

Temas Livres:

Identidade, língua e cultura dos Munduruku do Amazonas – uma análise de Canumã: a travessia, de Ytanajé Cardoso

Identity, language and culture of Munduruku people from Amazonas – an analysis of the work Canumã: a travessia by Ytanajé Cardoso

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4673

Luisa Ribamar Santos ¹

 Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

 l242392@dac.unicamp.br



Juciane dos Santos Cavaleiro ²

 Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

 jcavaleiro@uea.edu.br



Resumo: Este estudo analisa e investiga na obra *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, as implicações que a inserção da língua portuguesa – de forma colonial – trouxe para a identidade linguístico-cultural dos indígenas Munduruku do Amazonas. Para tanto, esta investigação inscreve-se no campo da Etnolinguística, abordando aspectos da língua, identidade e cultura, a partir dos pressupostos teóricos de Mattoso Câmara (1965,1975), Terry Eagleton (2005), Marilene Chauí (2006), Mikhail Bakhtin (2010) e Valentin Volóchinov (2018), em interface com os estudos culturais de Stuart Hall (2004), Edward Sapir (1921;1924), Gersem Baniwa (2017). Utiliza-se também o campo da Sociolinguística, especificamente acerca das Políticas Linguísticas na perspectiva de Jean Calvet (2002); juntamente com os estudos de Francês Júnior (2014) e Ytanajé Cardoso (2017, 2023) acerca da língua e cultura do povo Munduruku do Amazonas. Constata-se, portanto, que a obra *Canumã: a travessia* narra, através da voz autoral indígena, as transformações que os Munduruku do Amazonas perpassaram através do contato com o mundo branco, fazendo com que a identidade cultural do povo sofresse grandes transformações, resultando, dessa forma, em um grande deslocamento linguístico.

Palavras-chave: Língua. Cultura. Identidade. Canumã. Ytanajé Cardoso.

Revista Fios de Letras

ISSN: 2966-0130

v. 2, n. 05, e052503, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Mestranda em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2025). Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2024).

2 Professora Titular da Universidade do Estado do Amazonas. Doutora em Linguística (2009) pela Universidade Federal da Paraíba, Mestre em Linguística Aplicada (2005) e Graduada em Letras (2003) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Docente no curso de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes na Universidade do Estado do Amazonas e atua no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Acre.

Fluxo editorial:

Recebido: 20/08/2025

Aceito: 09/12/2025

Publicado: 10/12/2025



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Abstract: This study analyzes and investigates in the work *Canumã: A travessia*, written by the indigenous author Ytanajé Cardoso, the implications that the insertion of the Portuguese Language - in a colonial way - brought to the cultural-linguistics identity of the indigenous of Munduruku people of Amazonas. This research falls within the field of Ethnolinguistics, addressing aspects of language, identity, and culture, based on the theoretical assumptions of Mattoso Câmara (1965,1975), Terry Eagleton (2005), Marilene Chauí (2006), Mikhail Bakhtin (2010) e Valentin Volóchinov (2018), in interface with the cultural studies by Stuart Hall (2004), Edward Sapir (1921;1924), Gersem Baniwa (2017). It also draws on the field of Sociolinguistics, specifically regarding Language Politics in the perspective of Jean Calvet (2002); alongside with the studies of Francês Júnior (2014) and Ytanajé Cardoso (2017, 2023) on the language and culture of the Munduruku people of Amazonas. It is concluded that, the work “Canumã: a travessia” narrates through the indigenous authorial voice, the transformations that the Munduruku people of Amazonas faced during their contact with the white world, causing a large cultural identity change of the people, resulting in a significant linguistic displacement.

Keywords: Language. Culture. Identity. Canumã. Ytanajé Cardoso.

Introdução

Antes da chegada da esquadra cabralina, os povos indígenas já habitavam o Brasil, marcando, portanto, seus territórios e identidades mediante variedade de culturas e tradições próprias, inclusive, com uma enorme diversidade linguística. Na obra *Línguas Indígenas: tradição, universais e diversidade*, Luciana Storto (2019, p. 11) pontua que “o Brasil tem hoje 150 línguas, e que, no passado, antes da colonização portuguesa, elas somavam entre 600 e mil”.

No que concerne à presença indígena no Amazonas, segundo os dados do Censo 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mostram que o Amazonas concentra a maioria dos indígenas no país, com 28,98% da população. Dessa forma, há uma variedade de povos indígenas, com sua identidade cultural e código linguístico, marcando, assim, suas alteridades. Estima-se que, no período da chegada dos colonizadores, 459 línguas indígenas eram faladas na Amazônia brasileira, contendo uma diversidade linguística advinda de diferentes famílias e de mais de um tronco linguístico, marcando, assim, o plurilinguismo amazônico.

Ao longo da história, os povos originários foram forçados a ocupar lugares estereotipados, passando por uma tentativa de anulamento de suas vozes, e muitos tiveram sua identidade linguístico-cultural apagada em prol de um modelo cultural “soberano”. A língua portuguesa é considerada uma língua de prestígio, ocasionando a tomada de espaço das línguas étnicas. O intenso contato com a cultura do colonizador resultou na inserção de traços da cultura branca nas culturas indígenas, o caso do povo Munduruku do Amazonas, por exemplo, que, para lutar por seus direitos básicos de sobrevivência, deveria estudar e

dominar “o código dos brancos”, inserindo a língua portuguesa no dia a dia dos Munduruku, resultando na mudança linguístico-cultural.

A língua permeia todos os aspectos sociais, ela nos singulariza seres humanos, influenciando nossa forma de ver o mundo. É por meio da língua que somos sujeitos sociais, com uma história de vida que nos marca, tanto socialmente quanto linguisticamente. Em suma, nós somos a língua que falamos. Dessa forma, “quando uma língua deixa de ser falada, desaparece a herança criativa linguística e cultural acumulada através dos anos pela coletividade de falantes” (Storto, 2019, p. 7).

Diante disso, este estudo visa investigar e analisar, através da obra *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, quais as implicações que a inserção – de forma colonial – da língua portuguesa trouxe para a identidade linguístico cultural dos indígenas Munduruku do Amazonas. Busca, também, mostrar a importância que a língua materna possui para a identidade cultural de um povo. Assim como procura evidenciar os desafios enfrentados na atualidade para a preservação e revitalização das línguas indígenas na Amazônia.

