

Hellen Cristina Picanço Simas
Francisco Edviges Albuquerque
Josias Ferreira de Souza

PORTUGUÊS INTERCULTURAL SATERÉ-MAWÉ

Definição, Características e Propostas de
Atividades de Análise Linguística e
de Interpretação Textual



Pontes

Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo – SP)

S588p Simas, Hellen Cristina Picanço; Albuquerque, Francisco Edviges e Souza. Josias Ferreira de.

Português intercultural sateré mawé: definição, características e propostas de atividades de análise linguística e de interpretação textual / Hellen Cristina Picanço Simas, Francisco Edviges Albuquerque e Josias Ferreira de Souza. Prefácio de Lucélia Tavares Guimarães.

1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2024;
figs.; tabs.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5637-976-0.

1. Ensino de Línguas. 2. Língua Portuguesa. 3. Línguas Indígenas.
4. Linguística. 5. Prática Pedagógica. I. Título. II. Assunto. III. Autores.

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

Índices para catálogo sistemático:

1. Grupos indígenas. 306.089
2. Métodos de ensino instrução e estudo– Pedagogia. 371.3
3. Linguagem / Línguas – Estudo e ensino. 418.007
4. Gramática da língua portuguesa. 469.5

Hellen Cristina Picanço Simas
Francisco Edviges Albuquerque
Josias Ferreira de Souza

PORTUGUÊS INTERCULTURAL SATERÉ-MAWÉ

Definição, Características e Propostas de
Atividades de Análise Linguística e
de Interpretação Textual

Copyright © 2024 – Dos autores
Coordenação Editorial: Pontes Editores
Revisão: Vera Bonilha
Editoração: Vinnie Graciano
Capa: Acessa Design

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os capítulos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação e revisados por pares.

CONSELHO EDITORIAL:

Angela B. Kleiman

(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão

(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes

(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros

(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi

(Unicamp – Campinas)

Glaís Sales Cordeiro

(Université de Genève – Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho

(UNB – Brasília)

Maria Luisa Ortiz Alvarez

(UNB – Brasília)

Rogério Tilio

(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva

(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva

(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES
Rua Dr. Miguel Penteado, 1038 – Jd. Chapadão
Campinas – SP – 13070-118
Fone 19 3252.6011
ponteseditores@ponteseditores.com.br
www.ponteseditores.com.br

Impresso no Brasil – 2024

SUMÁRIO

Apresentação	7
Hellen Cristina Picanço Simas	
Francisco Edviges Albuquerque	
Josias Ferreira de Souza	
CAPÍTULO 1 – O Ensino de Português na Perspectiva Intercultural	10
1.1 O Povo Sateré-Mawé	13
1.2 A língua Sateré-Mawé: classificação e principais estudos	14
1.3 Noções de fonologia e morfosintaxe da língua sateré-mawé	17
1.4 Características do Português Indígena Sateré-Mawé	21
CAPÍTULO 2 – Análise Linguística do Português Indígena Sateré-mawé	24
Entrevista com idosa de 72 anos, Vila Batista, Waikurapá, Parintins – Amazonas	25
Entrevista com idoso de 93 anos, Vila Batista, Waikurapá, Parintins – Amazonas	29
Entrevista com jovem de 18 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas	33
Entrevista com jovem de 24 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas	37
Entrevista com homem de 34 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas	41

Entrevista com mulher de 42 anos, comunidade de Nova Alegria,
Waikurapa, Parintins, Amazonas 45

**CAPÍTULO 3 – Leitura e Interpretação em Língua
Portuguesa de Narrativas Indígenas 50**

A criação do mundo – o gênese mawé 51

A origem da Tukandera e do ritual Waiperiá 58

A origem da noite 62

A Origem Dos Mawê e da Humanidade 67

A origem do canto da Tukandera e um encontro com os Mundurukus 72

A origem do fogo 77

Referências 83



Apresentação¹

Há uma necessidade premente de produção de livros didáticos que atendam à especificidade de ensino bilíngue e intercultural de povos indígenas no Brasil. Segundo Albuquerque (2014, p.14), a Educação Escolar Indígena no Brasil “vem acontecendo ainda de modo contrário aos anseios e interesses das comunidades indígenas, pregando uma prática opressora como forma de domínio e submissão cultural dos povos indígenas”.

O povo Sateré-Mawé, selecionado para este estudo, vive a mesma situação apontada por Albuquerque (2014), uma vez que ainda não foram produzidos livros didáticos das diversas disciplinas do currículo escolar, com base no princípio da interculturalidade e não há livros bilíngues em sateré-mawé e português nas escolas indígenas do citado povo, apesar de a Carta Magna de 1988 já garantir os processos próprios de ensino-aprendizagem dos povos nativos no processo educacional. Por isso, este livro se propõe a i) discutir o português intercultural Sateré-Mawé e ii) apresentar atividades para o ensino-aprendizagem do português intercultural como segunda língua (L2), com foco na análise linguística e na compreensão textual na perspectiva da interculturalidade e do respeito à cosmovisão e aos saberes dos sateré-mawé.

1 Livro-digital publicado com apoio da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio do edital EDITAL N.º 038/2022 – PROPESP/UFAM PROGRAMA DE APOIO À PUBLICAÇÃO DE LIVROS – 2022. Livro impresso publicado com apoio da Prefeitura de Parintins, por meio do EDITAL N.º 002/2023 - LEI PAULO GUSTAVO.

