É uma escola tradicional, com princípios cristãos, considerada uma escola de elite, por se localizar no centro da cidade. Inicialmente, lotada no Pré-Escolar “Taína Mirim”, que significa “Criança Pequena” em nheengatu e, logo depois, lotada numa outra cadeira, para ministrar aulas de Didáticas Especiais, no antigo Magistério.



Foto 11: Início de carreira: Professora do Pré-Escolar Taína Mirim – CSG/1992.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Após a transição do Ensino Profissionalizante para o Ensino Médio, ministrei aulas da disciplina de filosofia. Por carência de professor formado na área, comecei a ministrar também aulas de Língua Espanhola no Ensino Médio. A Língua Espanhola fazia parte da grade curricular da Licenciatura em Filosofia, isso me respaldava ministrar aulas de espanhol. Recordo um fato que fez mudar a minha metodologia de ensinar: na época, lotada na Escola

Estadual Irmã Inês Penha, no bairro do Dabaru, bairro que concentrava uma diversidade de povos indígenas, vindos de vários territórios e calhas de rios, principalmente do Alto Rio Negro. Um certo dia, na semana da avaliação, entrei na sala de uma turma de 6º ano. Os assuntos eram: os dias da semana, as cores, os números, as frutas e os animais em espanhol. Lemos e relemos, traduzimos as palavras para o espanhol e, aparentemente, todos tinham entendido a minha aula. No dia seguinte, fiz a minha avaliação, achando que todos da sala se sairiam bem. Mas, para minha surpresa, a maioria tirou nota baixa. Isso me deixou frustrada, o que me levou a rever o porquê do resultado tão negativo.

Só então descobri que a maioria dos estudantes da referida sala eram oriundas das Comunidades Indígenas. Falavam nas suas línguas em casa, então como iriam entender ou falar o espanhol se eles não entendiam e nem falavam bem o português? Logo me veio a lembrança da minha vida no sítio e o meu ingresso na escola. Lembrei dos desafios que, como indígena, eu também enfrentei quando comecei a estudar: o medo de falar e o medo da exclusão. Naquele momento, como professora, vi a oportunidade de poder dar a minha contribuição. Foi aí que mudei a minha metodologia. Expliquei novamente os referidos assuntos, copiei no quadro a antiga avaliação em forma de atividades, e respondemos questão por questão. Em seguida, apliquei a minha outra avaliação, repetindo os conteúdos. Ah...foram as melhores avaliações e as melhores notas que eu já havia corrigido. Na mesma época, fiz a minha Especialização em Turismo e Gestão Territorial – UFAM, São Gabriel da Cachoeira – AM, uma cidade com potencialidade turística.

De repente, fui lotada na Escola Estadual Dom Bosco, para lecionar Língua Indígena Nheengatu aos alunos do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental. Mais um desafio: não tinha material didático e, junto com os alunos, comecei a criar e traduzir as musiquinhas para o nheengatu e aos poucos fomos improvisando o nosso próprio material. Foi então que elaborei uma apostila com os principais assuntos a serem explorados, como se fosse uma cartilha. Percebia que os alunos participavam das minhas aulas, porque eu cantava e traduzia as musiquinhas de português para o nheengatu. Criava pequenas oficinas em Nheengatu para motivá-los. E como aquela aula de espanhol da turma que não tinham conseguido se sair bem na minha avaliação ficou marcada na minha memória, fiz um miniprojeto na escola, elaborei também uma mini cartilha em espanhol e passei a conciliar as minhas aulas de Nheengatu e língua espanhola de forma voluntária para os 5º anos da referida escola.

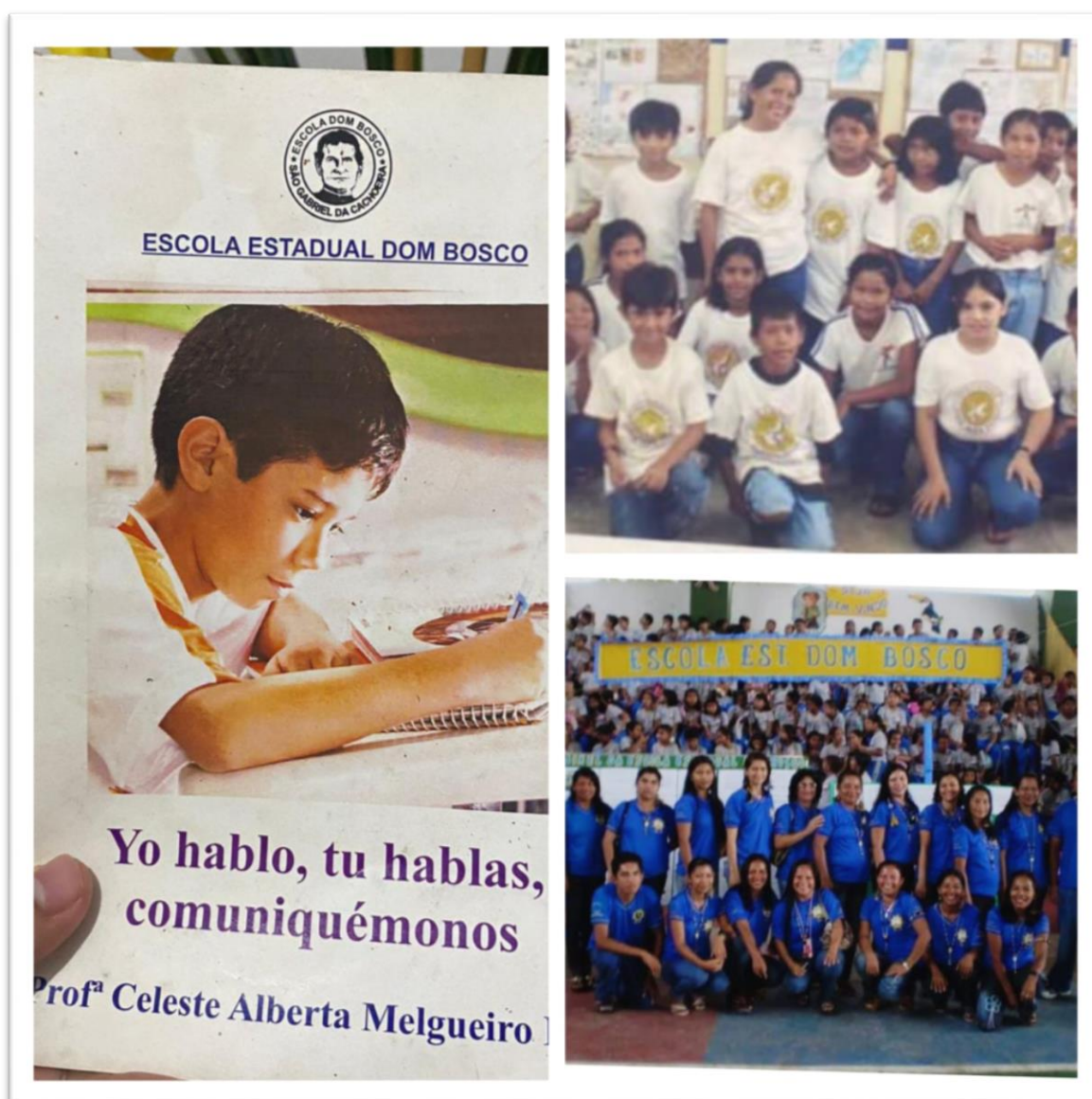


Foto 12: Com os alunos da escola Ir. Inês Penha – 2001/ Mini cartilha em espanhol - 2009 / Na Amostra de Gestão da Escola Estadual Dom Bosco – 2009.

Fonte: Arquivo pessoal

Naquele mesmo ano, as três Línguas Indígenas foram co-oficializadas: Nheengatu, Baniwa e Tukano, e mais tarde, também a língua Yanomami. Ministrei também aulas de Didáticas Especiais para a primeira turma do Magistério Indígena, a convite do professor titular da referida turma, em São Gabriel da Cachoeira, uma rica experiência, pois aprendi muito mais do que ensinei. Recordo que numa das minhas aulas de Literatura Infantil Diferenciada, cada cursista confeccionou um portfólio, com desenhos e pequenos contos do seu dia a dia na sua comunidade, com a sua família e com os seus alunos. Reproduzimos também os cantinhos infantis, como cantinhos de rodas, de boas-vindas e outras nas línguas indígenas. Na avaliação

final, numa das atividades, solicitei que cada grupo étnico traduzisse para sua língua materna a musiquinha “Se os passarinhos cantam”. Na culminância da atividade avaliativa, pude perceber o brilho nos olhos de cada um, cantando na sua própria língua. (Nos anexos deste trabalho, a música *Se os passarinhos cantam*, em Nheengatu)

As experiências e os desafios da sala de aula afluíram ainda mais o meu desejo em escrever sobre a minha cultura, principalmente sobre o Nheengatu. No entanto, esse desejo foi interrompido com a minha mudança definitiva para Manaus. A minha rotina na sala de aula na capital era muito diferente da sala de aula no interior. Mesmo assim, abordava de vez em quando nas minhas aulas sobre as questões indígenas. Embora com o avanço das tecnologias, salas de multimídias, diários digitais etc. os meus pensamentos sempre se voltavam para as lembranças da minha vivência no interior: andar de canoa, pescar, comer peixe assado na beira do rio, ir para a roça, conversar em nheengatu com os parentes e conhecidos. E assim como os demais moradores, comecei a frequentar também a Comunidade São Sebastião no Rio Tarumã-Mirim. O Mestrado não só consolidou a minha ideia em escrever sobre a minha língua Nheengatu, como também enalteceu a minha vontade em falar sobre a Cultura e os Costumes do meu Povo Baré.

Na ocasião da minha pesquisa e retorno ao Alto Rio Negro, tive o privilégio de dialogar com três interlocutores essenciais: Elídio Soares Melgueiro, meu tio paterno, que compartilhou seus conhecimentos sobre nossas práticas e lugares sagrados, como a Ilha do Gancho (Tinhonha Kapuamu), Irineia Melgueiro (tia Nita, irmã do meu pai, antiga moradora do sítio Carapanã, hoje, Comunidade Bom Jesus – Alto Rio Negro) e Davina Melgueiro, minha madrinha, que fez o parto da minha mãe e enterrou minha placenta atrás da nossa casa, próximo de uma árvore, no sítio Tapiira, conforme a tradição Baré de tratar a placenta como algo sagrado e de conexão com a natureza. Esses relatos ilustram os vínculos do povo Baré com sua cosmologia (a memória e os conhecimentos de um povo e as suas relações com a natureza) e a língua Nheengatu.

Após vinte anos, retorno à minha terra Cucuí, revejo os parentes e amigos. Mas Cucuí já não é Cucuí de antigamente. No passado, na minha infância, mais precisamente, na minha idade escolar, Cucuí era como se fosse a nossa casa. Um dos lugares mais desejados de se frequentar, seja por conta dos nossos estudos, para passeios, visitas aos parentes e amigos ou ainda para assistir aos desfiles do dia 07 de setembro, data esta comemorada com uma grande festa, “herança” dos colonizadores.

Recordo, por exemplo, de um período, final da década de setenta, quando os meus pais ainda nem moravam em Cucuí, dos preparativos para se fazerem presentes nesses eventos

cívicos. Nessa época, ainda morávamos no Sítio Tapiíra - Alto Rio Negro, e, na Semana da Pátria, eles já se programavam para prestigiar o desfile do dia Sete de Setembro e aproveitavam para matarem a saudade dos seus filhos, que já estudavam em Cucuí. Já providenciavam uma boa quantidade de farinha, beiju, tapioca, tucupi, salgados de peixe e moqueados. Meu pai já dava uma “calafetada com breu” na nossa canoa, fazia a nossa “panakarika” de palha (espécie de cobertura para as canoas), para que pudéssemos viajar tranquilamente à remo, com segurança e conforto, pelo Rio Negro à cima, até chegarmos em Cucuí.



Foto 13: Estilo de canoa com panakarika ou japá)

Fonte: Google/2025

Essa viagem, à remo, durava uns dois dias. Não tínhamos pressa, afinal de contas, a nossa comida estava bem armazenada, até porque o salgado e o moqueado são alternativas de armazenamento dos nossos alimentos, podendo durar semanas (moqueados) ou meses (salgados). Geralmente, saíamos às seis da manhã do nosso sítio e anoitecíamos no sítio Maçarico (sítio da minha tia Laura Valério Melgueiro, comadre da minha mãe). Tia Laura nos encontrava no porto com largo sorriso e já sabia que o seu sítio era o nosso *point* para descansarmos naquela noite. Ela dizia em Nheengatu:

Tia Laura: “Purãga pesika, kumã, kumpá. Pe’semu, pe’yupiri kuri, kumã! Pe’pukuari pe’igara mirá rakãga upê, ti arã gapenu urasu” (Sejam bem-vindos, comadre, compadre! Saíam e podem subir. Amarrem a canoa de vocês no galho dessa árvore, para que não seja levada pelo banzeiro).

Minha mãe: Erê, kumã. Kwekaturetê. (Ta bom, comadre, muito obrigada!)

Tia Laura: Pe’mburi kuri pe’mã itá ikê ukapí upê. Pe’pukuari pe’makira, purãga pe’pitá. (Guardem as suas bagagens aqui no quarto. Armem as suas redes, sintam-se à vontade). Yasú yambaú. Gilberto u’pisika waraku i’kakuri upê. Amunhã kudiari yandearã. (vamos comer. Gilberto pegou aracu no seu cacuri. Fiz uma mujeca para nós. (mujeca: uma espécie de sopa de peixe, feito com goma e um pouquinho de tucupi – costume dos Baré).

Minha Mãe: Erê, Kumã! Yariku yanerimiara. Yarasú yaiku mukaên, piraên. Xukui pe’saã arã yaneirumo. (Está bem, minha comadre. Nós temos a nossa comida. Estamos levando moqueado, salgado. Aqui está um pouco para vocês provarem.

Tia Laura: Erê, kumã. Kwekaturetê! (Está bem, minha comadre, muito obrigada!).

Tia Laura morava com os filhos no Maçarico, um sítio muito bonito, cheio de fruteiras carregadas, como cupuaçu, umari, tucumã, açaí e outras. E tudo o que ela tinha, ela nos oferecia, e a minha mãe também dava para ela um pouco de moqueado, salgado, farinha. Existia uma espécie de troca. Tudo era compartilhado, ou seja, a gente dava e recebia. As conversas em nheengatu fluíam até tarde da noite. Pela manhã, antes de partirmos para a nossa viagem, tia Laura dizia: “Pesú pe’puú kupuaçu, umari pe’rasú arama” (vão apanhar cupuaçu e umari para vocês levarem). Era assim que éramos recepcionados pela tia Laura e por outros parentes do beiradão, onde resolvíamos encostar.

Vinte anos se passaram, e em janeiro de 2024, em parceria com alguns órgãos (Municipal, Estadual e Federal), retorno à Cucuí como pesquisadora (UFAM), acompanhada da minha amiga e conterrânea Maria Lúcia Valério (Lita), Gestora da Escola Estadual Tenente Antônio João (SEDUC-AM), Salvador de Menezes (Salva) e Francimar Lizardo (Sucy) (Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Floresta do Amazonas - IDAM), Professor Jurandir Barreto (Jura) (Secretaria Municipal de Educação - SEMED) e mais um representante da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Eles haviam planejado um encontro com as comunidades, com o objetivo de repassar várias informações, dentre elas, sobre a Merenda Escolar Regionalizada. Saímos cedo de São Gabriel da Cachoeira, com destino a Cucuí, debaixo de uma forte chuva.

O sol, a chuva e todos os imprevistos naturais já são previamente calculados, e ao nos deslocarmos na Região do Rio Negro, já saímos prevenidos para os improváveis acontecimentos. Na subida, encostamos em algumas comunidades bem estratégicas, para que a equipe pudesse fazer o seu trabalho, onde alguns ribeirinhos se anteciam no aguardo da

equipe. Em todas, fomos muito bem recepcionados. Na Comunidade Iabi, fomos recepcionados, onde compartilhamos o nosso café da manhã. Tive dois grandes impactos na comunidade: primeiro, todos falavam o Nheengatu. Me senti em casa, tão à vontade e troquei vários diálogos. Observei que a equipe explicava em Nheengatu, para que pudessem entender e eles respondiam e perguntavam em Nheengatu.

Enquanto isso, eu estava tendo uma conversa muito interessante com uma garotinha, de uns sete anos de idade, bem extrovertida, que falava só em Nheengatu. Ela me levou para mostrar a escolinha, algumas casas e a sede da comunidade, onde geralmente são feitas as reuniões e as apresentações culturais. Dialogamos um pouquinho:

Celeste: Mayeta nerera? (Como é o seu nome?)
 Maria: Se rera Maria. (Meu nome é Maria)
 Celeste: Muiri akaiú reriku? (Quantos anos você tem?)
 Maria: Ixê ariku sete akayú. (Eu tenho sete anos)
 Celeste: Rekwó re'purungitá purâga nheengatu! (Você sabe falar muito bem o nheengatu!)
 Maria: Reputari ramen kurí re'karuka, asú arasú indê. (Se você quiser fazer xixi, eu levo você).
 Celeste: Aputai. Yasuana ratê. (Eu quero! Vamos, então?).

Ao retornarmos, ela disse que queria mostrar a escolinha. Eu fui com ela.

Maria: Ikê yane yumbuesara ruka. (Esta é a nossa escolinha).
 Celeste: Mayeta ne'mbuesara u'mbué? (Como o professor os ensinam?)
 Maria: U'mbué nheengatu rupi. (Ele ensina em nheengatu).
 Celeste: Maã taá u'mbué wera? (O que ele ensina?)
 Maria: U'mbué ya nhengari, u'mbué ya yumbué, u'mbué ya papari, u'mbueri nheengatu rupi. (Ele nos ensina a cantar, a rezar, a contar em nheengatu).