Esta investigação, inscrita no campo da Etnolinguística, aborda aspectos da língua e sua importância para a identidade cultural dos povos indígenas, e busca mostrar como a língua, a identidade e a cultura embriam-se e completam-se no espaço individual e social. Ancora-se, sobretudo, nos pressupostos teóricos de Mattoso Câmara (1965, 1975), Chauí (2006), Bakhtin (1998, 1997), Eagleton (2005), em interface com os estudos culturais de Hall (2004), Silva (2000), Sapir (1924). Busca o diálogo com a Antropologia, a partir dos postulados de Gersem Baniwa (2017), para que se possa compreender a cosmologia indígena, seus modos de ver o mundo e sua língua, identidade e cultura. Ademais, busca acolhida em Calvet (2002; 2007), ao que se refere às Políticas Linguísticas, e nos estudos de Francês Júnior (2014), Adalberto Beleza (2002) e Ytanajé Cardoso (2017, 2023) acerca da língua e cultura do povo Munduruku do Amazonas.

2. A língua e a linguagem

A língua envolve todas as ações e pensamentos humanos, possibilitando ao indivíduo exercer influências ou ser influenciado pelo outro, desempenhar seu papel social na sociedade, relacionar-se com os demais, participar na construção de conhecimentos e da cultura. Enfim, permite-lhe se constituir como ser social, político e ideológico.

Em uma vertente filosófica indígena, a língua para os indígenas é uma questão de alma, de essência, de autovalorização. Como exemplificação, o antropólogo e professor Gersem Baniwa (2017, p. 296) explica que para seu povo “a linguagem é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que,

para estes, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico”. Dessa forma:

Importa destacar essa importância vital e simbólica da língua para os povos indígenas, por meio da qual estabelecem as conexões com a natureza e com o mundo. Assim sendo, a língua é um fenômeno de comunicação sociocósmica, de vital importância na relação recíproca entre sociedades humanas e estas com os seres não humanos da natureza. Neste sentido, a perda de uma língua por um povo indígena afeta diretamente também a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, resultando também em quebra ou redução de conectividade entre os seres e, consequentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo (Baniwa, G. L, p. 17, 2017).

Assim, compreendendo a percepção de língua sob o olhar indígena, faz-se necessário atentar-se ao seu caráter sociocósmico. Diante disso, ao apresentar as funções sociais e transcendentais das línguas indígenas, Gersem Baniwa (2017) explica que o caráter sociocósmico permite que haja um elo, ou seja, conexão e comunicação com os mundos existentes. E ressalta que é por meio dessa capacidade privilegiada de comunicação transcendental que o indígena exerce seu papel de destaque na mediação entre os seres da natureza, por meio de diversas formas de linguagem: palavras, cantos, músicas, rezas, rituais, cerimônias etc.

O linguista Valentin Volóchinov, em *Marxismo e filosofia da linguagem* (2018), observa que “o enunciado humano mais primitivo, pronunciado por um organismo, é organizado fora dele do ponto de vista do seu conteúdo, sentido e significação: nas condições extraorgânicas do meio social” (Volóchinov, 2018, p. 216). Em consonância com esta compreensão, Mattoso Câmara (1975, p. 53-54) é categórico: “a língua não tem finalidade em si mesma, dessa forma, ela desempenha o papel de expressar a cultura para permitir a comunicação social”. Portanto, os sujeitos, via língua e linguagem, possibilitam o contato com a cultura, as ideologias e as identidades, tornando-se um elo para que possam interagir linguística e socialmente com seus semelhantes.

3. A Cultura e Identidade Cultural Indígena

A cultura é um processo contínuo em que se acumulam conhecimentos e práticas que resultam da interação social entre indivíduos. Em *Língua(gem) e Linguística* (1989), John Lyons, citando Hudson, explica que “cultura pode ser descrita como conhecimento adquirido socialmente, isto é, como o conhecimento que uma pessoa tem em virtude de ser membro de determinada sociedade” (Hudson, 1980, p. 74, *apud* Lyons, 1989, p. 274).

Ampliando mais o conceito, Eagleton (2005) tem a visão de que a cultura pode ser entendida como o conjunto de valores, crenças, costumes e práticas que caracterizam o

modo de vida de determinado grupo social. Esse conjunto possibilita ao indivíduo inserir-se e interagir em seu grupo social, pois lhe permite negociar “maneiras apropriadas de agir em contextos específicos” (Eagleton, 2005, p. 55). Assim, a cultura inclui, conforme o autor, aquilo de que vivemos e aquilo para o que vivemos, como “afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual” (Eagleton, 2005, p. 184).

Em *Cultura: genuína e espúria* (1949), Sapir discute acerca dos conceitos de cultura mais recorrente em sua época e, ao final, apresenta a sua própria concepção, explicando que cultura não é apenas um fenômeno social ou individual, uma vez que pode ser vista como o conjunto de práticas relacionadas aos interesses e desejos que tomam por ponto de partida o indivíduo enquanto agente de grupo social. Portanto, a cultura não é resultado da ação isolada de um único indivíduo, mas de uma coletividade e se configura como sinônimo de criação, de aprendizagem e de cooperação. Ela é modificada e enriquecida continuamente, num processo coletivo.

É a partir da cultura que as identidades são formadas, dessa forma, ao tentarmos descrever o que vem a ser identidade, observa-se que se trata de um tema que engloba comportamentos que contém histórias de vidas, de crenças, visões de mundo, valores morais e simbólicos. A identidade cultural desenvolve-se como algo vivo, que cada ser humano traz consigo, sendo práticas do dia a dia e convívio mútuo com a comunidade. Ao mesmo tempo em que é particular de cada pessoa, se forma com o meio em que o indivíduo se encontra inserido na sociedade e está ligada ao “habitat natural”, a existência numa sucessão de episódios. Segundo Stuart Hall (2011), atualmente uma alteração estrutural está transformando as sociedades, pois “estas transformações estão mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” (Hall, 2011, p. 9).

As mudanças influenciam na identidade cultural dos povos indígenas, nos ensinamentos passados de geração em geração, sendo atualmente adaptados na contemporaneidade como forma de sobrevivência. Considera-se importante, neste trabalho, que não é possível constituir uma única compreensão acerca da identidade cultural indígena, uma vez que os povos indígenas são vários e distintos, tanto no processo de diferentes etnias, quanto ao que se refere a seus modos de vida. Assim, “as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (Barth, 1998, p.188). Na perspectiva do autor, entende-se que a busca da identidade se encontra na fronteira étnica que determina o grupo ao qual pertence, já que os grupos étnicos são organizações sociais e referem-se sempre a uma origem comum.