Vale destacar que os livros usados nas salas de aulas das escolas indígenas sateré-mawé e de outros povos indígenas são, geralmente, os mesmos usados nas escolas de ensino regular não indígena e não intercultural. Muitas vezes, são “obras cheias de preconceito e estereótipo; possuem uma vontade excessiva de adaptar o real a desígnios convencionais, até conservadores, prendendo-o a um modelo ideal de como as coisas deveriam ser e, assim, esvaziando a história, os episódios narrados e os grupos étnicos envolvidos” (Telles, 1987, p.74). Por isso, neste livro, direcionado aos professores, reunimos entrevistas realizadas com Sateré-Mawé da região do Waikurapá, interior de Parintins, Amazonas e narrativas ancestrais do povo Sateré-Mawé, contadas pelo autor Yamã Yaguarê, como forma de criar um material sem estereótipos sobre o indígena, que parte de suas narrativas e vivências. A ideia foi utilizar textos produzidos por indígenas Mawé para que haja reflexão tanto sobre os saberes mawé quanto sobre a variação linguística falada pelos citados indígenas. Por este motivo, as entrevistas foram transcritas, fazendo-se uso da chave de transcrição do grupo Vertentes, registrando-se fielmente as falas dos informantes. Acreditamos que, ao preservar tanto os saberes quanto a variedade linguística do português mawé, estamos tornando praticáveis as leis que dão direitos educacionais diferenciados aos povos indígenas para superarmos o preconceito e o processo homogeneizador, ao qual as etnias nativas do Brasil foram e ainda são submetidas.

Adotou-se para a elaboração deste material o método bibliográfico para alcançarmos os objetivos i) conceituar a variante português indígena; ii) mostrar as principais características linguísticas do português indígena sateré-mawé e da língua sateré-mawé. E adotamos o método da Linguística Aplicada para iii) criar exercício de interpretação textual, respeitando a cosmovisão do povo Sateré-Mawé e iv) elaborar questões de análise linguística da variação do português sateré-mawé e do português formal.

As etapas executadas para se chegar o produto final foram as seguintes: i) Leitura do livro *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-*

Mawé, escrito pelo autor indígena Yaguarê Yamã de 2007, no qual há o registo de narrativas do povo Sateré-Mawé; ii) seleção de alguns textos do citado livro para, a partir deles, produzir exercícios de interpretação textual na perspectiva intercultural; iii) leitura e seleção de entrevistas do arquivo pessoal de um dos autores, que foram realizadas com mawé durante pesquisa de pós-doutorado em 2018; e iii) produção de exercícios de ensino-aprendizagem de português na perspectiva intercultural.

Esperamos que este livro possa contribuir para efetivar as políticas linguísticas de ensino-aprendizagem do português intercultural, uma vez que se entende que as políticas linguísticas relativas aos povos indígenas brasileiros devem estar voltadas para dois aspectos cruciais: a preservação, a revitalização e o fortalecimento das línguas indígenas brasileiras e a compreensão e a utilização do português intercultural, seja como L1 ou como L2, pelos povos indígenas. Espera-se ainda que este material possa contribuir para o avanço da pesquisa linguística na área do letramento no contexto da Educação Escolar Indígena e ampliar os conhecimentos sobre o português indígena, em especial sobre o português falado pelos Sateré-Mawé; que ele se torne subsídio para desenvolver estratégias de ensino do português mais adequadas à realidade linguística das comunidades indígenas, bem como para produzir o material didático; que sejam ampliados os debates sobre o português intercultural e que ele possa contribuir com a prática docente dos professores das escolas sateré-mawé para ensino da língua portuguesa como língua adicional.

Hellen Cristina Picanço Simas

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Francisco Edvigés Albuquerque

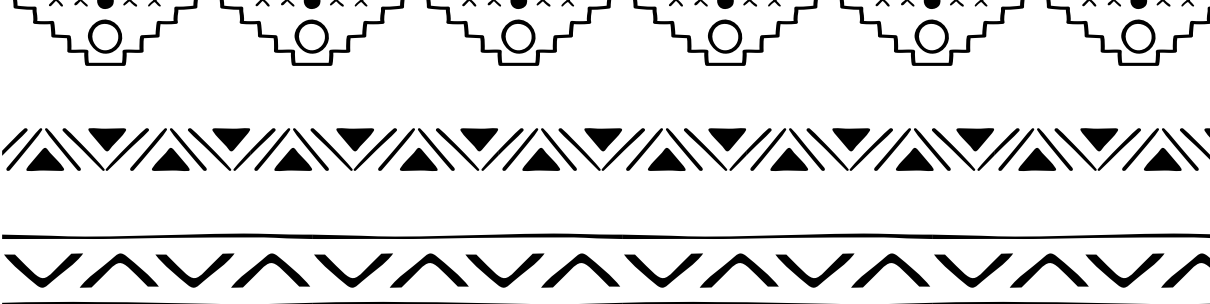
Universidade Federal do Norte de Tocantins – UFNT

Josias Ferreira de Souza

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

CAPÍTULO 1

O Ensino de Português na
Perspectiva Intercultural



A integração linguística das crianças indígenas ao universo da língua portuguesa passa por estratégias adequadas de ensino do português, que contemplem também as especificidades do português falado em comunidades indígenas bilíngues, nomeado de português indígena (Maher, 1998) ou português étnico. Ou seja, o português indígena (PI) “é uma variedade da língua portuguesa falada pelos povos indígenas brasileiros, seja por aqueles que ainda mantêm sua língua nativa, seja por aqueles que já a perderam” (Simas; Luchesi, 2021, p. 1079).