Outro impacto que eu tive foi com a Internet. A maioria das comunidades, têm Internet Starlink, com o apoio da FOIRN, o que favoreceu o trabalho da equipe, com relação às inscrições e às impressões de documentos.

Quase escurecendo, passamos em frente ao nosso antigo sítio Tapiíra. Não dava para fotografar, porque o canal passava bem distante. Pernoitamos no Açaituba. Ao amanhecer, continuamos a nossa viagem. Assim que embarquei, comecei a anotar no meu caderno de campo as novidades do nosso trajeto. Estava tão concentrada que nem percebi quando passamos em Marabitanas. Estávamos perto da Ilha Grande, quase chegando a Cucuí. Ao longe, avistei a Pedra de Cucuí. Minhas emoções afluíram-se. Passamos pelo sítio Santa Helena, antigo sítio do tio Eugênio e da tia Nena. Tia Nena era tia da minha mãe. Passamos pelo nosso antigo sítio. Muitas recordações da minha infância invadiram os meus pensamentos.

O nosso sítio tinha dois portos: o primeiro, onde ancorávamos as nossas canoas, e o segundo porto, que era onde tinha uma prainha com umas rochas lindas. Abaixo desse porto, ficava o cacuri (curral de pesca) do meu pai. Era desse cacuri que diariamente o meu pai só escolhia os melhores peixes para comermos. Apesar do meu pai não ter frequentado nenhuma escola, ele tinha consciência da preservação da natureza. Ele pescava somente o necessário para o nosso alimento.

Passávamos boa parte do nosso tempo nessa prainha, tomando banho, lavando roupa nas pedras, tratando peixe ou pescando. Um certo dia, eu e minha irmã Norberta (Noro) fomos pescar com o meu pai. Ele deu para cada uma de nós um caniço com minhocas. Ficamos na pedra pescando, enquanto ele pescava na sua canoa, num poço, bem pertinho. De repente, senti uma puxada de peixe no meu anzol. Empolgada, puxei com toda força para o peixe não escapar. Só que era um peixe mandi... e na hora que eu puxei, o esporão do mandi acabou entrando na coxa da minha irmã. Meu pai ouviu os gritos da minha irmã e chegou rápido para nos socorrer. Ele puxou o mandi com força, e eu fiquei apavorada, vendo o sangue escorrendo pela sua perna. Fomos para casa, morrendo de medo da minha mãe. Ela, Baré, com os seus conhecimentos tradicionais, me ordenou: “Kuiiri, rekaruka kutara ápe!” Me dando um penico... (Agora, faça xixi rápido!). Karuká u’mpituú tuwí. (O xixi serve para estancar sangue) ...na hora, fiz xixi e a minha mãe conseguiu estacar o sangue que escorria das pernas da minha irmã.

Finalmente, chegamos em Cucuí. Encostamos no porto principal do exército. Logo, os guardas foram nos vistoriar. Recolheram os nossos documentos e cada um se apresentou e falou do objetivo da sua viagem à Cucuí. Tudo isso, por se tratar de uma área de fronteira. Logo, os militares de serviço na guarda têm que saber quem chega e quem sai de Cucuí. Após a nossa liberação para adentrarmos no Pelotão de Fronteira, saímos e fomos alojados.

A equipe ficou três dias intensos na Escola Estadual Tenente Antônio João, dando orientações e fazendo inscrições para aqueles que demonstravam interesse em participar do referido programa. Enquanto isso, aproveitei para fazer o meu trabalho de pesquisa, fazer os meus registros, observar as mudanças e visitar os meus parentes e conhecidos. E como se não bastassem os perigos das cachoeiras e correntezas, as nossas “encalhadas” nas praias devido à seca abundante, a chuva, o sol, o cansaço da longa viagem, nos deparamos com as portas da área militar fechadas para os civis.

Percebi que, cada vez mais, as áreas militares estavam se estreitando. A rua entre a escola e o campo, que dá acesso a Unidade Mista de Cucuí (hospital), estava fechada com cavaletes. A rua que dá acesso ao quartel e ao campo de futebol, onde no passado tinha jogos todos os dias, agora era reservada somente para os militares. Todas as entradas para as áreas militares

tinham cavaletes. Mais uma vez, chegando ao meu território, não pude pisar nos lugares por onde andei. Me senti estranha, no lugar que também me pertencia. Mesmo assim, ainda fomos até os dois marcos, que divide Brasil, Venezuela e Colômbia.

Ao regressarmos, passamos por várias Comunidades. No entanto, ao chegarmos à Comunidade Bom Jesus, surpreendentemente, encontro a minha madrinha Davina no porto, tomando banho. Logo, ela lembra do meu pai e da minha mãe, e relata detalhadamente como viviam na época. Aproveitei e propus um diálogo em Nheengatu, como se ela estivesse falando com a minha mãe. Ela topou na hora:

Minha mãe: Mayeta yasendu, kumã? (Como vai, comadre?)

Davina: Purãganto, kumã. (Tudo bem, comadre)

Minha mãe: Resú será ne kupixá kiti? (Você vai para sua roça?)

Davina: Asú kuri, kumã. Asú a muyiri ce'pekvera. (vou sim, comadre. Vou limpar onde arrancamos)

Minha mãe: Asú tê kuri, ne'rumuara arã, kumã. (Eu vou, para lhe fazer companhia)

Davina: Erê, ce kuma, kwekaturetê. (Está bem, minha comadre, muito obrigada!).



Foto 14: Com Davina Melgueiro - Comunidade Bom Jesus - Alto Rio Negro – Janeiro 2024

Fonte: Arquivo Pessoal.

Em seguida, encostamos na comunidade São Francisco, onde residem os meus parentes. Enquanto a equipe fazia o seu trabalho, fui visitar o tio Filó. Ele se encontrava bem adoentado. Sua esposa havia acabado de torrar farinha. Começamos a dialogar em nheengatu:

Celeste: Purãga karuka! (Boa tarde!)
 Marcolina: Purãga karuka. (Boa tarde!)
 Celeste: Mayeta ya'sendu kuarupi? (Como se escuta por aqui?)
 Marcolina: Puxeranto. Yane paya imacy uiku. (Um pouco ruim. Meu pai está doente).
 Celeste: Mã taá uriku? (o que ele tem?)
 Marcolina: Upuruka. Umanumanu aía yandearã. (Diarreia. Quase que desmaia para nós).
 Celeste: Ti será usú putari yaneirumo São Gabriel Kiti? (Será que ele não quer ir conosco para São Gabriel?)
 Marcolina: Umbaá. Yaputari mã Diassec. Se tutira uú mukûi bôla mirim, usasá. (Não. Só queríamos Diassec [remédio]. Meu tio tomou dois comprimidos, e passou)
 Celeste: Ixê ariku Diassec. Asú rê ayuka pe'meê arã uú. (Eu tenho Diassec. Vou buscar para vocês darem para ele).

Passamos na comunidade Juruti. Eles já estavam nos aguardando para o almoço. Cada família, compartilhou um pouco da sua comida. Percebi que só falavam em nheengatu. Me senti em casa novamente. Cumprimentei-os em nheengatu:

Celeste: Purãga Karuka! (Boa tarde.)
 Comunitários: Purãga Karuka. (Boa tarde).
 Celeste: Mayeta yasendu kuarupi? (Como se escuta por aqui?)
 Comunitários: Puranganto. (Tudo bem). Awá tatê indê? Awá ne'paya?
 Celeste: se'rera Celeste. se'paya Gabriel Gemelo Melgueiro, se'manha Humbelina. Uanadono wara itá cuera. (Meu nome é Celeste. Meu pai era Gabriel Gemelo Melgueiro e minha mãe era Humbelina. Eram de Wanadono).
 Comunitário: Akwuó awá ne'paya, ne'manha. (Eu sei quem é o seu pai e a sua mãe).
 Celeste: Supi será? (Verdade?)
 Comunitário: Akwuó awá ne'tutira Marcelino, tio Matcha, ta se'ruka aê. Upurûgitá purãga Nheengatu.
 (Conheci até o seu tio Marcelino, chamavam-o de tio matcha. Ele falava bem o nheengatu).

Pernoitamos no Tabocal dos Pereiras. Pela manhã, saímos para mais duas comunidades. O sol já estava se pondo e ainda estávamos bem distantes de São Gabriel. Por pouco, não nos batemos numa pedra, que estava submersa e o motorista não conseguiu enxergar por conta das corredeiras e da chuva. Finalmente, chegamos às dezenove horas em São Gabriel da Cachoeira.

As minhas memórias são uma forma de apresentar a importância da língua Nheengatu para o nosso povo, pois foi através dela que muitas das minhas atividades ao longo da vida foram alicerçadas e desenvolvidas. O Nheengatu não é tão somente um modo de construir lembranças, é uma necessidade presente de manter a história do povo Baré vivo. É por meio dela que tecemos nossa cultura e nos articulamos politicamente. Por isso a importância de passar

esses ensinamentos à geração atual, para que os Baré não continuem sendo tratados como não indígenas, como um povo sem história. Compreendo que o Nheengatu é acionado e utilizado, como uma forma de afirmação étnica.

Nesse sentido, é muito importante compreender parte da cosmologia Baré, com o propósito de reforçar a nossa cultura, uma forma de nos diferenciar de outras etnias, de demarcar nosso território físico e simbólico. A proposta aqui é trazer esclarecimentos sobre quem nós somos, como enxergamos o mundo.

CAPÍTULO 2: Os quatro ensinamentos dos mais velhos para os jovens Baré: Sonho (yanekêrupi), Primeira Menstruação (kasimãho), A cura através da defumação do cigarro (Mutawarisawa) e Os Encantados (Saruãsawa).

Yepê í se'paia intaukuntari yandearã, kuiiri, asú akuntari penharã

2.1 Um dia, os meus pais nos contaram, agora, vou contar para vocês.

Mairamê ampinima yanekuosawa, amunduari panhen mã puranga yaviveri wuaá yanerendá Tapiíra upê, Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira – AM, mamê semana umembirai ixê y Tawa taseruka waá Wanadono, yane tutira itá ruka, mamê asasá se taínasawa sepaya itá irumu, seamum itá irumu, se kiwira itá irumu, yasendu wera pukusá yanepaia itá, yanetutira itaukuntari yandearama mã waá takwasawa. Amanduari yasú ramê yawatá yanetutira itá irumu sauru y mituí ramê: Yayumusarai, Yayasuka, yawitá paraná rimbiiwa upê, yambaú pirá, yapuú iwá y pituna ramem, yasendu mã takuntari yandearama. Yepê takitiwara, sera waá Tinhonha Kapuamu. Yawê pukusá intá umbué yandê.

Tradução: Ao escrever sobre as nossas histórias e os ensinamentos transmitidos por nossos pais e os mais velhos, resgato com carinho e emoção os momentos mais preciosos da minha vida no sítio Tapiíra, no Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira (AM), onde nasci. Também relembro o povoado de Wanadono, sítio dos meus avós, onde cresci cercada por minha família — pais, irmãs e irmãos —, ouvindo histórias transmitidas com amor e sabedoria. Os sábados e domingos eram dias de alegria e aprendizado. Passeávamos com nossos tios, brincávamos, nadávamos no rio, comíamos peixes frescos, colhíamos frutas e, ao anoitecer, nos reuníamos para ouvir histórias. Uma das mais marcantes era sobre Tinhonha Kapuamu — a Ilha do Gancho. Por meio dessas narrativas, os nossos anciãos nos transmitiam conhecimentos essenciais, orientando-nos para a vida.

Por meio da oralidade, meus pais abordavam quatro temas centrais que até hoje norteiam nossas atitudes e decisões: o Sonho (Yanekêrupi), a Primeira Menstruação (Kasimãho), a Cura através da defumação do cigarro (Mutawarisawa) e os Encantados (Saruãsawa). Estes ensinamentos serão contados a partir das minhas memórias e dos diálogos com os meus interlocutores. As histórias eram contadas em nheengatu. Para contextualizar o leitor, serão feitas breves introduções sobre cada tema abordado.

2.2 Yanekêrupi: O Sonho e seus significados e Kasimãho: A Primeira Menstruação

Cena I – Yanekêrupi: O Sonho e seus significados

Minha mãe sempre nos ensinou que os sonhos eram avisos do que poderia acontecer. Com sua sabedoria, interpretava os nossos sonhos e, muitas vezes, fazia premonições baseadas neles. Alguns sonhos traziam presságios difíceis: sonhar com a perda de um dente significava a morte de um ente querido; com piolho, era sinal de luto; com cobra, indicava traição à vista; com pimenta, alertava sobre o encontro com alguém de má índole. Já sonhar com caça sendo esquartejada podia ser prenúncio de uma tragédia. Por outro lado, havia sonhos auspiciosos, como sonhar com frutas, especialmente melancia, que era associado à fertilidade e, frequentemente, a uma gravidez próxima.

As interpretações dos sonhos influenciavam profundamente as decisões cotidianas da nossa família. Dependendo do sonho, atividades planejadas poderiam ser alteradas ou canceladas. Por exemplo, uma pescaria previamente combinada poderia ser adiada caso alguém tivesse um sonho considerado ruim na noite anterior. Recordo as falas de minha mãe, se referindo a um mau sonho:

Matamaã...kuá pituna puxeranto se'kêrupi. Amaã paá siía kiwa itá uwaai a'yakapika ramê se'awa. (Pôxa...esta noite, tive um sonho muito ruim. Eu vi um monte de piolho caindo, enquanto penteava os meus cabelos). Yawê resewara, Winrande'ã kuri yasu kupixá kiti. (Por conta disso, vamos somente amanhã para a roça). Kiwa paá yanekêrupi ramê, lutu renundê paá. (Quando sonhamos com piolho, é sinal de luto).

Para ilustrar o poder dos sonhos em nossas vidas, introduzo aqui a história de Tinhonha, uma jovem adolescente de uma das famílias de Wanadono, prestes a se tornar moça, teve um sonho intrigante. Nele, ela se via participando de uma grande festa com muitas pessoas. A festa acontecia em yapunaruka (casa de forno), uma casinha localizada do outro lado do rio, onde eram guardados os materiais de trabalho da roça e onde realizavam todo o processo de produção da farinha de mandioca, desde raspar a raiz, deixar de molho, ralar, prensar, peneirar e torrar a massa para transformá-la em farinha comestível.

No sonho, o sítio havia se transformado numa grande cidade, cheia de pessoas desconhecidas. No meio dessa multidão, havia um homem muito bonito, tão belo que a jovem nunca havia visto alguém assim em sua vida. Ao acordar, ela ficou pensativa e encantada com

o sonho. Apesar do costume de contar os sonhos à mãe, especialmente quando algo significativo estava prestes a acontecer, a menina decidiu guardar o sonho para si.

Naquele dia, a família havia planejado passar uma semana no yapunaruka (casa de forno), justamente no local que aparecera no sonho da jovem. Sem mencionar o que sonhara, ela seguiu com os planos da viagem, sem imaginar os desdobramentos que poderiam surgir.

Os sonhos sempre foram um forte indício do real. Para o povo Baré, sonha-se com o real, e lida-se com as consequências de não se resguardar daquilo que foi sonhado. Lembro de muitas histórias contadas pelos meus pais, casos de pessoas que tiveram muito infortúnios, alguns trágicos, porque se atreveram a contrariar aquilo que foi sonhado. O sonho é uma expressão do povo Baré, faz parte da nossa organização social. Sonhar muda os caminhos, os planos e as relações, para o bem ou para o mal. Acredita-se que aquilo que se sonha, não pode ser contestado, pois são avisos dos nossos ancestrais, por isso devem ser respeitados.

Quando os sonhos são difíceis, são os mais velhos que nos entregam o seu entendimento. São eles que esclarecem as coisas para nós. Há sempre uma concordância do sonhador com aquele que interpreta, quando o sonho não é tão claro para quem dormiu. Portanto, é o Nheengatu que fortalece essas interpretações, pois é por meio da linguagem que os significados são proferidos e entendidos. Jonas Melgueiro, filho do tio Elídio, reforçou que os sonhos deveriam ser levados à sério:

Os meus pais falavam que os nossos sonhos eram avisos. E quando tínhamos um sonho “feio”, tínhamos que contar primeiro para uma pedra. Já que a pedra não tem vida e não pode adoecer. Em seguida, tínhamos que contar para um pajé ou para um ancião, para que eles pudessem fazer a interpretação dos nossos sonhos e nos precaver dos perigos.

Lembro de ter lido no livro *A Queda do Céu*, escrito por Bruce Albert, mas narrado pelo Xamã Yanomami, ativista e escritor Davi Kopenawa, de que os sonhos são expressões da nossa própria realidade. Por meio do sonho, Kopenawa consegue acessar seus ancestrais e visitar mundos passados, o mundo dos brancos, para ser mais específico, como fica claro quando ele afirma que “via na noite uma multidão de casas muito altas e cintilantes de luz que, por dentro, me pareciam ser todas revestidas de peles de animais de caça, lisas e macias como a dos veados” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 422). Ao interpelar outros xamãs, que interpretaram seus sonhos, afirmaram que Kopenawa deveria se preparar, pois ao ver as casas dos brancos em sonhos, sob aquela perspectiva, significava que logo eles viriam conversar com ele para pedir sua ajuda. O que se concretizou pouco tempo depois.