Segundo Daize Wagner (2018, p. 125),

A identidade é compreendida como a autoidentificação do sujeito, decorrente do laço de pertencimento que o liga ao seu grupo étnico e o reconhecimento pelo grupo de que essa pessoa é um dos seus. Fundado num sentimento de origem comum partilhado pelo grupo, que o distingue dos demais.

Sendo assim, a modernização vai construindo novos sujeitos sociais, mudando as práticas cotidianas, estabelecendo novas condutas sociais, políticas e organizações de vida. Em suas discussões em *Identidade e Diferença*, Tomaz Silva (2008) traz as contribuições de Jonathan Rutherford, especialista em estudos culturais, que define:

[...] a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade e a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (Rutherford, 1990, p. 19-20 *apud* Silva, 2008, p. 19).

Os povos indígenas demonstram persistência diante do cenário histórico de homogeneização e marginalização, violências materiais e simbólicas que registram os conflitos e as transformações que sucederam a esses grupos. Na década de 1970 formou-se um movimento de representantes dos povos indígenas no Brasil direcionados à defesa de seus direitos e em virtude de sua condição étnica. A partir de então a Constituição Federal de 1988 possibilitou mudanças, assegurando aos grupos étnicos autonomia em sua organização social, costumes, línguas e tradições, percebendo assim que tais povos passam a serem sujeitos do direito de modo a modificar o contexto em que vivem e defenderem seus interesses. Dar condições para as transformações sociais acontecerem com ampla liberdade aos povos originários é permitir que exerçam seus projetos de vida e possam ter suas escolhas respeitadas.

4. A relação de interdependência entre língua, identidade e cultura

Em *Linguagem* (1980, p. 170-182), Sapir, no capítulo X, versa sobre a questão da língua, raça e da cultura, pontuando que a “língua não existe separada da cultura, isto é, do conjunto socialmente herdado de práticas que determinam a textura de nossas vidas”. Aqui, pode-se ter a visão de língua como um fato cultural, pois para Sapir (1980) a língua é uma prática herdada socialmente e inerente ao nosso cotidiano.

A relação entre língua, identidade e cultura é imanente, uma vez que não há cultura sem língua e que a identidade é construída por meio desta e da cultura, conforme esclarece Chauí (2006, p. 156):

Há um vaivém contínuo entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal modo que a realidade (as coisas, os fatos, as pessoas, as instituições sociais, políticas, culturais), o pensamento (as ideias ou conceitos como significações)

e a linguagem (as palavras, os significantes) são inseparáveis, suscitam uns aos outros, referem-se uns aos outros e interpretam-se uns aos outros.

A língua configura-se como produto cultural e histórico, e é utilizada para representar, de forma oral ou escrita, nossos pensamentos, sentimentos, sensações, emoções e percepções. Ela é, portanto, fundamental para compreendermos a identidade de um povo num determinado contexto social. Assim como a identidade e a cultura, a língua também sofre transformações por inserir-se na teia das relações sociais. Frente às mudanças que atingem vertiginosamente a sociedade em todos os setores, ela não poderia isentar-se desse movimento.

O indivíduo não cria a língua, ele apenas faz uso de um bem que é social. É uma relação de imbricação, haja vista que a língua é a manifestação de uma cultura e, ao mesmo tempo, precisa de uma cultura que lhe dê suporte, sendo também suporte para uma cultura.

Assim, a LÍNGUA, em face do resto da cultura, é o resultado dessa cultura, ou sua súpula, é o meio para ela operar, é a condição para ela subsistir. E mais ainda: só existe funcionalmente para tanto: englobar a cultura, comunicá-la e transmiti-la (Mattoso Câmara, 1955, p. 54, grifo do autor).

Ela é, portanto, a expressão da cultura, uma vez que se constitui como instrumento decisivo para a assimilação e difusão de uma cultura, afinal, as experiências sociais só são transmitidas por meio da língua.

Consoante a Hall (2004, p. 50-51):

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...] As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas.

Assim, observa-se, na visão do teórico, a interrelação entre cultura, língua e identidade, voltando para a concepção de que a cultura somente se constrói por meio da língua e, ao produzir sentidos sobre algo, constrói identidades. Essas identidades só adquirem significado com base em um conjunto de atributos culturais que se relacionam mutuamente e que se sobressaem com relação a outros atributos.

Em vista disso, segundo Bakhtin (2010, p. 29), não se deve

[...] imaginar o domínio da cultura como uma entidade espacial qualquer, que possui limites, mas que possui também um território interior. Não há território interior no domínio cultural: ele está inteiramente situado sobre fronteiras, fronteiras que passam por todo lugar, através de cada momento seu, e a unidade

sistemática da cultura se estende aos átomos da vida cultural, como o sol se reflete em cada gota. Todo ato cultural vive por essência sobre fronteiras: nisso está sua seriedade e importância; abstraído da fronteira, ele perde terreno, torna-se vazio, pretensioso, degenera e morre.

Com isso, Bakhtin reforça o caráter de movência da cultura. Ela, assim como a língua e a identidade, não é algo fixo, determinado e acabado. Está em processo de constituição, uma vez que é produzida por seres sociais que estão em constante processo de interação, inseridos em uma sociedade que passa por transformações em todos os setores (político, econômico, científico, social, ideológico, cultural, etc.). Dialogando, por exemplo, com o apagamento das línguas indígenas no Brasil, a questão de transformar a Língua Geral – no processo de colonização – uma língua “homogênea” para todas as etnias indígenas, a princípio, sendo a língua criada pelo branco, e, agora, na atualidade, o indígena (por exemplo, a etnia Baré) toma a Língua Geral – o Nheengatu – para si, como uma espécie de tomada de identidade cultural. Assim, havendo um longo processo de transformações entre língua, cultura e identidade para as etnias indígenas.

Prosseguindo, conforme Bakhtin (2010), se dotarmos a palavra de tudo o que é próprio à cultura – as significações culturais cognitivas, éticas e estéticas, observaremos que “não existe absolutamente nada na cultura além da palavra, que toda a cultura não é nada mais que um fenômeno da língua” (Bakhtin, 2010, p. 45). Bakhtin defende que a palavra é o que move a cultura, que lhe dá sustentação. Assim, compreendemos que não há cultura sem língua, nem língua desprovida de cultura. Não há identidade desvinculada da língua, nem língua que não pressuponha a construção de uma identidade.