Esta variedade de português surge pelo contexto de contato entre as línguas indígena e a língua portuguesa. Ao se aprender a língua portuguesa como L2 (segunda língua), traços da L1 (primeira língua), como fonéticos, morfológicos, sintáticos e semânticos são trazidos para a utilização da língua portuguesa, surgindo, assim, a variação linguística, aqui neste livro nomeada de português indígena sateré-mawé. Uma vez que entendemos, assim como Maher (1996), que português indígena ainda seja um termo muito genérico, mais adequado seria falar em português tikuna, português yanomami e assim por diante. Até mesmo os povos que deixaram de falar sua língua nativa, como os Potiguara, ainda guardam sua cultura interacional em língua portuguesa. Portanto, cada uso da língua portuguesa que os povos indígenas fazem guarda suas especificidades trazidas de sua língua nativa, imprimindo ao português características que o levam a se diferenciar do português padrão.

Portanto, a situação de cada variedade do português indígena vai variar bastante, consoante o grau de integração do povo que a fala, por um lado, e grau de conservação cultural e linguística desse povo, por outro. O português pode ser, desde a língua já hegemônica, ou mesmo única do povo indígena,

até ser uma segunda língua adquirida e usada em graus variados de proficiência, em um espectro funcional igualmente variado; ou seja, podendo ser essa variedade bem restrita, em seu grau de proficiência e espectro funcional. Quanto mais situado nesse último polo, maiores serão os efeitos do contato linguístico sobre essa variedade de português, sendo mais notáveis mesmo os processos de interferência ou de transferência da língua indígena para a língua portuguesa (Luchessi; Simas, 2021, p.45).

Entendemos o português indígena como parte da variedade do português popular, como apontamos a seguir:

Conquanto recubra um grande espectro de variedades, o PI deve ser caracterizado como uma variedade do português popular brasileiro, já que as comunidades indígenas geralmente se situam na base da pirâmide social do país. Desse modo, as características gerais do PPB, como, por exemplo, a ampla variação na concordância nominal e verbal, devem-se reproduzir no PI. Além disso, as variedades do PI devem exibir características linguísticas específicas decorrentes da situação de bilinguismo ou multilinguismo em que são faladas, que podem estar inseridos em um processo de mudança de língua (ing. language shift) para o português (Luchessi; Simas, 2021, p.46).

Reconhecer a variedade português indígena como parte das variedades linguísticas do Brasil é um passo na direção do entendimento de que a diversidade linguística produzida pelo contato linguístico é base para a construção de uma identidade nacional que contemple o caráter pluriétnico da sociedade brasileira. O conhecimento e o respeito à variação linguística são um dos grandes desafios de uma política cultural e institucional voltada para a construção de uma cidadania fundada no respeito e na valorização da diferença.

Diante do exposto, entendemos que o ensino-aprendizagem nas escolas indígenas deve abordar o português indígena, retirando-o das margens das discussões acadêmicas e levando-o, ao mesmo tempo, ao reconhecimento de uma identidade indígena, marcada pela variedade de português que o povo indígena fala. Não podemos mais sustentar um ensino monocultural de língua portuguesa. Precisamos progredir para o ensino intercultural de língua portuguesa, aquele que respeita à cosmovisão e os saberes dos povos indígenas. Não podemos esquecer que, ao se aprender uma língua, se aprende juntamente com ela todo o universo de saberes de um povo. Por isso, pensamos que narrativas do povo indígena Sateré-Mawé traduzidas para o português possam ser usadas como textos bases para processos de ensino-aprendizagem da língua portuguesa (LP). Assim, ao mesmo tempo em que se aprenderá a LP, se estará fortalecendo os saberes ancestrais daquele povo e possibilitando verificar as características da variedade de português falada por aquele povo presentes nas narrativas. Dessa forma, a língua portuguesa será um instrumento também de fortalecimento da identidade indígena.

1.1 O Povo Sateré-Mawé

O povo Sateré-Mawé é bilíngue em língua sateré-mawé e em língua portuguesa. A língua Sateré-Mawé pertence ao tronco linguístico Tupi, família linguística Mawé. Ela faz parte de uma cultura que começa em Nosokén (paraíso), responsável por compartilhar as histórias dos Mawé nos rios Andirá e Marau. Logo, a língua Sateré-Mawé é uma fronteira simbólica, uma demarcação linguística que identifica os guardiões dos territórios sagrados dos filhos do Waraná (guaraná).

Hoje a população Sateré-Mawé possui, aproximadamente, 13 350 mil pessoas (CGTSM, 2014 *apud* Socioambiental, 2022) e mais de 12 clãs, com nomes de plantas, animais, da fauna e flora do lugar. Os Sateré-Mawé vivem em “uma área total de 788 528 hectares e perímetro de 477,7 km, no estado do Amazonas e Pará, respectivamente,

distribuída pelos municípios de Maués, Parintins e Barreirinha, pelos municípios de Itaituba e Aveiro (Pará)” (Teixeira, 2005, p. 23).

A partir do contato também receberam várias denominações dos não indígenas: “Maooz, Mabué, Mangues, Mangues, Jaquazes, Manguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawé, Maraguá, Arapium, Andirazes, Maraquazes, Maués” (Pereira, 1954, p. 15). Atualmente se reconhecem como Sateré-Mawé. A primeira palavra “‘Sateré’ é uma designação clânica, que identifica os chefes políticos, os ‘ut’; e a segunda palavra ‘Mawé’ significa papagaio falante (Uggé, 1991, p. 05). Encontra-se também a autodenominação povo Mari, dada por liderança sateré-mawé (Simas; Lucchesi, 2020).