Dessa maneira, as formas de ver o mundo por meio dos sonhos também são muito importantes para o povo Baré, pois é por meio deles que tomamos muitas das nossas decisões, que nos preparamos para as demandas do mundo. É uma forma de evitarmos o perigo e atrair aquilo que é bom. É um aspecto que não somente tem força entre os Yanomami e os Baré, mas em muitos outros povos indígenas. Mas é preciso asseverar: não basta sonhar, é necessário compreender. E a compreensão só vem pelo olhar do outro. Para mim, enquanto Baré, chegou pelo olhar de minha mãe, e chegará por meu olhar ao entendimento dos meus filhos.

Cena II – Kasimãho: A Primeira Menstruação

Até hoje, falar sobre menstruação não é um tema simples. Menstruar é um processo natural na vida de toda mulher, mas, por ser algo íntimo, sua abordagem é frequentemente delegada às mães. Esse diálogo deve acontecer muito antes da primeira menstruação, para que a jovem esteja preparada para esse marco importante.

Minha mãe nos ensinava que a menstruação não é uma doença, mas algo sagrado que precisa ser respeitado e protegido. No entanto, ela também dizia que, se não forem tomados os devidos cuidados, pode haver consequências negativas, como cólicas, hemorragias ou outras complicações. Ela costumava contar:

Na minha época, no dia da minha primeira menstruação (kasimãho), passei por diversos rituais. Primeiro, o pajé benzeu e soprou a fumaça de um cigarro de tawari na água do meu primeiro banho (mutawarisá). Depois do banho, o pajé benzeu tudo o que eu iria comer ou beber: carne de caça, peixes, bebidas, chás, pimenta, farinha, beiju, frutas. Em seguida, fiquei isolada em um quarto escuro por uma semana, sem poder falar com ninguém. Nesse período, recebia conselhos da minha tia: Agora, seja mais esperta. Deve acordar cedo, tomar banho e fazer seu asseio com cuidado. Prenda os cabelos e se prepare para os trabalhos que vou ensinar. Aprenda a cuidar da casa: fazer comida, lavar panelas e pratos, e tudo rapidamente. Se for vagarosa agora, será vagarosa para sempre. Dedique-se também ao artesanato. Primeiro, teça a fibra de tucum para fazer novelos. Capriche, pois deles dependerão as outras peças que vou lhe ensinar a fazer. Depois, teça as fibras de tucum para criar cordas de rede. Há vários tipos de tecitura; vou lhe mostrar uma chamada buya cãwera (osso de cobra). Além disso, aprenda a fazer outros artesanatos, como bonecas, espanadores, porta-pratos, colares de miçangas e de frutinhas. Também deve aprender a costurar e fazer bainhas nas roupas. Vou ensinar alguns pontos: o sapukaia pi (pé de galinha), ideal para bainhas de calças, saias e vestidos e o alinhavo, que serve para marcar a dobra onde se vai costurar. Na hora do almoço, minha comida era reduzida, para que eu aprendesse a valorizar o alimento. Minha tia dizia: ‘Não seja gulosa. Coma apenas o necessário ou o que lhe for oferecido’. Ela me dava um pedaço de beiju com carne assada de caça, acompanhado de uma cuia de chibé e uma pimentinha com sal.

Tudo já estava benzido pelo pajé. E ela me alertava: ‘Não desperdice nada. Se hoje deixar sobrar ou estragar alimento, um dia isso fará falta.

Em Tinhonha, a jovem que sonhara com a festa na casa de forno deveria ter passado por rituais semelhantes. No entanto, ela não contou sobre seu sonho e, por isso, os cuidados tradicionais foram negligenciados. A família seguiu com os afazeres na casa de forno, ignorando os sinais, o que resultou em consequências desastrosas.

Recordo as falas da minha mãe, nos aconselhando em nheengatu:

Pemakatu kuri pepuxi ramen. Tomara pesú pewitawitá paranã rimbiíwa kiti. Pemakatu buya. Buya itá ta’yumuatiri tasetuna ramê tuwí. Ti purãga yayasuka kupuku garapape, ti purãga pewatawatá kupixá rupi pepuxi pukusá”. (Tomem muito cuidado quando estiverem menstruadas. Não vão nadar na beira do rio. Cuidado com as cobras. As cobras são atraídas pelo cheiro de sangue. Não é aconselhável banharem demorado no rio e nem devem também andar na roça durante a menstruação).

Esses conselhos diários e essas regras eram essenciais para cada uma de nós. Seguíamos todas as regras e recomendações, pois aquilo sempre foi real. A transmissão desses conhecimentos em nheengatu fortalece essas relações. São formas de cuidado dos mais velhos com as mais jovens, conhecimentos que precisam ser repassados, para que a saúde do povo seja preservada e restaurada, para que se tome cuidado com as armadilhas, com os encantados, com os perigos que formam a nossa cosmologia.

2.3 Mutawarisá: O Sopro da Cura através do Cigarro - cuidado e proteção do Povo Baré e Saruãsawa: Os Encantados

Cena III - Mutawarisá

Os pajés ou curandeiros segundo os meus pais, são os nossos guardiões do saber ancestral e os principais responsáveis pela cura, proteção e bem-estar. Meus pais nos contavam que esses líderes espirituais detêm o conhecimento necessário para orientar e proteger sua comunidade, atuando como curandeiros, conselheiros e transmissores da cultura e das tradições. São os intermediários entre o mundo natural e o espiritual. O papel dos pajés abrange rituais essenciais, como o mutawarisawa, realizado em diferentes momentos significativos: no nascimento de uma criança (embirarisawa), na passagem da adolescência para a vida adulta (kasimãho), no resguardo pós-parto (yukwakúsawa), antes das caçadas ou pescarias (muturisawa, pinaitikasawa), e na consagração de lugares como roças, rios e igarapés.

Eles também têm a capacidade de reconhecer quem pode ser seu sucessor. Uma vez identificado, o futuro pajé é acompanhado de perto, recebendo gradualmente ensinamentos sobre cura, plantas medicinais e o ritual do mutawarisá. Esse aprendizado é marcado por segredos que devem ser preservados, pois, caso contrário, os conhecimentos perdem sua eficácia.

Meus pais narravam como eles mantinham esses segredos cuidadosamente protegidos. Os pajés nunca revelavam a origem das plantas e ervas que utilizavam, nem mesmo às suas esposas. Quando alguém precisava de remédio, eles costumavam dizer: “volte amanhã para buscá-lo comigo”, como forma de evitar que curiosos descobrissem as fontes dos materiais medicinais. Além disso, os remédios entregues já vinham preparados, nunca eram fornecidos ingredientes crus, como raízes ou cipós, que poderiam ser facilmente cultivados.

O mutawarisá é um ritual poderoso que pode incluir banhos, defumações ou até surras (adabi), especialmente em contextos de transição, como o kariamã (ritual de passagem da adolescência para a vida adulta). Por exemplo, a surra tem como objetivo fortalecer a moça, tornando-a uma mulher corajosa e determinada, e os rapazes, homens habilidosos e sortudos (marupiaras). Durante o mutawarisá, o curandeiro utiliza um cigarro feito de tawari (casca de árvore) com tabaco artesanal (baruri), um maracá e outros objetos sagrados, além da resina xicantá, usada em defumações para afastar maus espíritos e doenças. Esses objetos são exclusivos, somente deles, ninguém mais pode tocá-los, sob o risco de perderem a sua eficácia. A nossa mãe dizia que os pajés nos aconselhavam e esses conselhos eram dados principalmente para as nossas mães e para os mais velhos. Caso houvesse alguma incidência de doença, eles prontamente tinham uma receitinha ou uma plantinha para todos os fins:

Pe'sendu kuri purãga: Sasi ramen pe'marika, pe'kitika kuá marupaí piripiriaka. Pe'yamin pe'yuka ayun isumo pe'ú. Sasi ramen pe'akãga, pe'mururu arruda rawa irumu. Se kuri pe'riku perewa, pe'muyasuka akayú pirêra sumo irumu. Irawasawa, u'mutikãga perewa (Prestem muita atenção: se tiverem dor de barriga, peguem essa piripiriaca (batatinha) de marupaí, ralem e tirem só o sumo e tomem. Se tiverem dor de cabeça, molhem com folhas de arruda e se tiverem alguma ferida, lavem bem com o sumo da casca de caju. Por ser bastante travosa, é um cicatrizante de feridas.

Nossos cuidados são únicos, se comparados com a medicina ocidental e com a medicina de outras etnias, mesmo povos aproximados do Alto Rio Negro, porque cada ritual é diferente, rico em suas dinâmicas, em suas ervas e em suas defumações.

O Nheengatu é parte central desse processo, pois muitas palavras, durante os rituais, são proferidas nessa língua. Além disso, é uma forma de apresentar os jovens ao mundo da pajelança, cuja função é primordial no preparo dos corpos indígenas, mas também da terra.

Cena V – Saruãsawa: Os Encantados

Cada povo possui sua própria cosmopolítica, ou seja, o mundo é um sistema de relações e negociações entre os diferentes seres, incluindo humanos e não humanos, e que a política deve se preocupar com essas relações e suas consequências, ainda que muitas vezes despercebidas, estamos cercados por seres visíveis e invisíveis. A cosmopolítica é uma forma de pensar a política que reconhece a importância da natureza e da ciência para a vida humana, que busque criar uma política que se adapte à complexidade do mundo e das interações. Segundo Stengers (2002), é necessário considerar essas coisas outras, enxergar de que modo elas podem contribuir com a ciência. Para Stengers (2002), isso seria um ato político. Os pajés ou curandeiros, dotados de poderes espirituais, não apenas sentem a presença desses seres, como também conseguem enxergá-los. Ao longo das viagens que fazíamos subindo o Rio Negro, era comum meus pais apontarem os lugares sagrados e encantados que cruzávamos. Lembro especialmente das histórias de minha mãe, Humbelina Gaspar, que falava de minha avó Gentilha, levada pelos encantados durante uma viagem ao Rio Bimiti, conhecido pela abundância de peixes. Antes de entrarmos no Rio Bimiti, minha mãe sempre nos orientava:

Yasú yaiku makiti ti yakwawa, saruwã itá rendawa. Ta'mukaturu paranã, iwí, pirá, suú, wirá. Yayumukaturu purãga. Siía mira rãgawa itá. Ti yapuderi yamaã. Yayumukwawa ta'yara itá supê, purãga arama ta'suanti yandê. Pemuyasuka peruá paranã upê, yawikê renundê.

Estamos indo para um lugar desconhecido, lugares dos encantados. Eles são os protetores e guardiões dos rios, das terras, dos peixes, das caças e dos pássaros. Precisamos seguir algumas regras para nos proteger. A natureza é habitada tanto por seres visíveis quanto por seres invisíveis. Devemos nos apresentar aos donos destes lugares para que sejamos acolhidos e protegidos. Lavem o rosto de vocês no rio antes de seguirmos.

Chegando ao destino, montávamos acampamento e preparávamos o moquentá ou moquém para assar os peixes. Antes de qualquer coisa, minha mãe nos recomendava:

Pemakatu kurí. Ti yaiku yaneretama upê; Kuá iwí uriku
Iyara yaruyai pá intá. Kuema yupirungá, Pepaka kurasi usemu irumu, pesú peyasuka. Ti kurí peú timbiú ti waá sacu purãga. Ti kuri pesasemu, ti kuri pesuaxara wirá-mirim tayengarisawa. Yasasemu ramen, maiwa itá tarasú kwawa yandê.

(Tomem muito cuidado. Não estamos em nosso território; Esses lugares têm donos e precisamos respeitá-los. Pela manhã, ao raiar do sol, vão tomar banho e não comam comida requentada ou fria. Não gritem e jamais imitem os cantos dos pássaros. Quando gritamos, o eco das nossas vozes pode atrair os encantados e poderemos ser levados por eles).

Essa rotina cuidadosa era mantida em todas as pescarias. Em uma dessas viagens, ao passarmos por um belo igarapé cercado por ilhas, minha mãe apontou e disse: "foi ali que minha mãe, Gentilha, foi levada pelos encantados." Minha avó Gentilha havia quebrado as regras tradicionais ao acompanhar seus pais em uma pescaria, enquanto ainda estava em resguardo pós-parto. Sem passar pelo ritual do benzimento ou respeitar a quarentena, ela adoeceu gravemente durante a viagem. Com uma febre intensa, começou a delirar, dizendo: "vi duas canoas cheias de gente entrando no igarapé. Entre elas, reconheci parentes e conhecidos que me convidaram para uma grande festa".

Aquelas pessoas, visíveis apenas para ela, eram os encantados. Sua saúde deteriorou-se rapidamente, e ela veio a falecer. Essas experiências marcaram profundamente minha família, reforçando a importância de respeitar as práticas e rituais antes de adentrar territórios desconhecidos.

O Tinhanha Kapuamu — Ilha do Gancho entrelaça elementos do Yanekêrupi (O Sonho), Kasimãho (Primeira Menstruação), Mutawarisawa (A cura através do sopro do cigarro) e Saruãsawa (Os Encantados). A narrativa passada pelos mais velhos deixa clara as consequências do desrespeito às regras e aos seres visíveis e invisíveis que habitam esses espaços. Os ensinamentos de minha mãe e as histórias sobre minha avó são lembranças vivas que tenho da minha aprendizagem sobre minha cultura através da língua Nheengatu.

Com base nisso, o entendimento da nossa cosmologia pelos mais jovens é muito importante para que eles possam se preparar para o mundo. Não é uma forma de mantê-los distantes da modernidade, pois ser indígena não está atrelado à vivência em contexto de aldeia, à desinformação ou à falta de conhecimento de outras ciências.

Como explica a indígena Guarani Nhandewa Sandra Benites, em sua dissertação intitulada *Viver na Língua Guarani Nhandewa (mulher falando)*, ao se referir aos jovens e seu processo de aprendizagem da língua Guarani, "a única preocupação que eles falavam na escola é que gostariam de saber falar português para ajudar os pais, e queriam aprender matemática para não ser enganados na hora de dar o troco".

Portanto, não é uma questão de sermos como as outras pessoas querem, mas de podermos escolher quem somos, à nossa maneira, sem jamais deixarmos de sermos reconhecidos como um povo legítimo, Baré!

CAPÍTULO 3 – DE CUCUÍ PARA A COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO - trajetórias e resistência através da Língua Nheengatu

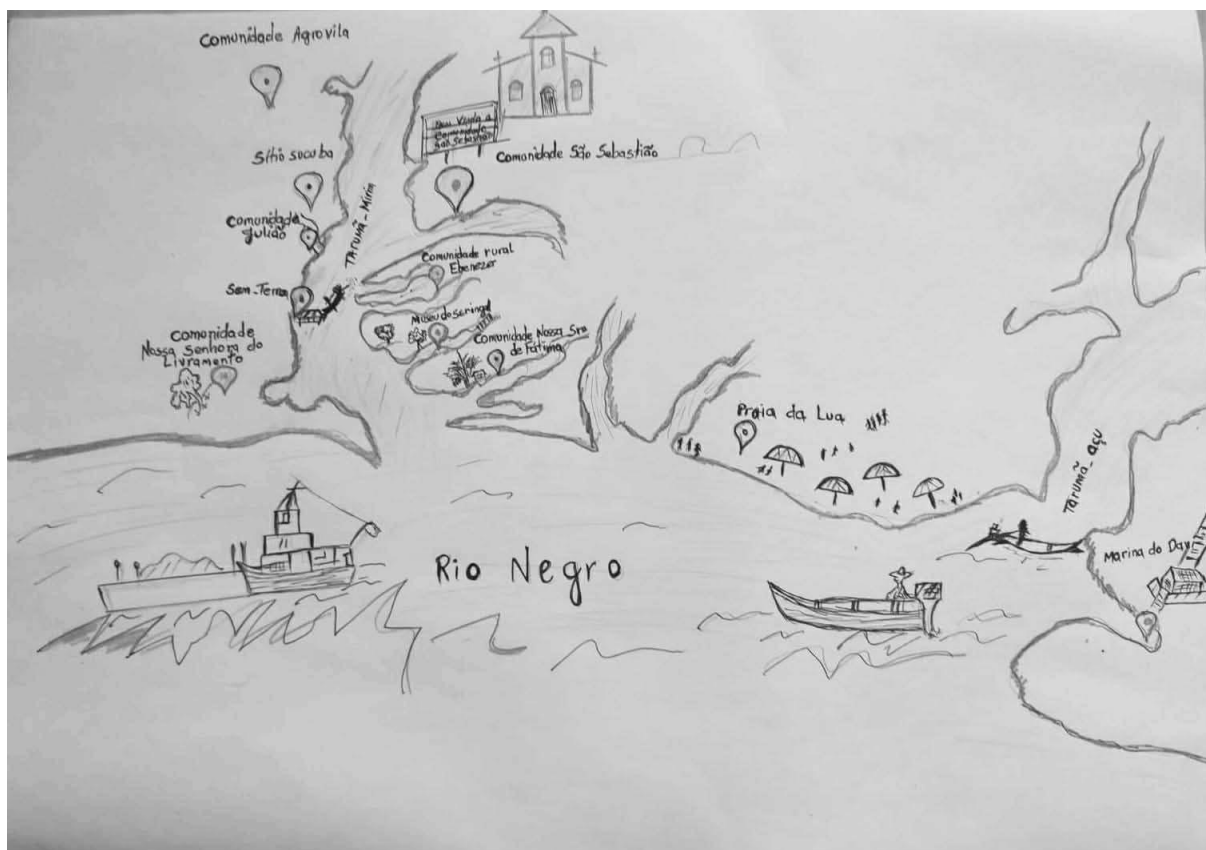


Foto 15: Mapa do trajeto do Porto da Marina do Davi à Comunidade São Sebastião

Fonte: Jonas Melgueiro

O acesso à Comunidade São Sebastião pode ser via fluvial, através de lanchas (COOP ACANDAF- Cooperativa dos Profissionais de Transporte Fluvial da Marina do Davi) e de motores ou via terrestre (carros particulares). Todavia, os comunitários enfrentam muitos desafios. Por via terrestre, enfrentam ladeiras e buracos constantes, que acabam muitas vezes ocasionando graves acidentes, um deles o acidente gravíssimo que ceifou a vida do meu esposo, no dia 07/09/2024. Por via fluvial há duas situações: na cheia, a viagem é rápida, mas dependendo dos passageiros e dos lugares de destinos, a viagem pode demorar até mais de uma hora. Na seca, a viagem é bem desafiadora. O Rio Negro se transforma em fios estreitos de água, impossibilitando o tráfego das lanchas.