A palavra é o meio pelo qual a cultura e a identidade se constroem e se disseminam. Ela é a mediadora da relação entre o homem e a cultura e entre este e as identidades. Portanto, como bem disserta Mattoso Câmara (1955), “as aquisições culturais são ensinadas e transmitidas em grande parte pela língua”.

5. A importância da voz autoral do escritor indígena e o objeto de análise, a obra Canumã: a travessia de Ytanajé Cardoso

A reflexão crítica da produção cultural dos povos originários e do papel indígena na construção cultural do país é um de fundamental importância, pois:

A voz autoral do escritor indígena no século XXI protagoniza o direito de os povos originários narrarem sua própria história. Seus textos descortinam verdades silenciadas há séculos, possibilitando repensar e ressignificar a história do país e o papel dos povos originários na construção de nossa identidade como brasileiros. (Sicsú; Pereira, 2021, p. 31).

Dessa forma, ler a literatura indígena é conhecer o outro lado da história que não foi contada pelos colonizadores. Também não foi contada pelos escritores da literatura brasileira. A leitura, porém, oportuniza repensar a identidade nacional, considerando-se, inclusive, a possibilidade de se ser indígena, haja vista os diversos processos de colonização e apagamento das identidades dos povos originários não nos legou esse pertencimento.

Como ressalta Kambeba (2020, p. 93),

o escritor indígena sabe da responsabilidade que carrega sua escrita, uma vez que ela não representa apenas sua memória, senão que se transforma em coletivo quando sai de suas mãos e ganha um público leitor dentro da aldeia e fora dela.

Portanto, os textos literários de autoria indígena – como *Canumã: a travessia* – possibilitam confrontar a literatura brasileira num processo dialógico que reconheça o indígena como sujeito de sua própria história e com sua identidade singularizada dentro de um contexto étnico diverso. De forma inconfundível, é evidente em *Canumã* que os indígenas são os sujeitos de papéis (personagens, narrador) desta obra e representam o homem originário do Brasil em toda a sua complexidade. Não ficando, então, espaço para a idealização do ser indígena e do seu contexto sociocultural.

Em seu primeiro romance *Canumã: a travessia* (2019), Ytanajé Cardoso traz diversas questões a respeito dos povos nativos e sua relação com a sociedade não indígena. A leitura do romance nos convida a conhecer a cultura Munduruku na contemporaneidade em diálogo com seu passado ancestral, nos provocando a pensar e refletir sobre a concepção que se tem do ser indígena no contexto da aldeia e na cidade.

A obra apresenta a família de Maria e Antônio, que migra da aldeia Kwatá para a cidade de Nova Olinda, a fim de que os filhos possam estudar. Um dos filhos conclui o ensino básico, ingressa na universidade e se torna mestre em Antropologia, reconhecido como referência pelos parentes na aldeia. O narrador em primeira pessoa acompanha esse processo de migração da família. Ytanajé Cardoso, ao dar vida aos seus personagens, traz à tona problemas vividos pelos povos originários na contemporaneidade, entre eles a perda linguística, o alcoolismo, o avanço das tecnologias na aldeia, bem como os estereótipos presentes sobre os indígenas.

6. O contato entre Munduruku e pariwát

Mergulhando no romance *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, observa-se um episódio que exemplifica uma das guerras entre os Munduruku do Amazonas e pariwát (os brancos): a personagem Maria está navegando pelo rio Canumã com seus filhos, e resolve

contar-lhes uma história dos antigos. Aponta para uma imbaubeira no outro lado do rio, e diz que lá estão enterradas quatro pessoas, sendo dois homens, uma freira e um e explica:

- Naquela época, logo depois da criação do SPI, vieram pra cá muitos padres e freira querendo catequizar os índio, assim conta tua avó, que era criança naqueles tempo. A primeira vez que eles chegaro teve muita matança, muita guerra. Às vezes, os índio enterrava quatro num só buraco, como aconteceu com aqueles ali, ó (Cardoso, 2019, p. 14).

Quando um povo passa a ter contato com uma cultura distinta da sua, acaba por haver trocas culturais, sejam elas partindo do próprio povo ou feitas de forma impositiva. Dessa forma, o intenso contato dos munduruku com os pariwát desde o período colonial resultou nas inserções culturais dos não indígenas dentro da cultura indígena. Assim, o primeiro passo se dá muitas vezes pela inserção da religião, uma vez que o branco olha para os indígenas como cultuadores pagãos, reduzindo, portanto, a cultura daquele povo como algo ruim.

Com isso, a catequização surge como forma de evangelizar e salvar as almas perdidas. É exatamente o que aconteceu com os munduruku do Amazonas, em que a “religiosidade sofreu significativos impactos da religiosidade cristã como vinha ocorrendo desde o período colonial, pressionando os munduruku a deixarem de acreditar no seu sistema religioso ancestral” (Cardoso, 2023, p. 85). Atualmente, a maioria do povo munduruku adota a religiosidade cristã, principalmente a vertente católica.

O segundo passo se dá pela introdução de uma língua considerada supraétnica, o caso da Língua Portuguesa, por exemplo, que, com sua introdução em uma determinada sociedade, acaba por ser colocada em um posto de língua verdadeira, levando as línguas indígenas ao posto do desprestígio, como foi o caso da língua munduruku. Diante do exposto, entramos no tópico central deste estudo, a questão Etnolinguística dos Munduruku do Amazonas transposta na obra Canumã: a travessia.

6. A inserção da língua portuguesa e suas implicações para a identidade linguístico-cultural dos Munduruku

A fala abaixo pertence à personagem Ester, uma anciã detentora de muitas histórias que revelam o passado ancestral e a contemporaneidade do povo Munduruku.

- Ah, meu filho! Naquela época não existia pariwát por aqui. Os filhos respeitavam os pais, bastava olhar de banda, aí o filho já entendia o pai. Todo mundo falava na língua munduruku. Eu não sabia falar português, quase ninguém sabia. Só começaram a falar português quando chegou pra cá um grupo de pariwát que não queria que ninguém falasse a língua não (Cardoso, 2019, p. 54).

Com ela tomamos conhecimento de que antes da chegada dos brancos, os Munduruku falavam sua língua materna, ninguém sabia o português, mas a chegada dos pariwát, como os Munduruku chamam os brancos, resultou no início do cenário de perda linguística.