1.2 A língua Sateré-Mawé: classificação e principais estudos

A classificação da língua sateré-mawé passou por mudanças ao longo do tempo. Aryon Rodrigues (1984, p. 35) classificou, inicialmente, a língua sateré-mawé como da família linguística tupi-guarani, mas, em 1986, mudou a classificação:

Até agora tanto o aweti quanto o mawé vinham sendo incluídos na família tupi-guarani. O melhor conhecimento de ambos deixa claro, entretanto, que são tão aberrantes, cada uma a sua maneira, em relação a todas as outras línguas incluídas naquela família, que sua associação com elas deve ser procurada em outro plano.

Diante disso, a língua sateré-mawé passou a pertencer à família linguística mawé do tronco Tupi. Ela sofreu bastante influência da língua nheengatu: “é importante considerar ainda que a língua sateré-mawé sofreu acentuada influência lexical do Nheengatu, principalmente na região do rio Andirá, desde o início do século XVII” (Silva, 2010, p. 61). Alguns exemplos de empréstimo que a autora cita são **apukuita** ‘remo’, **kuia** ‘cuia’, **jakare** ‘jacaré’, **kumana** ‘fei-

ção’, **purure** ‘enxada’ e alguns exemplos de neologismo: [awati] (sateré-mawé), [awatSi] nheengatu, cujo significado é milho; [pisanã] (sateré-mawé), [pišana] (nheengatu), cujo significado é gato (SILVA, 2010). Uma questão que ficou aberta na pesquisa dela é se o sateré-mawé tem essa influência do nheengatu por contato direto com a citada língua ou se foi contato indireto por meio da língua portuguesa. Atualmente o nheengatu não está mais em contato com a língua sateré-mawé por não ser mais usada na região dos Mawé.

Os estudos de Drude (2006) apontam que, no processo de formação da língua sateré-mawé, ela tenha se separado do ramo dentro do tronco Tupi, ao mesmo tempo em que as línguas aweti e proto tupi-guarani se separaram, ou em período muito próximo, segundo argumento de que não houve mudanças linguísticas significativas entre mawé, aweti e proto tupi-guarani.

Por outro lado, Rodrigues e Dietrich (1997 *apud* Simas; Lucchesi, 2020, p. 54), entendem que:

Existiria um ramo composto por mawé, aweti e o proto tupi-Guarani, dentro do tronco tupi. Porém, ocorreu uma primeira mudança: a família Mawé se separou do ramo, depois houve a separação entre aweti e o proto tupi-Guarani, formando a configuração atual de famílias linguísticas do tronco tupi, a saber: arikén, awetí, juruna, munduruku, mawé, mondé, puroborá, ramarána, tupari e tupi-guarani.

As duas hipóteses se lançam como possibilidades de investigação para a área da linguística. As pesquisas linguísticas sobre a língua sateré-mawé vêm crescendo nos últimos anos, tendo destaque os seguintes trabalhos:

1. A tese de doutorado de Dulce Franceschini (2005), *La langue sateré-mawé: description et analyse morphosyntaxique*, em que a autora discutiu a morfologia nominal e verbal, bem como a constituição das bases complexas do nível sintático. Até 2020, a autora

vinha publicando artigos sobre a gramática sateré-mawé e inclusive a única gramática da língua sateré-mawé existente foi organizada por ela: *Satere Mawe pusu agkukag*. Manaus, editora UFAM, 2005.

2. Os livros de Raynice Geraldine Silva (2006, 2017), intitulados, respectivamente, *Estudos Fonológicos da Língua Sateré-Mmaé* e *Estudos Morfossintáticos da Língua Sateré-Mawé*, frutos de sua pesquisa de doutorado. A referida pesquisadora também possui artigos publicados sobre a vitalidade linguística da citada língua.
3. O dicionário trilíngue *Libras, Sateré-Mawé e Português*, de Marlon Azevedo (2015), o qual reuniu sinais criados pelos próprios Sateré-Mawé e outros já de conhecimento da comunidade surda.
4. *Glossário Lexical da Língua Sateré-Mawé*, de Franklin Roosevelt de Castro e Miller Miquiles (2022)

Há também trabalhos mais antigos sobre a língua sateré-mawé: i) Lista de palavras e sentenças simples da língua sateré-mawé, feita por Henri Coudreau (1896); Koch-Grunberg (1924); Curt Nimuendaju (1929); Nunes Pereira (1939) e Teófilo Tiuba (s/d); ii) estudos sobre os aspectos da gramática e da fonologia da língua sateré-mawé feitos por S. Graham (1978); Graham A. e Harrison C. (1984); iii) *Dicionário bilíngue português-sateré-mawé*, de Brandan e Graham (1883); iv) Dissertação *Ou isto ou aquilo? Um estudo sobre o sistema dêitico da língua sateré-mawé*, de Suzuki (1997) e v) Materiais de natureza didática, como por exemplo, a *Cartilha sateré-mawé*, de Henrique Huggé (1986). Estudos apontam ensaios de uma organização da escrita sateré-mawé, que são registros que integram as “palavras em sateré”, coletadas no passado² por viajantes e pesquisadores, como *nétap* (casa), *iará* (canoa), *apokuitá* (remo) etc.

2 Silva (p. 37) “A respeito dos estudos sobre o Sateré-Mawé, têm-se listas de palavras e sentenças simples coletadas no passado por viajantes e estudiosos. São eles: Henri Coudreau, (1896)¹, Koch-Grunberg (1924) e Curt Nimuendaju em 1929, Pereira em 1939 e Teófilo Tiuba (S/d) (Pereira, 2003)”.