A princípio, a lancha vai até o Flutuante do Sem-Terra. Do Sem-Terra, pega-se um motor rabeta, que dependendo da situação, vai se “encalhando” até chegar no porto mais próximo da

comunidade. Em 2024, a seca foi severa e desastrosa, talvez uma das piores secas de todos os tempos. Era inacreditável observar parte da paisagem do Rio Negro sendo transformado em terras secas e rachadas. Essas viagens costumam demorar ainda mais, pois, além da distância, enfrenta-se o sol ou a chuva até o porto da comunidade.

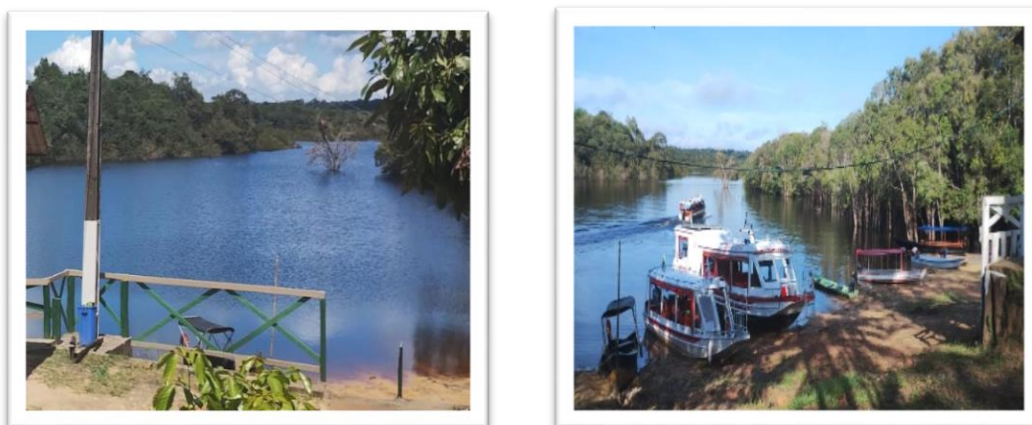


Foto 16: Porto da Comunidade São Sebastião, Durante a cheia do rio/ junho 2025

Fonte: Arquivo pessoal

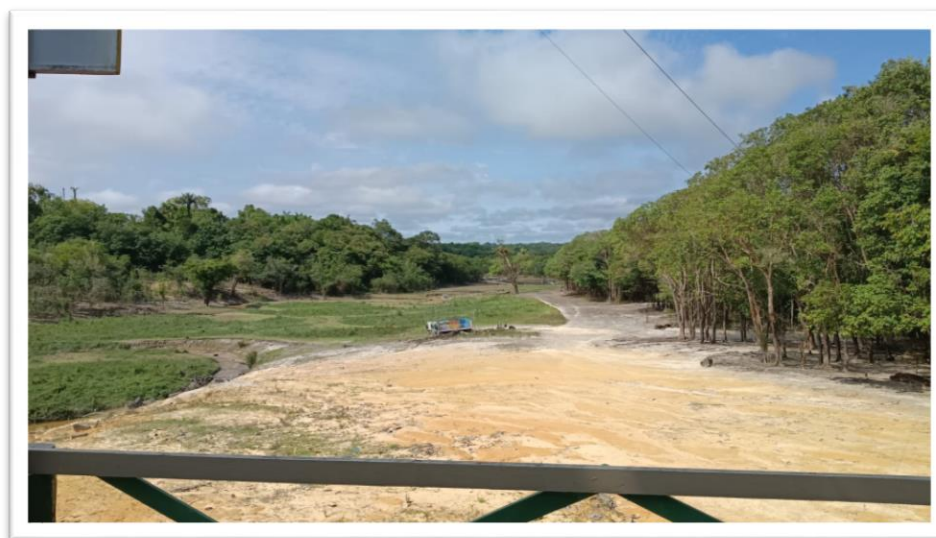


Foto 17: Porto da Comunidade São Sebastião, durante a seca do rio-novembro /2025

Fonte: Arquivo pessoal

Mayê yaneanama itá usika, ayupiru asika kuá tendawa se'ra waá São Sebastião, sauru, mituú, se'pituusá muraki ara. (Assim como os meus parentes chegaram, comecei também a frequentar a comunidade São Sebastião aos sábados, domingos e feriados). Aputai amañ seanama itá, kuximawara itá. (Queria ver os meus parentes e

conhecidos de longas datas). Amañ tia Aia, suri kuera ipiá usuãti ramê yandê. (Ser acolhida pela tia Aia, que ficava muito feliz em nos encontrar). Tia Aia, tio Sime rimiriku, umanu'ana (Tia Aia, esposa do tio Simeão, agora, já falecida), aú mingaú, tia Paula irumu. (Tomar mingau com tia Paula), A'mbaú kinhampira, kudiari, pirá mixiri se'kiwira Jair irumu. (Comer kinhampira, mujeca e peixe assado com o meu irmão Jair), Ayasuka, akuntari garapé irusãga upê, (tomar banho e conversar no geladinho), amuatiri umari se'prima Emma rendawa upê, (juntar umari no sítio da prima Emma); Asú kupixá kiti, ayudari ta'karãi, ta'kitika maniaka, (ir para a roça, ajudar a raspar e ralar mandioca); Ayudari ta'yamin, (ajudar a espremer a massa), ta' munai maniaka membeka irumu, (misturar a massa com a mandioca mole); ta'puiri uwí yapuna upê. (torrar farinha, no forno); Ta'munhã meyu, curadá, ta'puiri uwí, tipiaka, (fazer beiju, curadá, torrar farinha, tapioca); ta'munhã marapatá pakúa rawa upê; (fazer curadá com castanha na folha da bananeira).

Panhê yanekwasawa itá, urasú amunhã kuá se'muraki kuá tawa upê. (Tudo isso para mim foi importante e me serviu de inspiração para que eu definisse o lugar da minha pesquisa). Yapunaruka, mamê yayumuatiri rendá. (A casa de forno é um lugar de confluência, onde nos reunimos); Mamê yayupurungitá, (onde trocamos as nossas ideias); Mamê mira itá umunhã wayuri, (onde algumas famílias da comunidade se reúnem em forma de ajuri (multirão), um ajudando o outro); Ápe wera yakuntari mã yakwasawa, (É ali que as histórias são contadas, as conversas fluem com novas descobertas); Ápe, mamê yapurungitá kuá yane nheenga, nheengatu. (É ali que falamos essa nossa língua, o nheengatu). Yapunaruka upê yaú wera yane xibé, yaú yane kinhampira, (É na casa de forno é que tomamos juntos o nosso chibé, comemos o nosso peixe com pimenta); kuá kinhampira, yane mirasá Baré kitiwara waá, (Essa nossa kinhampira – peixe com pimenta no tucupi, prato tradicional do povo Baré); Yapunaruka, mamê yaú yane pirá mixiri, yane iwá, (É na casa de forno, onde comemos o nosso peixe assado, as nossas frutas); Ápe, yapunaruka upê, akarãi pukusawa maniaka se'anama itá irumu, (então, foi na casa de forno, enquanto raspava mandioca com os meus parentes), yamanduari pukusá yawatawatá yane retama Cucuí – Alto Rio Negro / S G C - Am, (reverberando sobre a nossa vivência em Cucuí – Alto Rio Negro – SGC -AM), aparawaka amunhã se'muraki kuá tendawa se'ra waá

Comunidade São Sebastião – Tarumã-Mirim, (é que escolhi fazer a minha pesquisa na Comunidade São Sebastião – Tarumã-Mirim).



Foto 18: Na casa de forno, raspando mandioca – Com. São Sebastião Tarumã– Mirim / Manaus – AM 2023.

Fonte: Arquivo pessoal,

Enquanto isso, ao entardecer na comunidade, os curumins e cunhatãis jogam bola no campo, algumas pessoas pescam no laguinho, outros limpam os seus terreiros (quintais) ou conversam ouvindo músicas.

Essas conversas no yapunaruka são interessantes: às vezes em Nheengatu, com muitas histórias de vida. Recordam um pouco de cada coisa: dos amigos e parentes que moravam em Cucuí, das pessoas que frequentavam o nosso sítio e o Uanadono, as festas de Marabitanas, as pescarias no Bimiti, as roças no Hado, os regatões. Relembra também dos lugarejos, das comunidades que costumavam visitar no Alto Rio Negro. Lembram dos ensinamentos dos mais velhos e dos seus conselhos.

Esses ensinamentos, passados de geração em geração, não apenas fortalecem as relações entre nós e nossa ancestralidade, mas também moldam nossa forma de ver o mundo. Hoje, ao recordar minha infância e os relatos que ouvi dos meus pais e as conversas no yapunaruka, percebo a profundidade dessas histórias e seu papel fundamental na formação de nossa identidade como povo Baré.

3.1 Uma incursão pela Comunidade São Sebastião, Rio Tarumã-Mirim: Nossa História

Para muitos, o ingresso a academia ou a vinda a cidade de Manaus representou uma necessidade com vista ou objetivo de retorno para suas comunidades de origem, mas nem todos conseguem cumprir esse propósito por várias razões, entre as quais a falta de oportunidade profissional seja na cidade como em suas comunidades de origem. Assim, no caso, alguns indígenas da Comunidade São Sebastião foram buscando um meio de resistência a partir do momento que começaram a buscar uma localidade onde pudessem construir um espaço, porém nem sempre tiveram ou puderam ter essa oportunidade. Assim como antes de se instalarem na comunidade São Sebastião, alguns chegaram a buscar moradia na capital ou um espaço onde pudessem construir suas casas, como no Parque das Tribos em Manaus.

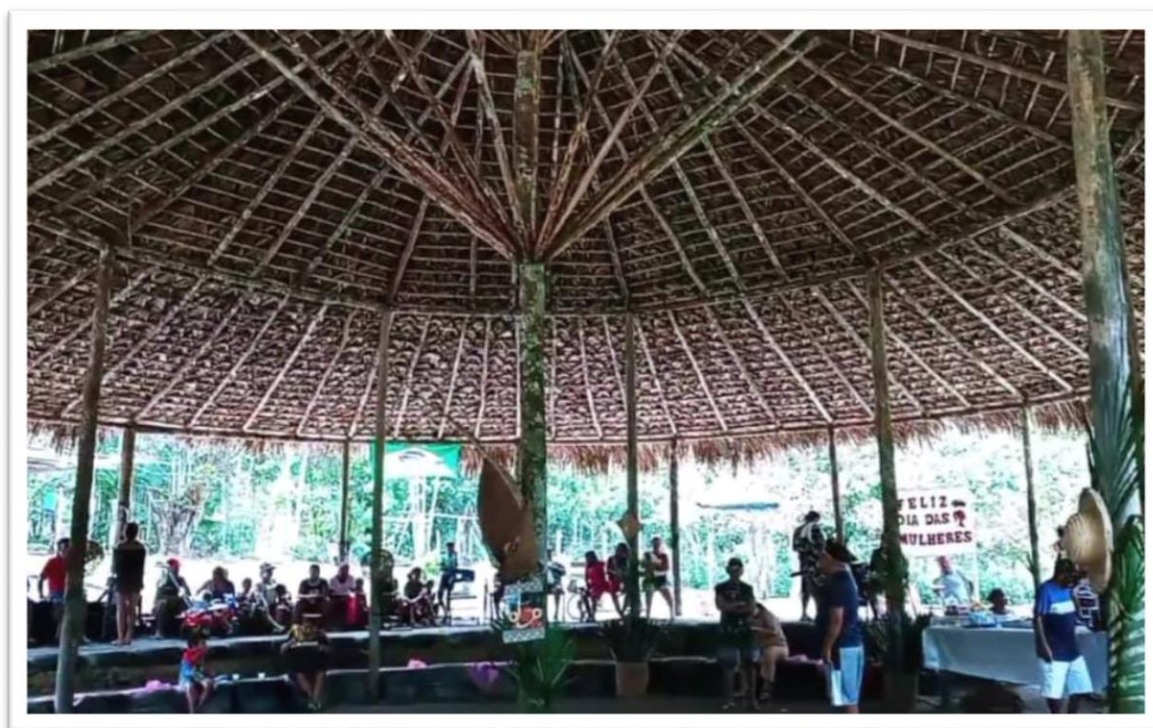


Foto 19: Maloca da Aldeia Baré Yumuatirisá Ruka – São Sebastião - Tarumã Mirim 2021.

Fonte: Arquivo pessoal.

A comunidade São Sebastião tem o seu início na zona rural, no Rio Tarumã-Mirim, no município de Manaus, mas a sua origem vem do Alto Rio Negro, na tríplice fronteira: Brasil, Venezuela e Colômbia, no Distrito de Cucuí, cerca de 250 km da sede, a cidade de São Gabriel

da Cachoeira, e a 850 km da cidade de Manaus, capital do Amazonas. Na época, o patriarca Simeão de Oliveira Melgueiro, natural de São Gabriel da Cachoeira, era soldado do exército brasileiro e, casara-se com a senhora Felisberta Cordeiro Melgueiro (tia Aia), também natural do Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira – e serviu por muito tempo no 4º Pelotão Especial de Fronteira – Cucuí. Eles moraram por muito tempo no sítio chamado Yofo, pertinho do segundo sítio dos meus pais, próximo de Cucuí. Mas passado o tempo do serviço militar, tio Simeão Melgueiro mudou-se para a capital amazonense em 1971.

No ano de 1974, ele recebe o convite de seu compadre, o senhor Didaco (conhecido como Dida), que era esposo de sua sobrinha e comadre, senhora Adelísia (conhecida como tia Dulo), para fazer um roçado no seu terreno, localizado no Rio Tarumã-Mirim, localidade conhecida como “Volta do Anzol”, onde mais tarde seria fundada a Comunidade São Sebastião. Após se estabelecer na localidade, Simeão fez amizade com o senhor Protásio e sua esposa, dona Jacinta, de quem compra um terreno localizado ao lado do sítio de seu compadre. No local, fez o seu primeiro sítio e a propriedade passou a ser chamado de “Sítio Jair”, nome do seu filho caçula.

A partir daí parentes, amigos de farda e conhecidos da época da fronteira começaram a fazer visitas e ajudar no cultivo da área. Pouco tempo depois o senhor Dida falece e a sua viúva oferece o seu terreno à venda, e o tio Simeão Melgueiro acaba comprando uma grande parte desse terreno.



Foto 20: Senhor Didaco (seu Dida) e Dona Adelísia (Tia Dulo), antigos proprietários das terras, hoje, Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim.

Fonte: Maria das Graças Valares/2025.

Com a nova terra adquirida e mais o seu antigo sítio, a família passou a ter uma área consideravelmente grande, e a cada roçado que a família fazia, cerca de dez hectares, era dividida entre os parentes para poder dar conta do trabalho de cultivo. O sistema que se usava era do puxirum, ajuri ou mutirão, (que significa trabalho coletivo feito em comunidade), onde as famílias dos sítios vizinhos trocavam dias de trabalho, que consistia em uma família ajudar a outra trabalhando comunitariamente em suas propriedades de acordo com os dias adquiridos, como por exemplo: se uma família ajudasse a outra trabalhando com três pessoas durante uma semana, teria um saldo de quinze dias trabalhados.

A família Melgueiro se destacava, pois, o senhor Simeão, seus netos, genros e colaboradores, eram quem reuniam a maior quantidade de trabalhadores. Sempre que o ajuri acontecia nos roçados dos Melgueiros, o trabalho árduo e pesado se transformava em uma grande alegria e diversão. Assim, a família Melgueiro, na pessoa de seu patriarca passa a ter o respeito e a ser referência no cultivo da roça. Dos produtos mais comuns na produção, cultivavam a mandioca e seus derivados.

A família também produzia macaxeira, batata doce, abacaxi, caju, ingá. E colhia outras frutas nativas, como o açaí, bacaba, patauá, buriti, sorva, uixi, piquiá. Bem como usufruía dos peixes que eram abundantes no rio Tarumã-Mirim e seus igarapés, como o tucunaré, jaraqui, branquinha, acará, aracu, traíra, pacu, anujá, matrinxã e outros, consumidos principalmente com tucupi e o que resultava na kinhampira, (que consiste no cozido do peixe no tucupi, com bastante pimenta), costume trazido do Alto Rio Negro (Cucuí-SGC-AM).

Neste capítulo, descreverei a trajetória dos meus interlocutores. Sobretudo, concentrarei a minha pesquisa em QUANDO, ONDE e COMO o NHEENGATU é usado. E se NÃO É USADO, por quê? Qual a percepção dos jovens sobre a Língua? Abordaremos as trajetórias de alguns interlocutores que atualmente vivem na Comunidade São Sebastião. E, ressaltamos, como mencionamos na introdução, que concebemos trajetórias como parte das memórias dos meus interlocutores, em aquilo que eles consideraram possível de ser socializado ao longo das entrevistas e conversas informais. São os sucessivos campos nos quais foram estabelecidos os conjuntos de posições que estes sujeitos ocupam nesse processo de deslocamento e uso da língua indígena na comunidade (Bourdieu, 1996). Além disso, aprofundaremos a compreensão do Nheengatu como uma ferramenta essencial de resistência cultural e um vínculo fundamental com a identidade indígena.