É fundamental pontuar que Ester¹ não é apenas uma personagem de *Canumã: a travessia*, mas foi uma mulher indígena importantíssima na luta pela educação do povo Munduruku do Amazonas, sendo uma voz ancestral que viveu as mudanças significativas na TI Kwatá-Laranjal. A partir dos relatos ancestrais dos últimos anciãos falantes da língua Munduruku, Ytanajé Cardoso tece histórias do seu próprio povo em sua obra.

No tópico anterior foi explorado de forma breve acerca do contato entre Munduruku e pariwát, com isso, tem-se o posicionamento de que o intenso contato entre eles resultou na transferência de culturas, o que mais tarde resulta no que a personagem Ester explica “só começaram a falar quando chegou pra cá um grupo de pariwát que não queria que ninguém falasse a língua não” (Cardoso, 2019, p. 54). No entanto, Cardoso (2023) esclarece que esse não era o objetivo da liderança indígena dos Munduruku, pois, a princípio, levaram em consideração que por terem tido bastante contato com os não indígenas, precisavam aprimorar as relações interculturais, que só seria possível, primordialmente, pelo domínio da língua portuguesa.

Diante disso, dialogando com os conceitos teóricos das políticas linguísticas de Calvet (2002, 2007), em que há, claramente, a forma *in vivo*, uma gestão que procede das práticas sociais, ou seja, é o modo como as pessoas cotidianamente resolvem os problemas de comunicação. Por exemplo, para que pudessem aprimorar as relações interculturais, muitos buscaram meios efetivos para aprender a língua portuguesa. Cardoso (2023, p. 97) explica através dos relatos de Ester Cardoso que:

Com a intenção de conseguirem uma professora de língua portuguesa e depois de algumas reuniões, os Munduruku contrataram a professora Amélia para dar aulas para as crianças da aldeia Xadá, por volta de 1931, a fim de que ensinasse o português oral e escrito. O recurso para pagar Amélia era dos próprios indígenas.

Contudo, o ensinamento da língua portuguesa se dá de uma forma totalmente contrária ao que previam, pois como explica a personagem Ester:

[...] Eles maltratavam as crianças, castigavam. Eu era criança, assim como a Daniele. Tinha uma tal de Amélia, ela era professora que ensinava português, ela e o marido dela chegaram pra cá querendo mandar. As crianças eram obrigadas a falar o português, para quem desobedecia, existiam vários castigos. Ajoelhar no milho, palmatória, ela chegava a pelar as crianças, deixava tudinho careca. [...] Isso durou um bom tempo. Muita gente já estava falando português, eu mesmo já só falava português, mas eu nunca perdi a língua (Cardoso, 2019, p. 54).

¹ Ester Cardoso Munduruku faleceu no dia 28 de julho de 2023, cumpriu sua missão na terra, e agora faz parte da ancestralidade dos Munduruku do Amazonas.

Com isso, tem-se a inserção da língua portuguesa de forma colonial, uma vez que a professora Amélia não levou em conta a língua materna daquele povo, querendo somente apagar a língua das crianças Munduruku. Cardoso (2023) explica que, depois que Amélia começou a dar suas aulas, logo os Munduruku se decepcionaram com a atuação da professora, pois, após três meses na aldeia, a professora passou, inclusive, a proibir as crianças Munduruku de falarem a sua língua étnica. O castigo para quem desobedecesse a ordem de Amélia era: ajoelhar no milho; ter a cabeça raspada; e tomar palmadas de palmatória. Logo os Munduruku se decepcionaram com o procedimento utilizado por Amélia, então resolveram pedir para que ela fosse embora da região, pois ela não tinha paciência e mais maltratava as crianças do que ensinava.

A partir de uma ideologia colonialista, assume-se o posicionamento de que a professora Amélia desconsiderava a cultura dos Munduruku, e a língua acaba sendo principal alvo. Mattoso Câmara (1995) disserta que a língua é o meio para a cultura operar, ou seja, é através da língua que uma cultura pode ser transmitida, ela é a expressão da cultura de um povo. Por isso, o primeiro passo para apagar uma cultura é proibir o uso da língua materna, exatamente o que aconteceu com as crianças Munduruku no início do século XX.

A língua faz parte da identidade do povo, mas através da força das armas do colonizador, ela se torna indesejada dentro da própria terra do indígena. É válido frisar o que a personagem Ester pontua:

Muita gente já estava falando português, eu mesmo já só falava português, mas eu nunca perdi a língua” (Cardoso, 2019, p. 54).

Com isso, sabe-se então que a língua munduruku já estava perdendo força, sendo reforçado ainda mais pela continuação do ensino da língua portuguesa, uma vez que,

depois do incidente com Amélia, outra professora chegou na região. Essa sim conseguiu maior adesão entre os munduruku, pois não maltratava os alunos e tinha mais paciência do que Amélia” (Cardoso, 2023, p. 97).

Cardoso (2023, p. 97) fala que “mesmo tendo ido embora, certamente Amélia ajudou a fortalecer o preconceito em relação à língua Munduruku como língua inferior, como gíria”, e isso é observado quando a personagem Ester ressalta: “Eu só tinha vergonha de falar perto dos missionários. Eles diziam que a gente era pagão e que a gente tinha que se converter e se batizar. Eu sempre desconfiei” (Cardoso, 2019, p. 54)

É possível apontar que os missionários eram espécie de um grupo social com maior prestígio, e acabam por determinar um padrão de atitude linguística na comunidade de fala dos Munduruku, uma vez que também eram eles que ensinavam a língua portuguesa. Desse modo, a língua portuguesa assume este papel, pois “ela apresenta estas características de

estratos sociais mais elevados, e por outro lado a Língua Munduruku se apresenta com o contrário” (Francês Júnior, 2014, p. 48).

Na pesquisa “Atitudes linguísticas e revitalização da Língua Munduruku: observações preliminares”, Francês Junior (2014) traz o depoimento feito por um dos colaboradores de sua pesquisa, que ilustra a questão de que o português exerceu uma pressão social sobre a Língua Munduruku e tal pressão continuou sendo exercida nas gerações seguintes a dos avós:

Quando eu era pequeno, eu sempre via meus avós falar o português né, já o português... Porque eles foram proibidos de não falar a língua (Munduruku). Eu já me criei escutando o português né, só o português (MDKC25)

A vergonha, o medo e o preconceito acentuam o desprestígio da língua mundurukú e este fato gera um comportamento de repúdio ao uso da língua. Esta foi a maneira que a comunidade reagiu diante da língua desde as gerações dos avós dos colaboradores, e este comportamento foi sendo acentuado nas gerações seguintes (Francês Júnior, 2014, p. 49).