1.3 Noções de fonologia e morfosintaxe da língua sateré-mawé

Os estudos de Raynice Geraldine (2006) apontam que a língua sateré-mawé apresenta 12 fonemas consonantais: 4 oclusivos (p,t,k,ʔ), 3 nasais (m,n, ᵐ), 1 tepe (r), 2 fricativos (s, h) e 2 aproximantes (w, j). Já o inventário fonético consonantal da língua sateré-mawé é formado por 27 sons, conforme distribuição na Tabela 1:

Tabela 1: Fones consonantais da língua sateré-mawé

	bilabial	dental	alveolar	palatal	velar	glotal
<i>Oclusiva</i>	p		t		k	ʔ
<i>Oclusiva não plosiva</i>	surdas p ^ʰ		t ^ʰ		k ^ʰ	
	sonoras b ^ʰ		d ^ʰ			
<i>Nasais</i>	mb	Nd		ɲ	ŋg	
<i>Nasais ensurdecidas</i>	m̩		n̩		ŋ̩	
<i>Tepe</i>			r			
<i>Laterais</i>			l			
<i>Fricativas</i>	ʃ	θ	s			h
<i>Aproximantes</i>	w			j		

Fonte: Silva (2006, p. 38)

Exemplos de palavras em sateré-mawé (Silva, 2006):

[pa'ɨ] = paca

[tu'ɨ'sa] = chefe

[su'ki] = sexto

[mɨp^ʰ] = forno

[há:t^ʰ] = fruta

[makup^ʰti'a] = moça

[sɔk^ʰpɛ] = roupa

[uru'kut¹] = coruja

[mi'²i] = ele

[jã'mbɛ] = chocalho

[mãnde:'ru] = vagalume

[ʃɛŋgi'²a] = saúva

[mi'at] = caça

[nup] = pedra

[ŋip] = piolho

[ɲũm] = lá (no alto)

[um'hãŋ] = remédio

[mi'ɲũ] = jacu

[ia'ra] = canoa

[u'riulu] = batara

[um' ɔɛ] = pimenta

[ʃa:'ku] = bom

[su'ki] = cesto

[há:t¹] = fruta

[wa'hi] = colar

[ka'já] = cuia

Os fonemas vocálicos em sateré-mawé são 15:

Tabela 2: Fonemas vocálicos da língua sateré-mawé

	NÃO ARREDONDADOS						ARREDONDADOS		
	ANTERIOR			CENTRAL			POSTERIOR		
	ORAL	NASAL	LONGA	ORAL	NASAL	LONGA	ORAL	NASAL	LONGA
ALTO	i	ĩ	i:	ɨ		ɨ:	u	ũ	u:
MÉDIO	e	ẽ	e:				o		
BAIXO				a	ã	a:			

Fonte: Silva (2006, p.70)

E os fonemas vocálicos são 18:

Tabela 3: Fonemas vocálicos da língua sateré-mawé

	NÃO ARREDONDADOS						ARREDONDADOS		
	ANTERIOR			CENTRAL			POSTERIOR		
	ORAL	NASAL	LONGA	ORAL	NASAL	LONGA	ORAL	NASAL	LONGA
ALTO	i	ĩ	i:	ɨ	ɨ̃	ɨ:	u	ũ	u:
MÉDIO- FECHADO		ẽ							
MÉDIO- ABERTO	e		e:				ɔ		ɔ:
BAIXO				a	ã	a:			

Fonte: Silva (2006, p.46)

Exemplos de palavras em sateré-mawé com presença de vogais
(Silva, 2006):

[i'ʔi] = água

[a'hut'] = papagaio

[ape'ʔi] = barata

[mu'sĩŋ] = quati

[mi'ɲũ] = jacu

[mɔi] = cobra

[hõ'mbɨ] = orvalho

[iɲe:'ka] = pato

['ha:tʼ] = fruta

Para o entendimento da língua sateré-mawé, para questões de escrita, usam-se as cinco vogais orais igual em português: a, e, i, o, u. Também se usa o “y”, mais as vogais nasais: â, ã, ê, õ, ù, e ÿ. São exemplos de palavras em sateré-mawé: hãj (dente), mēpyt (filho), mōkite (amanhã), iũpe (onde), y'y (água) e ÿt'a (paneiro).

Tabela 4: Alfabeto da língua sateré-mawé

Alfabeto Sateré-Mawé	
Grafemas minúsculos	a, e ġ, h, ĵ, k, m, n, o, p, r, s, t, u, w, y, ´
Grafemas maiúsculos	A, E G, H, I, Ĵ, K, M, N, O, P, R, S, T, U, W, Y, ´

Fonte: Franceschine (1999-2005)

Quadro resumo do Alfabeto da língua sateré-mawé

Vogais–Senugha						
Ortografia	a	e	I	O	y	u
Símbolo fonético	[a]	[e]	[i]	[o]	[ɨ]	[u]
Exemplo	Akuri	En	Ity	Oğ	Hy	U'i
Transcrição	[akuri]	[en]	[iti]	[on]	[h ɨ]	[u'ʔi]
Significado	cutia	youê	mãe	sombra	líquido	farinha

Fonte: Elaborado pelos autores, com base em Franceschine (1999-2005) e Geraldine e Pacheco (2010)