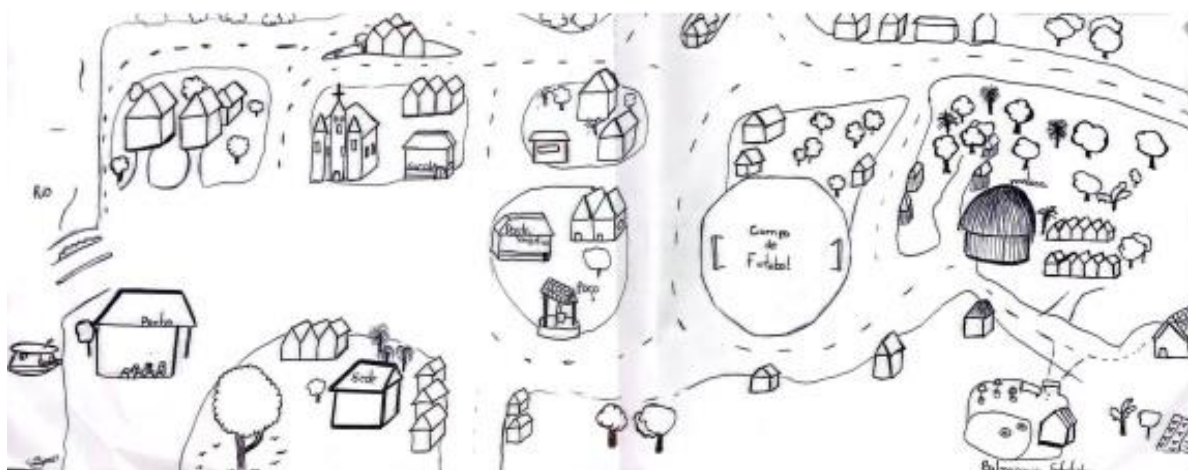


Foto 21: Mapa mental da Comunidade São Sebastião, Rio Tarumã-Mirim.

Fonte: Celeste Alberta/2025.

Na imagem, é possível notar os circuitos pelos quais as vivências são dadas em São Sebastião, locais onde a vida acontece, trajetos que a Língua Nheengatu permeia, entre a fé, a educação e a família.

3.2 O Nheengatu entre falantes e não falantes na Comunidade São Sebastião

Em uma das minhas visitas ao meu trabalho de campo, encontrei com Antonícia Melgueiro de Menezes, 74 anos, filha de Simeão Melgueiro, primeira professora da Comunidade São Sebastião, que me falou um pouco de sua trajetória, desde Cucuí, Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira -AM, sua terra natal, até a Comunidade São Sebastião, Manaus -AM.

Eu nasci em Cucuí – Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira – AM, onde iniciei os meus estudos. Depois, tive que estudar em São Gabriel da Cachoeira, no sistema de internato, na Missão Salesiana das Filhas de Maria Auxiliadora. Foi uma época muito boa, cheia de desafios e aprendizados. Após concluir os estudos, retornei para Cucuí. Comecei a lecionar na Escola Estadual Ten. Antônio João. Casei-me com Valdivino Barbosa de Menezes e tivemos cinco filhos. Após longos anos lecionando, recebi o convite do meu pai, Simeão Melgueiro, para morarmos em Manaus. Ao chegarmos em Manaus, meu pai nos convidou para irmos para a Comunidade São Sebastião, e nos agraciou com um terreno para fazermos a nossa casa. Chegando na comunidade, recebi o convite para dar aula, pois estavam precisando de professora. Aceitei o convite, até porque eu estava desempregada, e já tinha dois filhos para criar.



Foto 22: Antonícia Melgueiro de Menezes, Tarumã Mirim - Manaus 2025.

Fonte: Arquivo pessoal

Segundo Dona Antonícia, com a chegada de muitas famílias à comunidade, houve a necessidade de uma escola para os seus filhos, netos e vizinhos. Foi então que iniciou as atividades da Escola Municipal São Sebastião II, no sítio Sucuba, pertencente à família do senhor Antônio dos Anjos, e ela foi a primeira professora a lecionar na referida escola. As aulas eram na língua portuguesa, até porque teriam que seguir o regimento interno da SEMED. No entanto, sempre que podiam, falavam entre os parentes e amigos em Nheengatu.



Foto 23: Sítio Sucuba 2025 – onde começou a primeira Escola Municipal São Sebastião II.

Fonte: Arquivo pessoal.

Seu Antônio dos Anjos era um líder bastante ativo, e, com a sua influência, conseguiram finalmente mudar a Escola para a Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim, cuja primeira professora foi Antonícia Melgueiro de Menezes, filha de Simeão Melgueiro. Poucos anos depois, a escolinha teve o seu prédio definitivo, construído na Comunidade São Sebastião, onde funciona até os dias de hoje. Mas nem sempre foi assim, recorda a dona Antonícia:

A primeira escolinha foi construída na frente da Comunidade, confronte a castanheira. Era uma “taperinha” de palha, com umas vinte carteirinhas, que consegui na SEMED. Mas com o tempo, com a palha já deteriorada, começou a ter muitas goteiras. Quando chovia, molhava todo o material das crianças. Então fiz um convite e mandei aos pais dos meus alunos, para uma reunião. E todos compareceram, onde expus a situação da escolinha. Eles me apoiaram. Seu Nortino, pai de aluno, morador do Caniço, tinha mais condições financeiras, inclusive tinha até uma taberninha no seu sítio - se prontificou para comprar os zínco no seu cartão, para a construção da nova Escola. Então, os pais se reuniram e eles mesmos em forma de mutirão, construíram a nova escola, de madeira e zinco, já nesse lugar onde se encontra. Na época, só tinha essa escola, ainda não tinha nenhuma igreja. Porém, existia um centrinho de diversão, onde fazíamos as nossas brincadeiras e comemorações. Passei um bom tempo lecionando na escolinha, mas, como eu precisava me qualificar, fui para Manaus estudar, e fui substituída pela minha irmã Isabel Melgueiro. Ao término do meu curso, não retornei mais para a comunidade, porque consegui uma vaga para dar aula numa escola em Manaus. Minha irmã Isabel ficou trabalhando na escolinha até o seu falecimento, vítima de um câncer no estômago.

Alguns anos depois, no Rio Tarumã-Mirim, a família Melgueiro foi crescendo e os parentes chegando. Simeão resolveu doar parte de suas terras para lotear e distribuir gratuitamente, entre filhos, netos, parentes, amigos e simpatizantes. Surge então a comunidade São Sebastião, em 1991. E com o objetivo de preservar a cultura, as crenças, as tradições e as manifestações religiosas cultuadas em Cucuí – Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira AM, a família Melgueiro construiu a primeira igrejinha católica na Comunidade, com o nome de São Sebastião e a Escola Municipal São Sebastião II.



Foto 24: Escola Mun. São Sebastião II e Igreja São Sebastião – Com. São Sebastião/2025.

Fonte: Arquivo pessoal.

Seguindo a tradição dos festejos de Cucuí e Marabitanas, deram continuidade às festas religiosas na Comunidade, com rezas das Ladainhas em latim, procissões, rituais e os costumes nas festas de São Sebastião (janeiro) e Glorioso Divino Espírito Santo (maio). Depois passaram a comemorar também a festa de São Pedro (junho), e Santo Alberto (agosto). Essas festas motivaram ainda mais a chegada de novas famílias à comunidade, com construções de novas casas e assim a comunidade foi crescendo. Além disso, as festas propiciam encontros de parentes, amigos e conhecidos na comunidade. E por influência de outras pessoas que chegaram também na Comunidade para morar, as igrejas evangélicas também foram aparecendo. E são nesses encontros, é que se fala também em nheengatu.

A Escola Municipal São Sebastião II, apesar de ser uma escola rural, numa comunidade indígena, não é uma escola indígena. No entanto, observando algumas atividades desenvolvidas na escola durante o meu trabalho de campo em 2024 e 2025, com a nova gestão, observamos que há iniciativas de uma política voltada para a revitalização da cultura através de danças e feiras culturais.

Com o propósito de compartilhar essas vivências além dos limites da comunidade, trago para o espaço acadêmico as memórias que fazem parte da trajetória dos meus interlocutores da minha pesquisa.

Filomena Maciel Valente do Couto, indígena, da etnia mura, assumiu como Gestora a Escola Municipal São Sebastião II em abril de 2025. Apesar do curto espaço de tempo, tem feito um ótimo trabalho na escola, em parceria com a comunidade. Segundo a Gestora:

A reforma da escola é um exemplo notável de como a educação pode ser um agente de transformação social, especialmente em áreas remotas e vulneráveis. Ao proporcionar um ambiente escolar adequado, a escola

oferece aos alunos ribeirinhos e indígenas a oportunidade de se desenvolverem academicamente e pessoalmente, respeitando suas culturas e tradições. Ela disse também que “a escola tem buscado uma integração mais profunda com a comunidade São Sebastião, promovendo atividades conjuntas e incentivando a participação mútua em eventos culturais e educacionais. Essa parceria escola-comunidade é fundamental para o sucesso educacional dos alunos, pois cria um ambiente de apoio e valorização da identidade local. A escola não apenas atua na comunidade, mas também abre suas portas para que a comunidade participe de suas atividades, criando uma via de mão dupla que beneficia todos os envolvidos.

Em suma, a reforma da Escola Municipal São Sebastião II e a parceria com a comunidade são passos importantes para garantir que os alunos ribeirinhos e da etnia Baré tenham acesso a uma educação de qualidade, que respeite e valorize suas origens e culturas. Essa iniciativa serve como um exemplo inspirador para outras instituições educacionais que buscam promover a inclusão e a equidade no ensino. A Escola Municipal São Sebastião II, localizada no Rio Tarumã-Mirim, embora esteja numa área rural do Município, não tem na sua grade curricular o ensino do Nheengatu. No entanto, percebe-se que a nova Gestora, que é uma indígena do povo Mura, povo que também perdeu a sua língua Mura, conscientiza os alunos sobre a questão da valorização da cultura Baré, sobretudo, o ensino do nheengatu, através das atividades desenvolvidas na escola, não só na Semana dos Povo Indígenas, como também no decorrer do ano letivo. Ela demonstra também interesse na aprendizagem da língua Nheengatu, língua esta adotada também pelos Mura. Mostrou-se entusiasmada com a ideia da Oficina de Nheengatu na Comunidade e se prontificou a colaborar e participar para que os objetivos propostos sejam alcançados. Atualmente, não existe ninguém dando aula de Nheengatu, o que traz alguns problemas. Um dos problemas é a familiarização dos jovens com a Língua Nheengatu. A maioria não é falante, então é preciso criar situações de uso para que os jovens utilizem o Nheengatu.

Madalena Barreto (6 anos), aluninha da escola, é uma referência Baré na Comunidade São Sebastião. Filha de Brás (in memorian) e Adriana Barreto, é falante do Nheengatu. Aprendeu a falar o Nheengatu com os seus pais e com os seus avós. Madalena é mais uma prova de que o Nheengatu se aprende na convivência. E assim como ela aprendeu a falar, outras crianças também podem aprender, basta que o diálogo se intensifique e que as crianças e jovens demonstrem interesse em aprender. Aqui encontramos a importância da família nessas etapas, o encontro de gerações que ocorre em casa. Madalena se expressa muito bem: fala e canta em nheengatu. Em 2024, participou da Feira Cultural na Escola, e pela sua brilhante atuação,

representou a escola São Sebastião II na Feira Cultural das Escolas Rurais. Consagrou-se campeã e passou a disputar com as escolas Municipais da capital, levando o troféu para a sua escola e para a Comunidade São Sebastião.

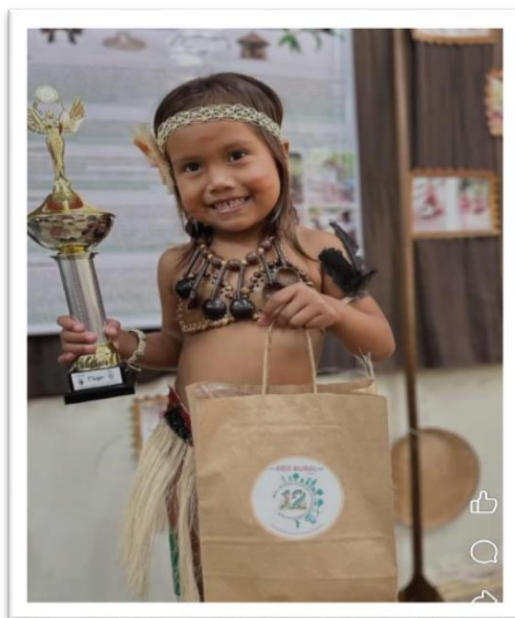


Foto 25: Madalena Barreto, falante do nheengatu, recebendo a sua premiação de campeã na Feira Cultural da Capital – 2024

Fonte: Adriana Barreto.

Adriana Barreto, natural da Comunidade Iabi, Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira-AM, mãe da pequena Madalena Barreto, é uma referência em Nheengatu na Comunidade São Sebastião. Ao questioná-la como aprendeu a falar o Nheengatu, ela disse:

Aprendi a falar o Nheengatu com os meus pais. Em casa, no nosso sítio, só falávamos em Nheengatu. E como os meus pais falavam comigo desde criança, eu também comecei a falar. O meu professor também dava aula em Nheengatu. E depois, traduzia para a Língua Portuguesa. E foi assim também que os meus filhos aprenderam a falar. Hoje, todos os meus filhos sabem falar o Nheengatu. Principalmente os dois menores, Thiago e Madalena. Os meus filhos maiores sabiam falar muito bem, porque aprenderam na Escolinha da nossa comunidade e pela convivência com a minha família no sítio. Mas hoje estudam em Manaus, e é outra realidade. Ninguém conversa com eles em Nheengatu. Mas quando chegam aqui na Comunidade São Sebastião, eles falam comigo em Nheengatu.

Ao questioná-la quais os momentos em que a Língua Nheengatu é utilizada na comunidade, ela respondeu:

Adriana: Apurûgitá nheengatu awá ukuntari ce'irumu. Mairamê se'-mbira itá usika, yapurûgitá Nheengatu rupi. Apurûgitá Aninha irumu ayû nheengatu rupi. Ti ya'kwawa yapurûgitá português rupi. Yane Nheengatu uyumuyukwawa muiri ara pukusawa.

Adriana: Eu falo Nheengatu aqui na comunidade com quem fala comigo. Quando os meus filhos chegam, falamos em Nheengatu. Falo com a minha cunhada Aninha só em Nheengatu. A gente não consegue conversar em Português. Porque o Nheengatu está muito presente no nosso dia a dia.

Hoje, Madalena e seu irmão Tiago retornaram para a Comunidade IABI – Alto Rio Negro, aos cuidados de sua avó. Em casa, só falam Nheengatu com os avós, tios e primos. Agora, o Nheengatu da Madalena está muito mais aprimorado, pois, além de falar, ela também escreve em Nheengatu, pois na sua escola, na Comunidade IABI, o ensino é bilíngue: Nheengatu e o Português.

Tiago Barreto (16 anos), irmão da Madalena, também fala e escreve em Nheengatu. Ele explica onde e como aprendeu a falar, e sobre a importância do uso da Língua Nheengatu na Comunidade São Sebastião:

Aprendi a falar o nheengatu quando eu morava na Comunidade IABI, no Alto Rio Negro. Nessa comunidade, todos falam só em nheengatu. Na minha convivência com a minha avó, que só falava com a gente em nheengatu, aprendi também a falar. Na nossa escola tinha o ensino bilíngue. E o nosso professor nos ensinava a falar e a escrever.

Ao ser questionado sobre a importância da preservação da língua Nheengatu e onde a língua é acionada na comunidade, ele afirma:

Eu acho muito importante a gente continuar falando o Nheengatu. Temos que preservar. Hoje, eu estudo na cidade, mas sempre estou na comunidade nos finais de semana. E a minha mãe sempre fala comigo em nheengatu. E os diálogos com a minha mãe me ajudarão a manter essa língua viva. O nheengatu é acionado também quando tem algum evento Cultural na Escola e na Comunidade. Essas atividades são muito importantes, pois ajudam a manter viva a nossa cultura e a nossa língua.

Alice Barreto (14 anos), aprendeu a falar e escrever o Nheengatu também na comunidade IABI, com os seus pais e com os seus avós. E ao ser questionada sobre a importância da preservação da língua Nheengatu, ela afirma:

Eu acho a preservação da língua nheengatu muito importante para nós, indígenas. Isso é uma coisa que os nossos antepassados nos ensinaram e nunca a gente deve esquecer. Não podemos deixar se acabar. Temos que preservar. Estudo na cidade, mas quando vou para a comunidade, a minha mãe sempre fala comigo em nheengatu. Um dia o meu professor falou que a língua nheengatu deve ser conhecida e respeitada.



Foto 26: Paula Garrido Melgueiro, antiga moradora da Comunidade São Sebastião / 2022.

Fonte: Arquivo pessoal.

Paula Garrido, com 85 anos de idade é natural do Madiá - Alto Rio Negro – Cucuí /São Gabriel da Cachoeira – AM, uma das primeiras moradoras da Comunidade São Sebastião. Residiu por longos anos em Cucuí, trabalhava na roça, fazia a sua farinha, beiju, tapioca, tucupi. Plantava cará, batata, abacaxi, banana. Com a mudança definitiva para Manaus, sentiu falta da sua vida tranquila e das farturas do interior. Ao receber o convite do tio Simeão para morar na Comunidade São Sebastião, não pensou duas vezes. Construíram a tão sonhada casinha. Foi na época que o INCRA doou lotes e fez a legalização dos terrenos, para que os pequenos agricultores pudessem fazer a sua plantação e criação.