Assim, criou-se uma atitude negativa dos indivíduos da comunidade indígena do Kwatá-Laranjal com a sua própria língua e fez com que essa língua de menor prestígio fosse sendo substituída pela de maior.

Retornando ao discurso de que Ester tinha vergonha de falar a língua munduruku perto dos missionários, e que os afirmavam como pagãos, pode-se ter a visão de que eles olhavam a língua dos munduruku também como algo ruim, pois poderiam pensar que a língua daquele povo serviria para cultuar deuses que não eram do agrado da ideologia cristã. Do contrário, é importante mencionar o que Gersem Baniwa (2017, p. 17) disserta acerca da língua como um fenômeno de comunicação sóciocósmica, ou seja, é através dela que há a comunicação entre sociedades humanas com os seres não humanos na natureza. Dessa forma, a proibição de uma língua indígena faz com que as sociedades indígenas deixem de cultuarem seus deuses ancestrais, sendo, portanto, o objetivo central dos padres e missionários, como foi o caso dos munduruku do Amazonas e diversas outras etnias indígenas.

Nessa mesma linha, o narrador e personagem Felipe ressalta que:

Diziam os antigos para minha avó, que quando os munduruku perdessem a língua, o comportamento nas aldeias iria mudar, de maneira que os filhos não obedeceriam mais os pais, os pais não respeitariam mais seus filhos. Até os bichos da floresta desapareceriam juntamente com os peixes. As coisas ficariam escassas nessas terras. Talvez ela soubesse muito melhor a relação que há entre língua e cultura do que muitos estudiosos, pois a língua não é apenas um conjunto de frequências sonoras – nesse caso, para as línguas indígenas – mas é substância que significa um povo, que nomeia estruturas culturais, que reverbera um universo de manifestações milenares (Cardoso, 2019, p. 56).

Dialogando com as visões que os antigos passavam para a personagem Ester, Adalberto Beleza (2002, p. 38) traz algumas explicações acerca de como a língua portuguesa adentra na comunidade munduruku, implicando na perda cultural. Assim, o pesquisador mostra um depoimento feito por dona Antônia, uma senhora com 72 anos, aproximadamente:

Naquela época o padre era o professor dos índios. Forem eles que ensinaram o português para os índios. Minha mãe falava, dizia dona Antônia, ainda me lembro bem, pra gente ter cuidado. Ela dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e que iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem. Quando isso acontecesse, a gente ia perder a cultura. Os filhos não iam mais respeitar os pais, os pais não iam mais respeitar os filhos, ninguém ia mais obedecer, tudo ia se acabar. É assim mesmo que tá acontecendo nos dias de hoje. (Beleza, 2002, p. 38).

Fazendo uma interseção entre a percepção da personagem Ester e o depoimento de dona Antônia, é notável o discurso de que a cultura deles entraria em um desequilíbrio, uma vez que a língua munduruku fosse esquecida. Retomando a fala de Gersem Baniwa (2017), a linguagem possibilita a comunicação entre outros seres do mundo com o próprio mundo. Contudo, a perda da língua para um povo indígena afeta diretamente a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, conseqüentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo.

O narrador e personagem Felipe prossegue:

Quando essas estruturas se sincretizam com outras, temos um impacto que pode tanto ser reinventado como um projeto de melhoramento e manutenção de culturas, ou pode degradingolar para o aniquilamento total dos povos, o que infelizmente aconteceu nesse país (Cardoso, 2019, p. 56).

Dessa forma, nota-se que o a cultura dos Munduruku teve um grande impacto negativo, visto que houve um forte deslocamento linguístico, tendo uma língua quase totalmente apagada, salva pelos últimos falantes, que hoje fazem parte da ancestralidade do povo além de mudanças na própria religião do povo. Por outro lado, na atualidade, há uma manutenção da cultura munduruku que passou e ainda passa por uma reinvenção.

7. Os anciãos Munduruku e suas preocupações com a perpetuação da Cultura

Relembrando o que foi pontuando anteriormente, a cultura é um processo em que se acumulam conhecimentos, sendo estes os valores, as crenças, os costumes e as práticas que caracterizam o modo de vida de um determinado povo (Eagleton, 2005). Diante disso, todas as experiências adquiridas ao longo do tempo são perpassadas para as gerações seguintes. Contudo, a cultura pode passar por transformações, em que os valores culturais de determinado grupo podem ser (re) vividos e (re) atualizados. Por outro lado, pode sofrer

tantas transformações que acaba por afetar negativamente a identidade cultural de um povo, e essa era a grande preocupação dos anciãos munduruku.

[...] Dizia-me que antes tinha mais histórias para contar, mas atualmente essas histórias estão sendo esquecidas. [...] Todos os velhos daquela geração já percebiam isso e a grande preocupação era a de como passariam o legado aos jovens, já que esses não se interessavam mais pelas histórias (Cardoso, 2019, p. 56-57).

Desse modo, o narrador e personagem Felipe, viajando pela memória em que passado ancestral e o mundo contemporâneo se encontram, mostra-nos um recorte de que já havia uma preocupação por parte dos anciãos munduruku acerca da perpetuação da cultura munduruku, ou seja, eles estavam preocupados com o destino das crenças, valores, costumes e práticas nas mãos da nova geração dos munduruku. Uma situação comum em *Canuma*: a travessia é a contação de histórias, uma prática milenar dos povos originários, momento em que as crianças, jovens e adultos se reúnem para ouvir os anciãos contarem histórias que fazem parte da cultura daquele povo. A personagem Ester, por exemplo, apesar de ter uma idade avançada, conta as histórias que seu pai lhe narrava, dessa forma, “projetando como num ritual na qual as lembranças milenares que vão se projetando para o coletivo, para os futuros herdeiros da cultura” (Cardoso, 2019, p. 55).