Consoantes–Mokyha												
ortografia	ğ	h	ĵ	m	n	k	p	r	s	t	w	´
Símbolo fonético	[ŋ]	[h]	[ɲ]	[m]	[n]	[k]	[p]	[r]	[s]	[t]	[w]	ʔ
Exemplo	Ğa'p	Hairu	Juempɛ	Mani	Nug	Koi	Pira	ra'yn	Sari	Tui'sa	Waku	awi'a
Transcrição	[ŋap]	[hairu]	[ɲupe]	[mani]	[nun]	[koi]	[pira]	[ra'ʔɲ]	[sari]	[tui'ʔsa]	[waku]	[awi'ʔa]
Significado	Caba	Dançar	Ali	Mandioca	Fazer	Cultivar	Peixe	Completo Pronto	Formiga	Tuxaua	Bom Certo	Abelha

Fonte: Elaborado pelos autores, com base em Franceschine (1999-2005) e Geraldine e Pacheco (2010)

A morfossintaxe verbal em sateré-mawé tem flexão marcada na pessoa e as informações de aspecto e tempo marcadas nos morfemas, enquanto a derivação verbal ocorre por meios de afixos. O sistema da língua sateré-mawé é ativo, ou seja, não tem a classe adjetivos e a distinção dos nomes ocorre por meio da atividade ou inatividade expressa (Silva, 2017). Ex: “em etimosat enim /em e-ti-mosat enim/2S-G:a-rel-pendurar rede. Você pendurou a rede” (Silva, 2017, p.31).

Já na formação de frases e orações simples, tem-se a estrutura sujeito, verbo e complemento, SVC: “Uito=Sujeito Atiki’esat=Verbo y’y=Complemento; Uito=eu atikiesat=quero y’y=água; En/Sujeito Atiky’iyat/Verbo wahi/Complemento, SVC, En=você/tu atiky’iyat=comprou wahi=colar.

Destaca-se que a língua Sateré-Mawé, semelhante a outras línguas nativas, resistiu ao processo de contato, conseguiu se manter viva. Portanto, é uma língua nativa dinâmica, que se modificou no encontro linguístico e não perdeu a sua função de socializar as tradições dos Mawé, que são contadas por meio de suas histórias, músicas, cantos, poesias etc.

1.4 Características do Português Indígena Sateré-Mawé

Após pesquisa realizada em 2021, por Hellen Picanço e Dante Lucchesi, observou-se que ocorre processo de simplificação morfológica nominal e verbal da L2, denominada de português sateré-mawé. Processo comum em situações de bilinguismo e de mudança linguística (Lucchesi; Simas, 2021), podendo ocorrer, de acordo com os estudos de Winford (2003), Trudgill (2009, 2010) e Matras (2010), ainda interferências ou transferências da L1 sobre a L2.

A pesquisa identificou também que o processo de simplificação morfológica nominal e verbal da L2 é parecido com o que ocorre no português popular brasileiro, haja visto a língua portuguesa ter sido adquirida de forma deficitária e depois ter sido nativizada pelos des-

centes dos povos negros e indígenas no início do processo de formação da sociedade brasileira (Lucchesi, 2009a, 2012, 2015b, 2019).

Vejamos alguns dos processos que ocorrem no português indígena:

Variação na concordância de número no sintagma nominal (SN):

(1) Tá velhinho, quase já **cem ano**.

(2) Eu falava com **meus primo, meus tio**.

Variação na concordância verbal, com sujeitos na 1.^a e na 3.^a pessoa do plural:

(4) Com certeza, **nós tem** que concorda.

(5) Eles **entende**.

Variação na concordância nominal de gênero, tanto no interior do SN, quanto no predicativo:

(6) Tem **alguns família** católica.

(7) É **o função** de uma liderança dentro da aldeia.

(8) E tu vai comê **tukandeira assado**.

(9) Lá **no último rua** que tem lá pra trás.

(10) **Uma agente indígena**, né, que geralmente foi **escolhido** pelo próprio tuxaua.

(11) Foi o tempo que **minha irmã**, né, é **levado** pra Manaus pra estudá.

Variação da concordância verbal em 1.^a pessoa:

(12) **Eu pretende** ajuda a comunidade.

(13) **Eu fala** bem o português, é verdade

quantificador **tudo**, em sua forma neutra, como pluralizador nominal

(14) **Tudo nossa casa** tem água encanada

Dupla negação com sujeito:

(15) **Ninguém** como mestiço **não**.

Ausência de preposição nas seguintes estruturas.

Para indicar finalidade em orações reduzidas:

(16) Antes a FUNAI dava apoio abrir um comunidade.
(para abrir)

Em adjuntos:

(17) Só **mulhé menstruação** que não pode. (mulher com menstruação)

(18) Dão remédio pra eu... **remédio pressão**, só. (remédio para pressão)

(19) Agora já tem roupa pra lavá **máquina**, né? (na máquina)

Uma outra característica de línguas crioulas encontrada no PSM foi a ausência de verbos copulativos (MICHAELIS, 2013):

(20) Então a família da mamãe, da papai muito grande. (era muito grande)

(21) Minha filha agente de saúde, ganha bem. (é agente de saúde)

A variação também atinge bastante a flexão verbal de tempo, modo e aspecto, com o emprego da forma básica do presente em contexto de passado:

(22) Foi o tempo que minha irmã, né, **é** levado pra Manaus pra estudá. (era)

(23) Às vez, eu **fico** falando com minha esposa... (ficava)

(Lucchesi; Simas, 2021, p. 1091-1092)

No capítulo seguinte, iremos propor exercícios de análise linguística justamente para se refletir sobre a variação do português indígena e a variação padrão do português. Entendemos que o ensino-aprendizagem de uma língua deva partir da variante usada pelos alunos para se chegar à variante padrão. A escola não pode se ausentar da reflexão, por um lado, precisa reconhecer a variação dos grupos populares, uma vez que ela faz parte da identidade deles e, por outro lado, precisa usá-la para facilitar o aprendizado da variante padrão. Ressaltamos que não fazemos defesa do ensino tão somente da variante indígena. A escola deve, sim, ensinar a variante padrão, pois é essa que será cobrada pela sociedade envolvente, no entanto o ensino pode ser comparativo entre variante padrão e variante do português indígena.