Tia Paula foi uma das agraciadas e dedicou-se por muito tempo aos trabalhos na roça. Plantava mandioca, colhia frutas e fazia farinha. No seu quintal, na Comunidade São Sebastião, à sombra de uma frondosa árvore, ela conversa com todos os que chegam e conta as mais lindas histórias do nosso povo, principalmente da sua convivência com seus parentes e amigos de Cucuí. Geralmente oferece o cafezinho, o chibé, tucumã, umari ou ainda convida o visitante para tomar um delicioso caldinho de peixe. Atualmente, não trabalha mais na roça. Pela sua generosidade, acabou loteando todo o seu terreno com os seus parentes que, assim como ela, vieram também do Alto Rio Negro, da Comunidade São Francisco e da Comunidade Iabi, para Manaus, e hoje residem na Comunidade São Sebastião. Não à toa que a tia Paula fala da saudade das pessoas com quem ela conversava. Muitas dessas pessoas já faleceram.



Foto 27: Roda de conversa na Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã-Mirim. Salvador Netto (in memorian), Arcelino Melgueiro (in memorian), Osmar Rodrigues (in memorian), Guilherme (in memorian), Celeste Alberta e Paula Garrido / 2020.

Fonte: Arquivo pessoal

Tia Paula passava horas conversando. Era um prazer sempre encontrar com os parentes e com os conterrâneos. Nesses encontros na comunidade, a conversa era sempre em *nheengatu*. Essas rodas de conversas são muito interessantes na Comunidade São Sebastião. É através desses diálogos que se cria vínculos de amizade. Os seus entes queridos e os seus conterrâneos aos poucos foram falecendo. Tia Paula, mais uma vez, se sente muito sozinha. Mas sempre tinha a companhia da dona Maria, a “Tiazinha”. Ela só falava em *Nheengatu*. Todas as tardes era rotina passarem horas conversando em *Nheengatu*. Pude registrar o seu diálogo com a dona Maria, a “Tiazinha”

Tiazinha: Purãga karuka! (boa tarde!)

Tia Paula: Purãga Karuka. Rewikê. (boa tarde. Entre!)

Tiazinha: Erê. Sacú retana, ti será? (Está bem. Está muito quente, né?)

Tia Paula: Sacú. Asú rê amunhã yáú arã xibé. (Muito quente. Vou fazer um pouco de chibé para tomarmos).

Tiazinha: Asú ayasuka garapá kiti. (Fui tomar banho no porto)

Tia Paula: Resú será re'yasuka garapa'pe? (Você foi tomar banho no porto?)

Tiazinha: Asú Ayasuka garapa'pe. (Fui tomar banho no porto).

A Tiazinha não mora mais na Comunidade. Após a morte de seu Chico, seu esposo, que morreu de forma trágica, ela vivia adoentada e sozinha. Mudou-se para a capital, aos cuidados de seus parentes.



Foto 28: Com Dona Astrogilda.

Fonte: Arquivo pessoal

Astrogilda Barreto (dona Astro), natural da Comunidade de Camissa – Alto Rio Negro, casou-se com o senhor Marcílio, filho de Simeão Melgueiro. Mora na Comunidade São Sebastião desde a sua fundação. Pertence ao povo Baré e é falante do Nheengatu. Sobre a preservação da Língua Nheengatu, ela fala:

O Nheengatu é a nossa língua. É através dela que nós nos comunicamos. Meus pais falavam conosco em Nheengatu, e é por isso que todos nós sabemos falar. Temos que preservar, para deixarmos para outras gerações que estão vindo.

Dona Astrogilda também foi professora, mas hoje já é aposentada. Ela afirma que devemos preservar não só a nossa língua Nheengatu, mas também os nossos costumes do povo Baré. Numa tarde ela me recebeu em sua casa. Muito gentil, me ofereceu uma cuia de chibé. Ao receber a cuia das mãos da sua filha, dona Astro primeiro tomou e depois entregou-me a

cua. Esta ação, na cultura não indígena, é entendida como “falta de educação”, mas na cultura Baré, a isso denominamos pureza, amor, respeito e confiança. Eu disse: “interessante, né, dona Astro, o quanto os nossos costumes são visíveis e ainda estão sendo praticados?” Ela respondeu:

É sobre essas coisas que eu estava falando. Tudo o que aprendemos com os nossos pais, devemos ensinar para os nossos filhos e netos. Assim também a nossa língua. Se não falarmos e se não ensinarmos, vai cair no esquecimento também.

Dona Astrogilda lembra como trabalhava na roça. Na ocasião, ela lembrou do trágico acidente do meu esposo na estrada Manaus / São Sebastião e falou do trágico acidente de seu esposo também. Ela disse: “a nossa vida é surpreendente mesmo. Nunca sabemos quando vai ser o nosso último encontro”. Ela relembra o trágico acidente do seu esposo e conta em nheengatu:

Muiri ara, upaka wera, usu uyasuka garapá kiti. Asuí, usemu wera, yaú mingaú. Asuí, usú upuraki. Yawê, asaru usemu, yaú arã mingaú, café...ti usika. Ápe, sembira umbeú i'paya usuana kupixá kiti. Tasú ta'yutika kupixá. Ápe, amunhã yanerimbiú arasú arama sakuera. Ti ramê asaru, asendu tasasemu puxuwera. Matamaã...mirá uwaai sesê, uyuká aê”.
(Todos os dias, ele acordava, ia tomar banho no porto, como de costume. Depois, ele saía, tomávamos mingau. Depois, ele já saía para trabalhar. Assim eu o esperei ele sair do porto, para tomarmos mingau e café. Só que ele não retornou. Aí, minha filha disse que o pai dela já havia ido para a roça. Foram derrubar roça. Então fiz a nossa comida para levar atrás dele. Sem esperar, escutei uns gritos de desespero. No entanto, uma árvore já tinha caído em cima dele e ele já havia falecido.

Então é assim, diz a dona Astro, “devemos viver a nossa vida com entusiasmo”. Ela fala mais um pouco sobre a nossa bebida dos Baré:

Yandê, yaú garapa cana suiwara. (Nós tomamos garapa - bebida fermentada, da cana de açúcar).
Yamunhã aluar nanâ suiwara. (Fazemos aluar, - bebida fermentada, de abacaxi).
Yawê yanerikusawa. (Assim são os nossos costumes).

Inês Silva Vasconcelos, a professora Inês, também tem residência fixa na Comunidade São Sebastião. A convite dos parentes para participar de uma festa, ela acabou sendo convidada a morar na comunidade. Ganhou um terreno do tio Simeão, onde fez a sua casa. Ela disse:

Simeão Melgueiro me falou que ele adquiriu esta terra na década de setenta. Mas com o passar do tempo, teve dificuldade com relação ao pagamento tributário, então resolveu lotear e negociar com o INCRA¹, já na década de noventa. Nessa época, só tinha parentes, todos vindos do Alto Rio Negro, da etnia Baré, onde se fala o nheengatu. Mas nem todos moravam aqui. A maioria ainda morava em Manaus. Ele buscou todos os parentes e amigos, para que pudessem fundar uma vila, onde pudessem sentir alegria, conversar, se divertir e pôr em prática os costumes do Alto Rio Negro, inclusive o resgate do Nheengatu. Em 1991 foi fundada a Comunidade São Sebastião. Da década de 90 para cá, houve uma evolução considerada. Antes, vínhamos de canoa (ubá), à remo. Depois, vieram os motores rabetas e as lanchas. Gradativamente, a comunidade está se evoluindo, devido a Associação dos Moradores. Hoje, a comunidade tem escola, igrejas, sede social, comércios e lanchonetes. Então, para quem veio para cá e vivia na lamparina e sem água potável, de 90 para cá, já tivemos uma trajetória entre altos e baixos, porém muito boa. Somos vitoriosos. Agora já temos luz elétrica, estrada Manaus São Sebastião e via fluvial, temos lanchas, através da Cooperativa ACAMDAF (Cooperativa de Profissionais do Transporte Fluvial da Marina do Davi), temos internet e água potável chegando nas nossas casas.

Com relação a escola e a educação, ela pontua: a escola teve uma evolução muito grande. Para quem estudava no chão, numa escolinha de madeira, com cobertura de zinco, hoje percebe-se que a escola evoluiu significativamente: da estrutura de madeira passou para estrutura em alvenaria e hoje em dia já foi até reformada. Temos uma escola com excelente estrutura, com ar-condicionado, quadra coberta, com excelentes professores e bons alunos.

Ao perguntar sobre a importância da preservação da língua Nheengatu, ela foi bem categórica:

Inês: O que está faltando mesmo é a VALORIZAÇÃO da língua Nheengatu. As pessoas que estão aqui precisam se conscientizar em valorizar as suas raízes. Muitos não se interessaram em aprender e nem em valorizar. Outros se interessam apenas por status, mas não sabem a língua, não sabem a sua história e nem sabem das suas raízes. Precisamos de alguém que nos faça um resgate profundo, buscando as verdades, as relações, para que possamos pregar e que eles possam entender que nós precisamos valorizar o que é nosso, o que temos de direito e que sejamos valorizados. Não precisamos de status, precisamos é saber buscar conhecimentos para que possamos ter essa valorização. É através dessa valorização das nossas raízes que somos realmente reconhecidos. Eu não quero reconhecimento só no papel, mas que eu conheça a minha história, e que eu saiba quem eu sou. Que eu não tenha vergonha de dizer que sou da etnia Baré, falo a minha língua Nheengatu e que eu não tenha vergonha de falar da minha comida regional e da minha cultura.

¹Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

Inês, quando fala, fala com propriedade. Ela só lamenta não ter tido mais oportunidades no passado. Mesmo assim, abraçou todas as oportunidades que apareceram. Nasceu em Cucuí, casou-se e teve um casal de filhos. Mudaram-se para Manaus. Fez a sua faculdade através do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), hoje é professora conceituada e uma referência na Comunidade São Sebastião. Ensinou aos seus filhos um pouco de cada coisa, principalmente sobre a cultura do povo Baré. Ela trabalhou por muitos anos na Comunidade São Sebastião. Hoje trabalha na escolinha, numa outra comunidade. Ao perguntar sobre as iniciativas voltadas para a valorização da cultura Baré na escola, ela disse:

Além das festas religiosas, que aderimos na comunidade, festas estas trazidas de Cucuí, na Semana dos Povos Indígenas, em parceria com outras comunidades, fazemos vários eventos na escola, como danças, apresentação de comidas típicas indígenas, jogos indígenas, línguas indígenas, leituras sobre causos, histórias e lendas indígenas, sobretudo em nheengatu. No entanto, ainda encontramos dificuldades em todos aderirem. Mas, gradativamente, muitos já estão entendendo sobre a importância do resgate da nossa cultura. Por estas razões, estamos apoiando todos os que chegam aqui para contribuir aqui sobre esse resgate.

E sobre o Nheengatu, perguntei como ela aprendeu o Nheengatu: você aprendeu com o seu pai? Com a sua mãe? Ela respondeu:

Bom. Aprender o Nheengatu, ninguém aprende. Aprendemos na vivência, porque não existe uma escola para se aprender o Nheengatu. Nós aprendemos o Nheengatu já de raízes, com a minha mãe, minha avó. Que elas já trouxeram como herança dos antepassados. E culturalmente vai passando de pai, mãe para filhos. E no meu caso, aprendi conversando. Quando eu me entendi, minha mãe, minha avó e meu avô falavam só em nheengatu. Nasci ouvindo e convivendo com eles. Agora na escrita, vou ser bem sincera, eu nunca aprendi a escrever. Mas falar, aprendi desde a minha nascença, aprendi principalmente com a minha mãe, meus avós, até porque o meu pai gostava de falar mais o espanhol do que o nheengatu. Mas o meu Nheengatu vem de família.

Para finalizar, gostaria de saber sobre alguma memória, sobre o diálogo com a sua mãe em Nheengatu, algo que você possa dizer:

Inês: Eu lembro é de tudo. Porque a minha mãe falava só em Nheengatu. Ela falava bem pouco a língua portuguesa. Tudo o que a minha mãe ensinava, ela explicava em Nheengatu. Ela e a minha avó. Aprendi convivendo e vivenciando vinte quatro horas tudo isso. Eu me lembro ela nos ensinando na hora dos conselhos, na hora da reza, na hora das historinhas...tudo eu tenho em memória. Eu tenho muitos causos, muitas historinhas, muitas lendas que eu sei contar em nheengatu. Lamento ver que hoje está sendo esquecido. Sou pouco procurada, porque poucos se

interessam e muitos têm vergonha. E eu nunca tive vergonha. E isso eu passei para os meus filhos. Eu tenho uma filha que anda pelo Brasil todo e pelo exterior, mas ela não esquece da cultura dela e de tudo que eu a ensinei. Ela sabe de muitas palavras e de muitas frases em nheengatu. Assim como eu, uma pessoa simples, da terra, mas que se orgulha da sua cultura, principalmente da língua nheengatu. Quando estou com os amigos conterrâneos, nós nos divertimos na nossa linguagem. Contamos historinhas sobre o boto, sobre o beija-flor, história do João e Maria, história do Curupira e outros, tudo em nheengatu. Hoje em dia eu valorizo demais. É uma pena que no passado sempre houve essa falta de valorização. Eu não sabia o diamante que eu tinha nas mãos. Mas hoje, valorizo mais ainda e dou o meu apoio a todos aqueles que se preocupam em resgatar a nossa cultura, sobretudo a nossa língua Nheengatu.

Além disso, aprofundaremos a compreensão do Nheengatu como uma ferramenta essencial de resistência cultural e um vínculo fundamental com a identidade indígena, bem como seu papel na educação escolar, considerando os próprios processos de aprendizagem na comunidade.

3.3 Entre a roça, as rodas de conversas entre amigos e familiares mais velhos e as rezas – O Nheengatu é acionado.

Dona Doroteia: Entre tantos parentes e conhecidos que foram chegando, a convite do seu Simeão, chegaram também os familiares da dona Doroteia, natural da Comunidade Ilha das Flores - Alto Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira, que, assim como seu Simeão, morou por longo tempo em Cucuí. Por conta dos estudos de seus filhos, e por questões de trabalho, mudaram-se definitivamente para Manaus. Mas essa mudança não foi tão fácil assim. Primeiro porque estavam acostumados com a vida tranquila do interior e a vida urbana era muito diferente da vida rural. No interior, praticavam várias atividades como a caça e a pesca, plantavam e colhiam frutas, trabalhavam na roça e produziam a farinha, o beiju, a tapioca, o tucupi. Na cidade grande, isso já não seria possível. Inúmeras vezes sentiam vontade de comer as comidas, as frutas, o chibé, o caribé e os mais variados peixes. Foi quando resolveram aceitar o convite de Simeão, para fazer uma casa na Comunidade São Sebastião. Na referida comunidade, puderam dar prosseguimento aos trabalhos na roça, à caça e a pesca.

Dona Doroteia é da etnia Baré e falante do Nheengatu. Aprendeu com os seus pais e pela convivência com a sua família. Seu filho mais velho também aprendeu a falar o Nheengatu. No entanto, a sua filha caçula, chamada Elizângela (Duda), não sabe falar o Nheengatu, mas entende algumas palavras. Ao questionarmos o motivo, ela respondeu:

Duda: Minha mãe não me ensinou a falar o Nheengatu. O meu irmão só aprendeu pela convivência na comunidade, com os meus pais e parentes, onde se falava mais em nheengatu do que em português. Minha infância já foi diferente aqui em Manaus. Estava começando a estudar. Minha mãe tinha receio de que o Nheengatu pudesse atrapalhar a minha aprendizagem da língua portuguesa na escola. Acredito que era por isso que ela não falava comigo e eu também não me interessei em aprender. Mas hoje, eu penso diferente. Eu deveria ter me interessado mais em aprender. Eu tinha uma biblioteca natural em casa. Mas nunca é tarde para se aprender. Eu gostaria muito mesmo de aprender o Nheengatu. A senhora não pensa em nos dar umas aulas aqui na comunidade?

Ana Rogéria, natural da Comunidade São Francisco – Alto Rio Negro, também é uma referência da língua Nheengatu na Comunidade São Sebastião. Passou grande parte de sua vida na Comunidade São Francisco. Aprendeu a falar o Nheengatu pela convivência com os seus parentes. Hoje, reside na Comunidade São Sebastião – Rio Tarumã Mirim. Todos os seus filhos, do mais velho ao caçula, sabem falar o Nheengatu. Jhonny, seu filho mais velho, além de falar, sabia também escrever. Ao perguntar sobre a importância da revitalização da Língua Nheengatu, ela respondeu:

Aninha: A língua Nheengatu é a nossa língua. É em Nheengatu que eu me comunico com a minha família e com os meus filhos. Todos eles sabem falar, porque nós falamos diariamente com eles. Quando o meu filho mais velho chegou, ele sabia falar e escrever em Nheengatu. Mas hoje, ele vive uma outra realidade. Está no Quartel servindo o Exército, e não fala diariamente como ele falava antes. Mas quando ele vem para a Comunidade São Sebastião, a gente conversa em Nheengatu. Por isso, acho muito importante sim a gente preservar a nossa língua.

Ao questioná-la sobre onde e com quem fala o Nheengatu, ela respondeu:

Aninha: Além de falar a Língua Nheengatu com o meu esposo e com os meus filhos, falo também com as minhas cunhadas. E sempre participo das atividades e apresentações na Comunidade, voltadas para a nossa cultura e para a nossa língua. Participo das danças e coreografias indígenas, canto e falo em nheengatu nas ocasiões especiais na comunidade e sempre que sou convidada.