Assim, as contações de histórias presentes na comunidade munduruku servem como uma ação para que as novas gerações lembrem das lutas e vitórias de seus ancestrais, e para que a cultura sobreviva nas veias dos descendentes. É observado que os mais antigos estão tão preocupados com a perpetuação da cultura que acabam por suplicar as novas gerações. Ilustrando, tem-se o personagem Parawá, ancião detentor de várias histórias ancestrais do povo munduruku:

[...] – Não sei por quanto tempo ainda vou viver, mas enquanto eu tiver vida, eu digo para vocês, que não deixa nossa cultura morrer, não desobedeçam a mãe nem o pai de vocês. A velharia está morrendo tudo. Já está pra chegar minha hora! [...] – Eu já vivi muita coisa nessa minha vida, e vocês curuminzada, ainda vão viver também. Eu lembro que quando era da idade de vocês, que meu pai me dizia na língua, pra eu não esquecer dos nossos antepassados. Agora eu estou aqui, falando a mesma coisa pra vocês (Cardoso, 2019, p. 117).

Essa preocupação se dava também por conta das mudanças significativas que os munduruku do Amazonas sofreram com o intenso contato com os brancos. Como bem explicado pelo narrador-personagem Felipe:

O grande interesse dos antigos é passar seus conhecimentos a quem quer que seja, sobretudo aos mais jovens, os quais deveriam absorver a história dos antepassados, assim, como era feito antes do Serviço de Proteção ao Índio. Mas parece que hoje, na medida em que o conhecimento não indígena, suas tecnologias e seu *modus operandi*, adentram o cotidiano dos munduruku – não só dos munduruku,

mas também de todos os povos indígenas que mantêm algum tipo de relação com esses instrumentos do mundo ocidental – parece que as estruturas milenares se descaracterizam, tornando-se cada vez mais claudicantes (Cardoso, 2019, p. 51).

Assim, os Munduruku passam a integrar traços culturais dos brancos em sua cultura. Dessa forma, a identidade daquele povo começa a passar por transformações constantes, uma vez que o convívio mútuo com uma outra cultura acaba por resultar em novas identidades culturais. Nessa linha de pensamento, o narrador-personagem Felipe explica uma das transformações que a aldeia Munduruku sofreu:

E é assim na aldeia hoje, alguns se interessam por futebol, outros desenvolvem a habilidade da caça e da pesca, alguns aprendem a ouvir os mais velhos e interpretá-los, e grande parte gosta mesmo é de patetar na frente da TV (Cardoso, 2019, p. 52).

Portanto, fica evidente que a assimilação de traços da cultura branca acabou por mudar significativamente o dia a dia na aldeia dos munduruku. Contudo, essa mudança pode afetar grandemente a ancestralidade da etnia, eis então a preocupação dos anciãos para com o futuro da cultura de seu povo.

Felipe relembra:

[...] Eu vi. A língua e seus últimos falantes. Como vai ser quando o último falante morrer? Esse era um questionamento não só meu, mas de toda a comunidade. Há muito mais na língua do que se pode imaginar. A honra, a arte a cultura, a política, a lei (Cardoso, 2019, p. 104).

E essa mudança de comportamento das novas gerações perante a cultura também recai na língua materna do povo, dialogando com o sonho da personagem Ester “o de que o povo aprendesse novamente a língua munduruku” (Cardoso, 2019, p. 50). Nota-se uma enorme inquietação não só para os anciãos, mas para toda a comunidade munduruku, uma vez que a língua munduruku nadou no rio do esquecimento, e para mantê-la viva, os últimos anciãos ainda falavam a língua materna entre si, pois eles possuíam a consciência de que a língua é a realização e manifestação de um povo.

8. Um cenário de revitalização e ressignificação da identidade linguístico-cultural do povo Munduruku do Amazonas

Jimenes (2021) disserta que os povos indígenas brasileiros carregam as marcas de um processo histórico chamado pela literatura tradicional historiográfica como “colonização”, que é uma cadeia de eventos que, ainda em marcha, continua exercendo uma influência grandiosa sobre o universo ameríndio. Dessa forma, esses povos fazem uso da resistência

adaptativa, que consiste em adaptar a comunidade indígena perante o fluxo cultural que é imposto pelo branco, visando a perpetuação de sua cultura ancestral.

Levando em consideração o que Stuart Hall (2011) aponta sobre as sociedades atuais que estão passando por mudanças estruturais, portanto, mudando as identidades. Há, então, uma incessante busca do “eu” com o “mundo”. E perante as transformações culturais provocadas pela consolidação dos modelos desenvolvimentistas do Brasil, os diferentes povos indígenas brasileiros, repletos de alteridades acabam por construir identidades que mesclam a ancestralidade e a adaptação cultural na contemporaneidade, sendo exatamente o que aconteceu e ainda acontece com o povo Munduruku do Amazonas desde o primeiro contato com os pariwát.

Uma passagem simbólica que ilustra a adaptação cultural dos Munduruku na contemporaneidade é a visão do narrador-personagem Felipe:

A resistência não cessou, está apenas começando, só que doravante, tal investida se fará não mais com arcos e flechas, mas com o caderno e lápis na mão de nossas crianças. E não se deve pensar que os munduruku pararam de cortar cabeças, o que houve foi uma ressignificação. Ao invés de cortarem a cabeça fisicamente de seus rivais, agora fazem isso a partir da inteligência social, do diálogo, ferramenta intelectual imprescindível para as conquistas dos destemidos mundurukus (Cardoso, 2019, p. 55).

Ou seja, os indígenas mundurukus tornam-se o chamado “novo sujeito histórico coletivo” (Wolkmer, 2001, p. 238), uma vez que passam a lutar pelo direito autônomo de terem suas vidas e seus costumes respeitados, abrangendo, deste modo, o individual e o coletivo. E essa luta agora é ressignificada, e passa a ser uma luta através de ferramentas intelectuais, estando nas mãos de todas as gerações as novas armas contemporâneas, o caderno e o lápis. Portanto, as adaptações culturais se fazem necessárias, pois como bem pontuado pelo personagem Parawá:

Mas eu sei também que as coisas estão mudando, e que os nossos filho tem que estudar pra defender o povo lá fora. Porque vai chegar o dia que vão querer tomar nossas terra, aí a gente vai ter que falar que nem branco, pra poder defender a nossa casa, né (Cardoso, 2019, p. 103).

E é exatamente o que acontece com o narrador-personagem Felipe e seu parente Raçâp, que ainda jovens saíram de Kwatá e foram estudar em Manaus, pois queriam conhecer o código dos brancos para que pudessem lutar pela etnia munduruku. Assim, após anos de lutas, conseguiram ingressar na Universidade Federal do Amazonas faculdade (UFAM), e agora possuem o título de mestre. Ambos com estudos voltados para a cultura de seu povo.