CAPÍTULO 2

Análise Linguística do Português Indígena Sateré-Mawé

Entrevista com idosa de 72 anos, Vila Batista, Waikurapá, Parintins – Amazonas



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC³ 2: E como que era sua vida antes da senhora adoecer, a senhora pode contar um como a senhora trabalhava, se fazia artesanato, se era na agricultura. Como é que era?

INF⁴: Eu trabalhava muito, trabalhava bem, eu ... nosso trabalho, quando nós casemo logo com esse meu velho aí, a gente trabalhamo muito no artesanato, eu criei, prá bem dizê, meus filho com pagamento desses colá aí que a gente trabalhemos, depois nós paremo e agora ele fazia roça, eu plantava jerimum, cará, macaxeira, tudo plantava na roça e aí prá vendia e aí comprava as coisa que a gente precisava, é...

DOC 1: Onde a senhora vendia?

INF: Eu vendia em Parintins mesmo, eu vendia por aqui mesmo, vinha pexeiro, às vez a gente compra peixe.

DOC 1: E a senhora conseguia sustentar sua família só com artesanato e com agricultura, senhora e seu marido?

INF: É, eu consegui que já tão tudo de marido, tudo já tem mulhé, agora os pequeno mesmo ninguém mais tem, tudo já que tem sua família.

DOC 2: E a senhora sempre morô aqui na comunidade ou a senhora veio prá cá de outra comunidade?

INF: Não, nós sempre mora aqui mesmo, depois que meu pai foi... prá nós vi prá cá meu pai, meu tio, nossa família foi transferido muito longe, lá acima de Manaus, tem uma[maloca] chama Camanaú, lá pá terra do Atroari, aí lá, o Sateré já trabalhava mais do que os índio de lá, a terra num dava mais prá fazê roça, aí que fui transferido prá outro local de maloca por nome Mari Mari, prá lá meu pai foi lá, mesma coisa, as terras não era assim como nossa terra, era só assim negócio de... tinha muito negócio de peste prá lá, aí não dava prá trabalhá, aí foi o tempo que nós pedimo de novo a transferência

3 Abreviação de documentador, a pessoa que fez as perguntas da entrevista.

4 Abreviação de informante, a pessoa entrevistada.

do meu tio prá cá aqui pro rio Andirá, aí que nós viemos de novo, meu pai veio, aí o papai não quis mais ir prá lá pro Andirá, né, veio já prá cá, aí meu pai fez essa comunidade do [ININT] fiquemo aqui, mas num é toda família não. Tem muita muita família, se viesse tudo prá cá, essa comunidade ia virá cidade aqui, que é muita família, é..., é...assim que foi prá vi prá cá.

QUESTÕES

1. Reescreva as sentenças, fazendo a concordância verbal, conforme variante padrão da língua portuguesa:
 - a) “nós casemo”
 - b) “a gente trabalhamo muito”
 - c) “nós paremo”
 - d) fiquemo aqui
2. Reescreva as sentenças, fazendo a concordância de número, conforme variante padrão da língua portuguesa:
 - a) “meus filho”
 - b) “desses colá”
 - c) “as coisa”
 - d) “às vez”
3. Reescreva as palavras, conforme as normas ortográficas da língua portuguesa:
 - a) “Pexeiro”
 - b) “Mulhé”
 - c) “Morô”
 - d) “pra”

4. Em “já tão tudo de marido, tudo já tem mulhé”, a expressão “**tudo de marido**”, “**tudo de mulhé**” tem o sentido de:
- a) Já estão noivos
 - b) Já estão namorando
 - c) Já estão casados
 - d) Já estão viúvos
5. Segundo Marcuschi (2001), retextualizar é quando na passagem de um texto a outro (oral para escrito, por exemplo) interferimos em sua materialidade, forma e conteúdo. É possível: “retira hesitações (*que a:::...*), coloca pontuação, retira opiniões (*o que eu acho engraçado é que...*), escolhe palavras menos cotidianas” (ROJO, 2006, p.45). A partir da explicação, pense que você é jornalista e retextualize o trecho da entrevista para sua reportagem: “Eu trabalhava muito, trabalhava bem, eu ... nosso trabalho, quando nós casemo logo com esse meu velho aí, a gente trabalhamo muito no artesanato, eu criei, prá bem dizê, meus filho com pagamento desses colá aí que a gente trabalhemos, depois nós paremo e agora ele fazia roça, eu plantava jerimum, cará, macaxeira, tudo plantava na roça e aí prá vendia e aí comprava as coisa que a gente precisava, é...”

Entrevista com idoso de 93 anos, Vila Batista, Waikurapá, Parintins – Amazonas



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC 1: E assim, é... o senhô pode falá um pouco da sua história quando o senhô chegô aqui na comunidade, como era, como ela foi fundada, contá um pouco pra gente foi pra ela chegá até hoje.