Mesmo com seus 70 anos de idade, dona Doró ainda trabalha na roça. Ela também é uma das minhas interlocutoras. Quando me encontro com a dona Doró, falamos só em Nheengatu:

Celeste: Purãga ara, dona Doró. Mayeta yasendu? (Bom dia, dona Doró. Como vai?)
Dona Doró: Purãga ara. Puranganto yaiku. Indê taá? (Estamos bem. E você?)

Celeste: Ixê purânganto, Tupana irumo. (Eu também estou bem, graças a Deus).

Celeste: Reriku será tucupi? Aputai apiripana. (A senhora tem tucupi? Eu quero comprar).

Dona Doró: Arikú ten. (Tenho sim).

Celeste: Kuekaturretê. (Muito obrigada!)

Apesar de sua idade, dona Doroteia gosta de trabalhar na roça. Trabalhar na roça é um ponto muito forte do povo Baré. E dona Doró, quando fala das suas roças, fala com propriedade. Para ela, trabalhar na roça é um dos melhores passatempos na comunidade. E quando é questionada sobre o seu trabalho na roça, ela fica muito feliz. Aproveito a sua empolgação e anoto nos mínimos detalhes as suas falas:

Fazer uma roça não é tão simples assim. Antes de tudo, temos que escolher o local, de preferência, em terra firme, até porque o cultivo de uma roça é uma atividade de longo prazo e leva mais de um ano para ficar madura. E para facilitar o nosso trabalho, temos que observar se próximo ao local que se deseja fazer a roça, há existência de um lago, rio ou igarapé. A água é essencial no processo da fabricação da farinha. Se uma roça for feita durante a seca dos rios em uma área de várzea, ela será perdida durante a cheia dos rios, porque não vai dar tempo para ficar madura, e a mandioca vai amolecer dentro d'água e vai estragar toda a plantação.



Foto 29: Dona Doroteia, falando da sua história na Comunidade São Sebastião e sobre a roça e o processo da fabricação da farinha d'água - 2023

Fonte: Arquivo pessoal.

Nas atividades rotineiras de dona Doró, ela me recebe em sua casa para mais uma conversa. Sempre prevenida com lanterna de emergência na mão, por conta da falta de energia

elétrica frequente na comunidade. Alegre, me recepcionou com largo sorriso e cumprimentos em nheengatu: “Mayeta yasendu, Dona Doró? (Como vai, dona Doró?). Puranga ten, kuarupi! Indê taá? (Por aqui tudo bem. E você?). Puranganto. (Tudo bem também).

Dona Doró fala também que é importante conhecermos algumas regras básicas para se fazer uma roça. Não se chega do nada e se vai fazendo a roça aleatoriamente. Em Nheengatu, ela explica:

Yawasemu ramê mamê yamunhã yanekupixá, Yayumukuó i' yara supê. Inta'yara pá. (Após a definição do local, antes mesmo de qualquer atividade, devemos nos apresentar aos donos do lugar, que são os donos da natureza). Yayurureu tasuí, ta'maã arama yanerupi. (pedimos a sua permissão para que olhem por nós). Ta'saisú arama yandê (para sermos acolhidos e protegidos por eles). Sa tiramê ya'yurureu, (Caso contrário, se não fizermos esse pedido), ti kuri purãga yanekupixá. (a roça não vai ser boa). Ti kuri purãga ita rapu. (Suas raízes não serão produtivas)”.

Ao questioná-la sobre algum outro segredo, além desses cuidados com a mãe natureza, com os donos do lugar, ela disse:

Yariku arama yepê kupixá purãga, (para termos também uma roça bonita), purãga waá irapu, maniaka turusú (com raízes profundas e com grandes mandiocas), Yaparawaka yane maniíwa. (Temos que escolher bem as nossas manivas). Amû mira itá ta'saisú maniíwa. (algumas pessoas sovinam as manivas). Ti'ta meê. Ta'yumimi. (Elas não dão. Elas escondem.)

“Dona Doró, minha mãe tinha uma variedade de manivas. Ela dizia que as manivas tinham nomes. A senhora lembra o nome de algumas manivas?”.

Siía ten maniíwa itá. (existem variedades mesmo de manivas). Aikwê yurará, purãga yayuka arama tipiaka, yamunhã arama meyú. (Tem o jurará, próprio para tirarmos a goma e fazermos o beiju), suçã pirãga, tawá i'maniaka. (suçã pirãga, com mandiocas amarelinhas). Purãga yamunhã arama uwí tawá, ya'yuka arama tukupi. (Próprio para fazer farinha amarelinha e tirarmos o tucupi).

De acordo com a dona Doró, na roça também existe uma política de trocas. Geralmente, fazem trocas com as variedades das manivas. Trocam também mudas de bananeiras, filhos de abacaxi. Por exemplo, algumas têm mudas de bananas compridas (pacovã) e outras têm mudas de banana maçã, banana prata e outras. E as trocas são realizadas entre elas. “Esses são os costumes do nosso povo Baré. E foi assim que aprendemos com os nossos pais, na nossa Comunidade Ilha das Flores, no Alto Rio Negro”.

Segundo a dona Doró, fazer uma roça requer tempo e dedicação. Não é uma atividade a curto prazo, por isso, requer muitos cuidados, como a escolha do local e a terra apropriada, bem como as fases lunares, principalmente na hora de plantar. E assim ela vai detalhando passo a passo todo o processo, desde a derrubada até a hora da farinhada. O mais interessante é que esses diálogos com a Dona Doroteia acontecem de forma espontânea, ora em português e ora em Nheengatu:

Kupixá purãga, purãga waá usapi. (Roça bonita, é aquela que queima bem).
Ti waá yamunhã kuiwara. (Aquele que não precisamos coivarar). Ti ramen purãga usapi, ti purãga yayutima arama. (Quando não queima direito, dificulta na hora da plantação). Ápe yamunhã kuiwara, yasapisapi mirá rakãga itá...iwasú katu. (Aí fazemos a coivara, queimamos os galhos das árvores. Dá muito trabalho). Asuí, ya'yutima yane maníwa. (depois, plantamos as manivas). Ya'kapiri, ya'yusima yane kupixá uyumunhã pukusawa. (Capinamos e limpamos a nossa roça no decorrer do seu crescimento). Ti yaxari yane kupixá uyaitiwa. (Não deixamos a nossa roça ficar cerrada).

Ao ser questionada sobre a importância da língua Nheengatu, ela responde sem titubear:

Nheengatu yane nheenga. Yanepaya itá umbuere yandê. Ti yapudere yaxari umanu. Ikê, apurungitá nheengatu rupi awá ukuntari ramen seirumo. (O Nheengatu é a nossa língua. Os nossos pais nos ensinaram. Não podemos deixar morrer. Aqui falo Nheengatu com quem fala comigo).

Dona Doroteia passa a maior parte do seu tempo na Comunidade São Sebastião. Talvez, esse distanciamento, justifique também o desuso da língua Nheengatu em casa, refletindo na criação da Duda, sua caçula. Dona Doró conversa em Nheengatu com o seu esposo e com a sua vizinha, dona Margarete. Hoje ela frequenta uma igreja evangélica, e na sua ida e vinda à igreja, a conversa com a dona Margaret é só em Nheengatu.

Dona Margarete, também é natural do Rio Negro – São Gabriel da Cachoeira – AM. Mora na Comunidade São Sebastião. Ela fala, canta e ora muito bem em Nheengatu. Geralmente, nas reuniões da Comunidade São Sebastião, dona Margarete faz as orações e os agradecimentos em Nheengatu:

Dona Margarete: Purãga ara, seanama itá! Yasú yayupiru yane ara tupana irumu. Yasú yayurureu pañê yanerupi. Tupana umaã yandê. Ti arama yane maci, purãga arama yamunhã yane muraki” (Bom dia, parentes! Vamos começar o nosso dia com Deus. Vamos pedir por todos nós. Que Deus olhe por nós, para não adoecermos e assim fazermos bem o nosso trabalho).

Os diálogos com o seu esposo e com os seus filhos são em Nheengatu. Os filhos da dona Margaret também falam muito bem. Edenilson, por exemplo, seu filho, um jovem bastante conhecido na Comunidade São Sebastião, mais conhecido como CEBOLA, falou da importância do ensino da língua Nheengatu e como aprendeu a falar:

Edenilson: O Nheengatu para mim é muito importante. Aprendi a falar na minha comunidade do Alto Rio Negro. Nessa comunidade, todas as pessoas, desde crianças, jovens e adultos, todos falam o Nheengatu. E na convivência, aprendi a falar. Quando viemos morar em Manaus, a minha mãe continuou falando com a gente em casa em nheengatu. É por isso que todos nós, seus filhos, sabemos falar. Ela usa o nheengatu diariamente. Ela fala muito mais o nheengatu do que a língua portuguesa. Principalmente quando ela está nos aconselhando ou brigando com a gente, ela se expressa em nheengatu. Acho muito importante falarmos na nossa família. Só assim não será esquecida.

Dona Margarete também trabalha na roça. E é na roça que as conversas acontecem naturalmente. É na oralidade, na troca das manivas, nos ajuris (trabalho em equipe) das roças é que o nheengatu flui. São esses vínculos, esses diálogos que têm garantido a manutenção da língua Nheengatu na comunidade.

De acordo com a minha pesquisa sobre a língua Nheengatu na Comunidade São Sebastião, as falas dos meus interlocutores deixam claras que a aprendizagem da língua depende da convivência e do diálogo com os seus falantes. Além disso, a mulher (mãe principalmente) tem um papel fundamental para o ensino e a aprendizagem da língua. Pela nossa observação durante nosso trabalho de campo, é possível inferir que a aprendizagem do Nheengatu está associada à convivência, ao contato permanente com a língua, ao diálogo e às outras formas de aprendizado, com base naquilo que foi dito por Duda, Inês, Adriana e pela minha própria experiência como pertencente ao povo Baré.

Baseado também nas afirmações de alguns interlocutores, ao afirmarem que não aprenderam a falar a língua Nheengatu porque seus pais não os ensinaram:

Jair Cordeiro: Sei falar muito pouco o Nheengatu. Aliás, sei falar muito mais o Inglês do que o Nheengatu. Meus pais não nos ensinaram. Mas agora, quero aprender a falar. Quero ser o primeiro da lista para participar da Oficina de Nheengatu.

Assim como a Elizângela (Duda), Dona Maria Valares Melgueiro, filha do sr. Didaco (Dida) e dona Adelísia (Dulu), alega que os seus pais também não os ensinaram a falar, com receio de que a língua Nheengatu poderia atrapalhar a aprendizagem da língua portuguesa:

Dona Maria: Mesmo o meu pai sendo descendente de japonês, ele incentivava muito mais a nossa aprendizagem da língua Nheengatu. Diferente da minha mãe, que era indígena da etnia Baré, mas que não se importava em falar e muito menos em nos ensinar. Aprendi o Nheengatu depois que me casei com Benjamim, irmão da Paula Garrido. Foi muito difícil. Eu queria entender o que falavam na roda de conversas e eu não entendia. E foi na ocasião das nossas pescarias para o sítio de vocês, é que a sua mãe me ensinou muita coisa em Nheengatu. Ela sempre dizia: “é importante sabermos falar a Língua Geral. Porque quando a gente sabe falar e entende, ninguém fala mal da gente”.

Os nossos deslocamentos de nossas comunidades ocorrem por vários fatores, dentre os quais o estudo, o trabalho, obrigações sociais como alistamento no exército, enfim, cenários que contribuem para nosso afastamento e não manutenção da língua Nheengatu. Além disso, com base naquilo que observamos, alguns indígenas de nossa etnia não falam o Nheengatu para não serem alvo de preconceito, por vergonha, para não serem estereotipados. Daí a necessidade de evidenciar a importância da língua, não apenas como uma forma de manter viva a cultura Baré, mas também trazer entendimento de nossa cultura.

Assim, “[...] a identidade está vinculada também a questões subjetivas [...], envolve lembranças, vivências e a própria história de vida. [...] Para os Baré, ao contrário de destituir seu potencial político, [...] esses elementos que são tomados para que se possam recompor”. Portanto, nossos sonhos, ritos de passagem, ritos medicinais, nossos encantados e nossa língua, principalmente, fazem parte de um mundo real que afirma política e socialmente o povo que somos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muiiri mira tasika waá, ta'ruri ta'irumu mayê ta'viveri, ta'nheenga, ta'kitiwarasawa. Panhê tirikasawa uyuyumusemu i'rendawa suí, asuí uwikê amû rêdawa kiti, mamê yasú yayuka yepê piasu rendawasawa yanekitiwara, yayupukwá ta'nheenga, ta'kwsawa itá piasu.

Yamaã ramê mã ta'kuntari, mã yapurandu ta'supê, mã waá ta'viveri, yamaã ta'kwasawa ta'ruri, ta'mukamê mã intá purungitá Nheengatu rupi. Ta'tainasawa, mã ta'paya itá, ta'aria itá -mbué, mã ta'paya itá ta'resarai. Mã tasasawa ta'yumbué pukusawa kariwa itá irumu, mã sasi waá tasaã ta'pukapuká, ta'kasuarisawa ta'resê.

Yamaã kuá muraki pukusawa, ta'pituú ta'-mbué kuá nheenga, yawesawa, ta'paya ta'purungitá inta'paya itá irumu nheengatu rupi, ti ta'puringitá ta'raíra itá irumu. Ápe, tuyuwê itá inta'kupari tapaya itá ti resewara ta'-mbué nheengatu ta'supê.

Kuá muraki umukamê yandearama, siía mira Comunidade São Sebastião suiwara ta'purungitá waá nheengatu. Nukabu, taína itá, kurumi-wasu ta', tuyué, waimim ta'puderi ta'yumbué. Ya'mbué kwawa, yarasú yanekwasawa tasupearama, ta'gustari arama ta'yumbué. Kurumim asú itá ti ta'purungitá nheengatu tasikié resewara ta'pukapuká ta'resê, ti arama ta'kasuari, ti arama ta'seruka intá ti mira. Yawé resewara, muraki kuayê waitá ta'umuturusu ta'piá, ta'musupi ta'mirasawa Baré mairamê ta'sendu, mairamê ta'purungitá kuá nheenga Nheengatu. Yawê yamanduari yamunhã ramê kuá muraki.

Purãga rikwasawa yane Gestora umbesara ruka São Sebastião II usuanti ramê kuá se'muraki, urui mã ti waá yasaru: yambui arama papera upê yambué arama kuri Nheengatu, yepê Oficina pitêrupi mira São Sebastião tawa suiwara itá supê. Ta'rurí, ta'sendu pukusawa, ta'purãdu mairamê uyupiru. Yambui kunta yayupiru amû akayú yupirusá rupi (maio / 2026). Yasaru siía mira São Sebastião wara itá, ta'sikari yandê tayumhã arama yane irumu yane Oficina.

Kuá Oficina usemu yakuntari pukusawa pitêrupi Duda (Elizâgela) irumu, mairamê unheê uputari uyumbué nheengatu. Ápe, uyusuanti mã Inês umanduarisawa nheengatu resewara, purãga usendu mairamê apurungitá Oficina Nheengatu resewara ta'yumuatiri pukusawa Comunidade São Sebastião. Yawê arama, yayupiru yamburi papera upê mã yamanduari yaiku yamunhã arama, yamunhã pukusawa kuá se'muraki.

Amunhã pukusawa se muraki, apurandu ramê pukusawa, apuderi amã tamanduari mã ta'viveri kuxiíma, mã ta'manduari uyereu ta'kwasawa. Tamanduari ramê kuximawara waá ta'kwasawa, ti ayû ta'manduari mã purãga, ma ta'mã mayetaá intá uyumuaretê,

ta'yumukaturu. Asaru kuá muraki umukamê mira itá supearama yepê pê ya'musupi arama yane nheengatu Baré mirasá itá supé.

Cada indivíduo ou família que migra traz consigo seus modos de vida, língua, educação, costumes e tradições culturais. E toda migração implica em uma desterritorialização e, conseqüentemente, em uma reterritorialização, onde se busca um novo lugar de pertencimento, adaptando-se a novas línguas e culturas. Analisando as narrativas, as conversas e entrevistas observamos que as condições vivenciadas no decorrer de suas trajetórias impactam de sobremaneira suas atitudes e sentimentos em relação ao Nheengatu. E a experiência na infância e o acesso que tiveram as línguas dos pais/avós ou ao silenciamento étnico também dos pais é uma delas. Como também, a experiência na adolescência nas escolas não indígenas, os estigmas e violências étnicas. Além disso observamos também nas nossas conversas e trajetórias coletadas durante a pesquisa que, a transmissão da língua entre gerações foi interrompida, assim em alguns casos os pais falam com seus pais em línguas indígenas, mas não falam com seus filhos. Interessantemente, os adultos culpam seus pais por não terem ensinado para eles.

É imprescindível ressaltar a importância e o papel da mãe para a manutenção de nossas tradições e do uso da língua. A mãe é o nosso contato primeiro com o mundo, é nosso alimento desde o início da nossa geração. A mulher Baré é dona do conhecimento da vida, guardiã da nossa cosmologia. Como ficou evidente neste trabalho, foram as mães as grandes responsáveis pela manutenção e uso do Nheengatu. Lembro que, durante muito tempo, foi pelo contato com a minha mãe que o Nheengatu ocupou em mim o seu espaço. Por meio de nossas conversas domésticas, sermões, ensinamentos de roça, caminhadas até o rio, diálogos sobre mudanças no corpo feminino, puberdade e diálogos sobre a nossa cosmologia. O Nheengatu, para mim, como para muitas outras pessoas que eu tive o privilégio de conversar, se fortalece no ambiente familiar, no respeito pelos mais velhos, nas diversas formas de expressão de nossas mães, que nos ensinam exemplos, mas também com palavras de como devemos existir enquanto seres constituídos Baré.