Cresce, no novo sujeito histórico do povo munduruku do Amazonas, a vontade de reviver a língua munduruku, pois agora sabem que ela faz parte e é crucial para a identidade

cultural da comunidade. Assim, ao longo dos anos, as gerações passam a ter interesse em aprender a língua do povo, como é o caso do personagem Felipe, por exemplo, que após estudos na universidade, aprendeu com sua professora de Antropologia a importância da língua, e agora possui estímulo para perpetuar o sonho de sua avó Ester de que o povo aprenda novamente a língua Munduruku (Cardoso, 2019, p. 50).

O último sábio, Parawá, emudece, e marca a passagem simbólica de Canumã: a travessia, em que passa a ser o espírito da ancestralidade dos Munduruku. A comunidade chora a perda, pois sabe que ela é grandemente significativa para a cultura daquele povo. Ester, na obra, passa a ocupar o lugar de última voz anciã daquele povo. Agora, alimentados pela “travessia” que liga passado e futuro, os Munduruku lutarão através das armas intelectuais para resguardar o que é seminal para a perpetuação de sua cultura.

Considerações finais

Ytanajé Cardoso recupera, em *Canumã*, algumas transformações na identidade linguístico-cultural do povo Munduruku do Amazonas, decorrentes, sobretudo, do contato entre brancos e Mundurukus. Assim, pela voz autoral indígena, temos acesso ao outro lado da história, que, por muitos anos, foi negada e apagada. A obra traz vozes ancestrais e constrói um cenário explicativo de como os Munduruku foram criados e acerca das lutas que enfrentaram para que a cultura se mantivesse viva até os dias atuais.

Canumã: a travessia mostra-nos a realidade de muitos povos indígenas brasileiros, que diante de uma visão supraétnica do homem branco, passam a assimilar traços da cultura Ocidental para que possam manter suas culturas vivas. Como constatado na análise da obra, são os próprios Munduruku que tomam iniciativa para aprender o código dos pariwát, a língua portuguesa, mas isso só acontece porque precisaram encontrar um meio para que as relações interculturais pudessem ser efetivadas, e a luta pelos direitos fossem alcançadas. Contudo, o equívoco da imposição da supremacia de uma língua em detrimento de outra, corroborou por apontar estigmas para a língua munduruku, fazendo com que as novas gerações vissem sua língua materna como estranha, não desejável. Assim, surge um devastador cenário de deslocamento linguístico, fazendo com as gerações posteriores dos munduruku não tivessem a língua munduruku como sua língua materna.

A língua faz parte da identidade cultural de um povo, ela é responsável pela transmissão da cultura, e quando passa a ocupar um lugar inferior, fazendo com que seus falantes a deixem de lado, acaba por ocasionar uma perda identitária, bloqueando, de certa forma, o equilíbrio com a ancestralidade daquele povo. Contudo, diante das transformações culturais, os Munduruku do Amazonas passam a ser pessoas históricas coletivas que lutam para a perpetuação da cultura, mesmo que tenham passado por um grande processo de

perdas, mas agora é a hora do ganho, a hora da cultura ser (re)vivida e (re)atualizada, é hora da revitalização de uma língua, pois esse era o sonho dos anciões que agora fazem parte da ancestralidade munduruku. Portanto, *Canumã: a travessia* mostra-nos, com grande maestria, a importância que a língua e cultura possui para um povo, não restando dúvidas que a identidade cultural de um povo pode ser ressignificada.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Junior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário, Homero Freitas de Andrade. 6 ed. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, 2010.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade; seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1998.
- BELEZA, Adalberto Rodrigues. *Kwatá-Laranjal, história e reconquista da terra*. Manaus: SEDUC-AM, 2002.
- CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Parábola Editorial, 2002.
- CALVET, Louis-Jean. *As políticas linguísticas*. Parábola Editorial, 2007.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Canumã: a travessia*. Manaus: Editora Valer, 2019.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Os últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas: habitus, dialogismo e invenção cultural no campo discursivo*. Dissertação de mestrado, 2017. Disponível em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/1944>. Acesso em 25 de março de 2023.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar munduruku: a ascensão da literatura indígena*. 2023. 267 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2023. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9640>. Acesso em 22 de dezembro de 2023.
- CHAUÍ, Marilena. A linguagem. In: _____. *Convite à filosofia*. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 136-151.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- FRANCÊS JÚNIOR, Celso. *Atitude linguística e revitalização da Língua Mundurukú: observações preliminares*. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2014. Programa de Pós-Graduação em

Letras. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/5951>. Acesso em 21 de janeiro de 2024.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal*. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em 15 nov. 2023.

JIMENES, Amílcar Aroucha. *Sobre flechas e canetas: Faces da política indígena em Manaus (1980-2019)*. Manaus: Valer, 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). *Literatura indígena contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

LUCIANO, G. J. dos S. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*, [S. l.], v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>. Acesso em: 8 nov. 2023. doi: <https://doi.org/10.29286/rep.v26i62/1.4996>

LYONS, John. *Língua(gem) e linguística*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

MATTOSO CÂMARA Jr, Joaquim. *Língua e cultura*. Transcrito da revista Letras, 1955. In: UCHÔA, Carlos Eduardo Falcão (sel e introdução) *Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr*. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1975.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. *Sociedade e Cultura*, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez, 2003. doi: <https://doi.org/10.5216/sec.v6i2.912>

SAPIR, Edward. *A Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAPIR, Edward. “Cultura: autêntica e espúria”. In: Pierson, Donald (org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins Editora, 1970 (1924).

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

STORTO, Luciana. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2019.

PEREIRA, D.C.; SICSU, D. Denúncia e dialogismo em Canumã: a travessia. In: Danglei de Castro Pereira; Rosana Cristina Zanelatto Santos. (Org.). *A insustentável leveza: e a*

literatura e sua análise. 1ed. Brasília/DF: Editora da unB - selo TEL, 2021, v. 1, p. 58-64.
doi: <https://doi.org/10.26512/9786589350026>

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Sheila Grillo e Ekaterina Américo. São Paulo: Editora 34, 2018.

WAGNER, Daize Fernanda. Identidade étnica, índios e direito penal no Brasil: paradoxos insustentáveis. *Revista Direito GV*. São Paulo, v. 14 n. 1, p. 123-147, jan-abr, 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2317-6172201806>

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001.