Os resultados do nosso trabalho dão conta de que uma boa parte das pessoas que residem na Comunidade São Sebastião são falantes do Nheengatu, mas é necessário que mais adultos, jovens e crianças também falem. É preciso ensinar e estimular aos mais jovens o uso da língua. Muitos jovens deixam de falar o Nheengatu por medo de serem estereotipados, para não se tornarem alvo de brincadeiras jocosas, para não serem vistos como “incivilizados”. Portanto, trabalhos como este ajudam a mudar essa mentalidade, pelo menos é isso que se busca.

Nossa relação com a gestora escolar da Comunidade São Sebastião, trouxe um resultado inesperado: a elaboração de um projeto de ensino da língua Nheengatu, em forma de uma

Oficina para os comunitários. As pessoas ficaram entusiasmadas com a ideia, querendo saber quando o projeto ia começar. A intenção é que o ensino seja iniciado em maio de 2026. Esperamos que haja uma boa procura entre as pessoas que moram na comunidade.

A ideia nasceu de uma conversa com a interlocutora Duda, que disse que tinha o interesse de aprender mais sobre a língua, assim como a interlocutora Inês, que também se mostrou muito entusiasmada com a ideia. As estratégias para a aplicação do projeto começaram a ser traçadas em campo.

Durante as entrevistas, percebi que, conforme meus interlocutores revisitavam o passado, suas memórias tornavam-se memórias coletivas. O revisitar o passado trouxe não apenas boas lembranças, mas também processos de resistência. Espera-se que este trabalho contribua de forma significativa para a vitalização da língua Nheengatu entre os Baré.

REFERÊNCIAS

- ÁVILA, Marcel. **Proposta de dicionário nheengatú-português**. São Paulo: Edição do autor, 2021.
- BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani nhandewa (Mulher Falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Eds.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- CASASNOVAS, Padre A. **Noções de língua geral ou nheengatu** Manaus: UFAM, 2006.
- CLIFFORD, James. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017.
- CRUZ, Aline. **Fonologia e Gramática do Nheengatú: a língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa**. Utrecht, Países Baixos: LOT, 2011.
- FIGUEIREDO, Paulo Roberto Maia. **Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM)**. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da “Fala Boa” ao português na Amazônia brasileira**. Ameríndia, 6:39-83, 1983.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas do Amazonas**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LIMA; MARTINS; PEDROSA. Os últimos falantes da Língua Baré. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 19, n. 39, p. 207-226, maio/ago. 2019.
- LIMA. Ademar; MARTINS Silvana. **Educação Escolar Indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na comunidade Pisasu Saruasawa do Rio Negro**, Manaus, AM. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 115-138, maio/ago, 2017.
- LIMA SCHEADE, Micheli Carolini de Deus. 2021. **"Tupi" do Rio Andirá : o Nheengatu no Médio Rio Amazonas** / Tese de Doutorado – Campinas, SP.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. In: **Annual Review of Anthropology**, v. 24, Palo Alto, California, p. 95-117., 1995.

MEIRA, Márcio. Prefácio. In: CASTRO, Edna et. Al (Orgs). **Povos indígenas do Alto Rio Negro e dominação colonial: a resistência na contracorrente de missões, missionários e militares**. Manaus: Valer, 2024.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno) – A língua das origens da civilização amazônica**. São Paulo: Edição do autor, 2011.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno) – A língua das origens da civilização amazônica 2ª edição corrigida e aperfeiçoada** (PDF). São Paulo: Edição do autor, 2016.

NOTÍCIA PRETA. “O termo ‘índio’ está cada vez mais em desuso no Brasil... [Vídeo]. S.l. **Instagram**. 6 ago. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DNBY5dlOhDi/>. Acesso em: 10 set. 2025.

PEIRANO, Mariza Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, pp. 377-391, nov. 2014

PERDIGÃO, Jordan Lima. **Os carmelitas na Amazônia Ocidental: as missões Carmelitas na colonização da Amazônia Portuguesa Ocidental (séculos XVII e XVIII)**. 2013. 124 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

PINHEIRO, Aquiles Santos (2011). **Identidade, Língua e Cultura: usos sociais e Políticos do Nheengatu na Comunidade do Cartucho, no Médio Rio Negro – AM**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, Museu Amazônico, Programa de PósGraduação em Antropologia Social.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio: estudos históricos**. Rio de Janeiro, 1989.

RAMOS, Clarinda Maria. **Cantos e danças: uma Antropologia da musicalidade Sateré-Mawé**. 2021. 97 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

ANEXOS



Foto: Ilha Tinhonha – Alto Rio Negro – SGC-AM 2024

Fonte: Arquivo pessoal

CENA V - TINHANHA KAPUAMU (Ilha do Gancho)

Kuxiíma, yepê miraitá paá tamurai Wanadunu upê. Aikwê kuera paá ta'paya, ta'manha y ta'raíra itá.

Em tempos antigos, uma família vivia no local conhecido como Wanadono, composta por pai, mãe e filhos.

Yepê ara paá, taysú Badaite apira kiti, taisú tamunhã uwí. Ápe paá, aikwê kuera yepê Yapunaruka. “Yepê uka tamunhã arama uwí”. Taysú kwera pá mã tausasá yepê semana.

Em um determinado dia, a família decidiu ir até a cabeceira do igarapé conhecido como Badaite para produzir farinha. Nesse local, havia uma "Yapunaruka", ou seja, uma casa de farinha. Planejavam permanecer ali por aproximadamente uma semana.

Tausika pukusawa, tayupiru tamunhã tamuraki: Tamusaka maniaka, takarãi, takitika, tayamim, tamwau y tapuire uwí.

Ao chegarem, começaram a realizar as tarefas: arrancaram a mandioca, raspavam, ralaram, espremeram, peneiraram e, por fim, torraram a farinha.

Muiiri karuka, taraíra kunhãmuku piasu, upisika yepê igara y usemo upisika arama yusá.

Todas as tardes, uma das filhas, que era adolescente, pegava uma canoa pequena e saía para pescar camarões.

Muiiri ara yawê umunhã. Tiramê usaru, yã kunhatãi ykasimãhu.

Isso fazia parte da rotina diária. No entanto, de forma inesperada, a menina teve sua primeira menstruação.

Yawê pukusá itapitá, tayumukuaku turusú, tayuire kuwera mã kutara intaruka (Wanadunu) kiti, usasá arama payé umutawarisawa rupi, umusikindá arama ipira.

Como era de costume, ela deveria fazer o resguardo, retornando imediatamente para o sítio Wanadono, onde passaria pelo ritual de

benzimento do pajé, garantindo assim a proteção e o fechamento de seu corpo.

Nukabu, inta upitá yapunaruka upê tem, tamunhã arama tamuraki.

No entanto, decidiram permanecer na "Casa de Forno" e continuar com seus afazeres.

Yepê ara, yawê pukusá uiku, umaã yepê tucumã karusu, uwiwi uiku paranã pitérupi. Purãga mirim umaã yaã tucumã karusu.

Certo dia, ela avistou um caroço de tucumã flutuando no meio do rio, que por sinal, era muito bonito.

Upisika yaã tukumã karusu, uyumimi umukaturu isaia kuá upê. Ti uyeen nem awá supê.

Ela então pegou o caroço de tucumã, escondeu-o e o guardou na cintura de sua saia, sem contar nada a ninguém.

Ma yaã tukumã mirim pu (saruã). Yepê ara, yepê apigá uyukwawa yan kunhamuku supearama.

No entanto, o tucumã parecia ser encantado. Pois, um belo dia, um rapaz apareceu para a menina.

Ayun ten aê umaã. Ma i'manha iyupiru umunhakunta umaã sesewara.

Somente ela conseguia vê-lo. No entanto, a mãe já começava a desconfiar da filha.

I'manha umaã amurupi aê. Ti umbau putari. Atiíma manhã upitá y tchana usú uputai kupixá kití y usendu wera imembira ukuntari ukapi kiti.

A mãe a via estranha. Ela não queria mais comer, estava preguiçosa e já não queria ir à roça. Além disso, sempre ouvia, em segredo, conversas baixas vindo do quarto da filha.

Mayê mã ukuntari ramen mira irumo. Ápe, i'manha uyupiru usikai umaã mã usasari iuki.

Era como se ela estivesse conversando com alguém. Desconfiada, a mãe começou a procurar uma maneira de descobrir o que estava acontecendo.

Pituna ramen, uyuyumimi, umaã yaã kunhamuku uyuka yepê tukumã karusu, ukitika ipú resê ápe ten yepê apigá usemu tukumã karusu kuara suí.

À noite, a mãe se escondeu e viu a filha pegar o caroço de tucumã, esfregá-lo na mão, e, em instantes, um rapaz surgia de dentro do tucumã.

I'manha usaru ukiri pukusawa, mirupisawa rupi, usú mamen umukaturu, ápe uyumimi isuí ytukumã karusu.

A mãe esperou a filha adormecer e, aos poucos, foi até o lugar onde ela guardava o caroço, escondendo-o.

Ara yupirngá rupi, umaã imembira usikai itukumã karusu.

Na manhã seguinte, a mãe percebeu que a menina estava procurando o seu caroço de tucumã.

Aápe i'manha unheén: Uíi yasú kupixá kití yamuyuire arama yane pekwerá.

Então, a mãe disse à filha: "Hoje vamos à roça limpar e queimar os toquinhos que sobraram."

Ti kwera uputari usú. Ma usú tuana i'paia itá irumu.

A menina não queria ir, mas foi obrigada a acompanhar os pais.

Tasika ramen kupixá upê, i'manha umunhã tatá usapi arama mirá rapu itá y ukapirisá rapekwera.

Ao chegarem na roça, a mãe acendeu o fogo para queimar os toquinhos de madeira e o capim seco.

Matamaã...mairamen turusuana tatá reia, upisika yaã tukumã karusu uyapi tatá upê.

Em determinado momento, quando o fogo já estava bem intenso, ela pegou o caroço de tucumã e o lançou nas chamas.

Ápe ten, yeperesê, ara uyumpituna iwitu irumu.

Na mesma hora, o tempo escureceu com muita ventania.

Iwitu upeyú kimbawa, umbá uyutika mirá itá, suú itá ta'sasemu, wirá itá wewê tiana.

O vento estava tão forte que causou a queda de árvores, enquanto animais e aves gritavam, desesperados.

Ápe, intá yuiri kutara kupixá suire yapunaruka kiti.

Então voltaram às pressas da roça para a casa de farinha.

Puxuwera tasasá tasika ramen yapuna ruka upê: panhen tamurakisawa supearama uiku waitá kwera yapunaruka upê tayereu pá suú itá: tipiti uyereu buia wasu, tapekúa y urutu réia itá tayereu arraiawasú itá.

Quando chegaram à casa de forno, perceberam que os utensílios estavam se transformando em animais: os tipitis viraram cobras, e os abanos e balaios se transformaram em grandes arraías.

Ápe tayumusikiê, anhun tapisika taína itá, yepê mã mirin itá tapudeiri waá tapisika tambui arama kutara nungara igara kiti, tayupiru tayapukui... tayapukui, tayapukui, tayapukui...tauwiyê igarapé kiti.

Ficaram tão assustados que só tiveram tempo de pegar as crianças e alguns pertences, colocando-os na canoa grande. Começaram a remar... remaram, remaram, remaram... descendo o igarapé.

Tayapukui, tayapukui, tayapukui...aren piri tamã kuayentuana tasuí maíwa itá.

Quanto mais remavam, mais próximos ficavam dos encantados.

Ápe tayupiru tayumbué, tayumbué iwasusá tasemu paraná wasú kiti, paranamiri rupi. Ápe paá, tamunhã yepê tinhanha wasú. Tasikí kuera arama intá igara, taruri cuera mã mira itá irumu.

Começaram a orar, orar até que saíram no rio grande através de um atalho, os animais encantados construíram um grande gancho, para tentarem trazer de volta a canoa com a família.

Ayekatu ten tayumbué. Yawé resewara tasika paranã simbiwa kiti, Wanadunu upé.

Ainda bem que sabiam orar. E oraram com muita fé e conseguiram encostar para outro lado do rio, no sítio

Wanadono.

Tayapi kwera tem yepê tinhanha, tasiki taruri, arama intá.

Os encantados, tentaram jogar o gancho para puxá-los e trazê-los de volta.

Ma titapisika intá.

Mas não conseguiram alcançá-los.

Yawesá arama, yaã tinhanha uyerew yepê kabibi.

Então o gancho se transformou em um kabibi (uma espécie de Ilha).

Até kuíre ápe ten uiku yaã kabibi. Yensê ratê taseruka aê Tinhanha.

E até hoje o kabibi está lá. Por esta razão, as pessoas o chamam de Tinhanha (gancho).

Yaã kunhamuku ysaruãsawa, uyereu yepê miriti pi. Upitá yepê paranamirim pitêrupi.

E a menina se transformou em um buritizeiro. Fica bem no meio de um grande lago.

Yensê ratê miriti pirera intero buia pirera. Yawê resewara, kunhamuku itá ti ta'pudere taú miriti ta'puxisawa ramen.

É por isso que a casca do fruto do buriti é semelhante a casca de cobra. E não é aconselhável as moças comerem buriti durante a menstruação.

Até kuíre, ti tasú kwuó ápe. Pinatikasara itá, muturisawa itá tasika ramen ápe, uyupiru trevada, iwitu reia y ara paá uyumpituna.

Até hoje, ninguém pode andar por lá. Quando os pescadores e caçadores tentam chegar por lá, são surpreendidos por temporal e vento forte e o dia começa a escurecer.

Yawê paá nhaã Tinhonha y paranã miri mamen uiku waá miriti pi,
saruã paá.

Dizem que a ilha Tinhonha e esse lago onde se encontra o pé de
buriti são lugares encantados.

Música: Se os passarinhos cantam – em Nheengatu (trabalhando os verbos)

(Letra: Celeste Alberta)

Se wiramirim itá u'yengari 2x

Se os passarinhos cantam,

Ixê yui aputai a'yengari 2x

Eu também quero cantar.

I'ti mirim iwiti kiti 2x

Com o biquinho para baixo

U'pepu uwewê 2x

E as asinhas a voar

I'pi, i'pi, i'pi 2x

O pé, o pé, o pé

I'pu, i'pu, i'pu. 2x

A mão, a mão, a mão.

Remeê yepê yatimanasá 2x

Dê uma volta meu amigo

Re'pisika ne'mû pu resê. 2x

E aperte a mão do seu irmão.

Se wiramirim itá uwewê...

Se os passarinhos voam...

Se wiramirim itá ta'puri...

Se os passarinhos pulam...

Se wiramirim itá -mbaú...

Se os passarinhos comem...

Se wiramirim itá -kiri...

Se os passarinhos dormem...

Música: Akãga, apa, inipiá, pi – Nheengatu (trabalhando o corpo)

Tradução: Celeste Alberta Melgueiro

Versão: Cabeça, ombro, joelho e pé – Xuxa

Akã, apa, inipiá, pi, inipiá pi 2x

Cabeça, ombro, joelho e pé, joelho e pé. 2x

Esá, apisá, yuru, tî

Olhos, ouvidos, boca e nariz

Akã, apa, inipiá, pi, inipiá pi 2x

Cabeça, ombro, joelho e pé, joelho e pé. 2x

Formas de Saudações:

Purãga ara: Bom dia!

Purãga karuka: Boa tarde!

Purãga pituna: Boa noite!

Os dias da semana:

Segunda-feira: MURAKIPI

Terça-feira: MURAKI MUKÛI

Quarta-feira: MURAKI MUSAPIRI

Quinta-feira: SUPAPAW

Sexta-feira: YUKWAKU

Sábado: SAURU

Domingo: MITUÚ.

Os meus pais achavam que os dias da semana em nheengatu, poderiam ter sido criados pelos missionários durante a Semana Santa. De acordo com a minha pesquisa, observei que há explicações para cada dia a seguir:

Murakipi (segunda-feira): É uma palavra composta de muraki (trabalho)+pi (pé)= Início de trabalho.

Muraki mukûi (Terça-feira): Segundo dia de trabalho.

Muraki musapiri (Quarta-feira): Terceiro dia de trabalho.

Supapaw (Quinta-feira): Suú (carne de caça) +papaw (acabar)= A carne está acabando. (na Semana Santa, é considerado o último dia que se pode comer carne).

Yukwaku: (Sexta-feira): (penitência, resguardo da Sexta-feira Santa).

Sauru: Sábado

Mituú: Domingo.

Vocabulário:

Objetos e utensílios usados no Processo da fabricação da farinha:

Waturá: Cesta para carregar mandioca.

Maniaka: Mandioca.

Maniaka-membeka: Mandioca mole.

Igara: Canoa

Apukitá/apukuitawa: remo

Ií: Água

Iá: Fruto

Iwá: Fruta

Itá: Pedra

Iwí: Terra

Iwitera: Serra

Iwisé: Ralo

Iwitu: Vento

Iramanha: Abelha

Iwaka: Céu

Kaá: Folha, mato

-kaá: Defecar

Kakuri: Armadilha de peixe.

Kapiri: Capinar.

Karuka: De tarde

-Karuka: Urinar

Kariwa: Não indígena

Imagens:



Com os meus pais: Gabriel Gemelo Melgueiro e Humbelina Gaspar Melgueiro – 1985



Vista aérea do Colégio São Gabriel/ Internato/ Catedral – São Gabriel da Cachoeira – AM.



No PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) - UFAM, com o Colegiado Indígena (COLIND) 2025



Projeto: Interculturalidade na Escola Estadual Sólon de Lucena – 2023



Palestra sobre a Semana dos Povos Indígenas, na Escola Estadual Sólon de Lucena e no Centro de Educação de Jovens e Adultos Profª Jacira Caboclo – 2025