INF: Eu moro no meio da mata, a minha comunidade é grande lá, no meio da mata. Eu não vi nunca eu vi rio grande, eu vi um garapezinho, o nosso porto, um garapezinho, então lá ente mora, lá ente mora e só vive caçando com flecha, essa hora a gente ia tá na no meio das capoeira, flechando tukano, outras coisa ai, nove hora gente tá chegando, entregava um bucado de pássaro aí, entregan-

do pra minha mãe, a minha mãe tratava pra gente [comê] e assim. Naquele tempo gente não tem espingarda ainda, só com flecha, caçava, e assim, lá, lá no interiô gente mora, gente não esperava um tempo, o branco não chegava lá pra bem conosco, um dia chegô um pastor, pô nome Norino, aí que ele falava português e nós escutava mais ninguém compreendia palavra dele, mas parece que papai compreendia, mas pouco ainda, aí ele falava com ele, daí um dia o tuxaua geral daí da Ponta Alegre chegô lá. Naquele tempo papai, povo do papai levava farinha, dez, quinze paneiro aonde a conoa embarca na canoa, aí levava, aí o tuxaua achô muito dificuldade, aí ele disse assim: olha, eu, assim como ocês tão trabalhando muito assim longe, eu dô lugá pra vocês, por isso, aí vocês querem saí daqui. O pessoal nunca viu o rio grande, querem vê muito, aí o papai, depois que ele voltô, o papai fez reunião lá com o povo dele, fiz reunião, aí achamo que vamo saí mesmo de lá. Pronto, aí entregô [Aratiku]. Aí acima da Ponta Alegre. Eu não conheci, não sei falá português, naquele tempo, cheguei novo no meio dos branco. A valência que cumpadre meu, ele foi nascido aí na Ponta Alegre mesmo e sabia falá português, eu não sabia, ele que a minha língua, andava por aí até a hora que compreendi um pouco. Então, assim foi, tão por isso nós deixemo lá, tudo, as coisa, planta, guaranasal, tudo nós planta, tudo o que de planta nós deixemo lá. Por isso, eu, naquele tempo, eu só caçava só com flecha. Agora por aqui que com espingarda, aí depois eu saí, teve um pé de briga lá conosco, aí meu irmão acertô uma, aí nós saimo, o Zezinho, meu primo, foi lá comigo e disse “Laudelino, tão querendo entrá por aqui, eu acho que prá eles pararem de... pá lá, vocês têm que saí um pouco, aí nós vamo, pá, saindo, vamo até acima de Manaus, lá a FUNAI deixô nós lá, aí eu fiz uma comunidade. Lá ficô, depois o... lá na terra dos Atroari, né, aí o atroari também já chegava muito pro lado nosso, a FUNAI não deixô mais, aí eu saí de novo de lá, fui lá pro Laranjal, lá trabalhei seis anos. E depois eu deixei pro meu pessoal doutro lá família, família

lá que eu deixei lá também, eu vim me embora por aqui, aí eu soube que a área passô por aqui, p... aí então eu vim me embora prá cá. Aqui eu fiz noventa e seis, hoje nós temo aqui a Vila Batista, aí hoje nós samos adventista de sétimo dia, [ININT]. Primeiro que eu fazia, tudo que eu fazia as coisa errado, hoje eu sei que non é por aí o caminho, aí eu deixei tudo, tá aqui a Vila Batista, com podê de Deus, eu fiz isso essa Vila Batista aí, tão é assim.

DOC 1: E como é sê o lídê, o tuisá da comunidade, qual é a função do tuisá na comunidade?

INF: Ah, sim! trabalho do tuisá é... ele repara no trabalho, ele coloca o capataz que trabalhá com povo, né, o tuisá tem que pensá como que ele vai trabalhá, aonde tem o pé de briga, ele manda chama atenção prá ficá, não ficá assim trabalhá brigavam prá cá prá li não, se não atrapalha povo da comunidade, os outros que não vai, vai saindo. Por causa disso daí, ele tem que falá muito, tem que sê olho aberto, então é assim que é o trabalho do tuisá, qualqué coisa dava o braço de tuisá, capataz, tudinho, o povo dele, eu... ele tem que ter um... hoje já, agora, o braço do tuisá é o, tem que tê o polícia aqui na comunidade, mas não é como naquele tempo mais não. É aqui fora já [se] fazendo assim.

QUESTÕES

1. Reescreva as sentenças, fazendo a concordância verbal, conforme variante padrão da língua portuguesa:
 - e) “nós saimo”
 - f) “nós samos”
 - g) “o polícia”
 - h) “as coisa errado”

2. Reescreva as palavras, conforme as normas ortográficas da língua portuguesa:
 - a) “garapezinho”
 - b) “tá”
 - c) “ocês”
 - d) “cumpadre”
 - e) “tudinho”

3. Em “entregava um bucado de pássaro”, a expressão “**um bucado**” tem o sentido de:
 - a) Muitos
 - b) Poucos
 - c) Alguns
 - d) Vários

4. Na frase “A **valência** que cumpadre meu, ele foi nascido aí na Ponta Alegre mesmo e sabia falá português, eu não sabia”, qual o sentido da palavra “valência” nesse contexto?

5. Coloque as palavras em ordem alfabética: panheiro, capoeira, mata, tuisá, porto e flecha.

6. Imagine que você está sendo entrevistado e que lhe perguntam como é sua comunidade. Escreva sua resposta no caderno, usando a modalidade padrão da língua portuguesa.

7. Releia o texto e encontre:
 - a) duas palavras no diminutivo;
 - b) escreva essas palavras no grau normal, isto é, sem ser no diminutivo.

Entrevista com jovem de 18 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas

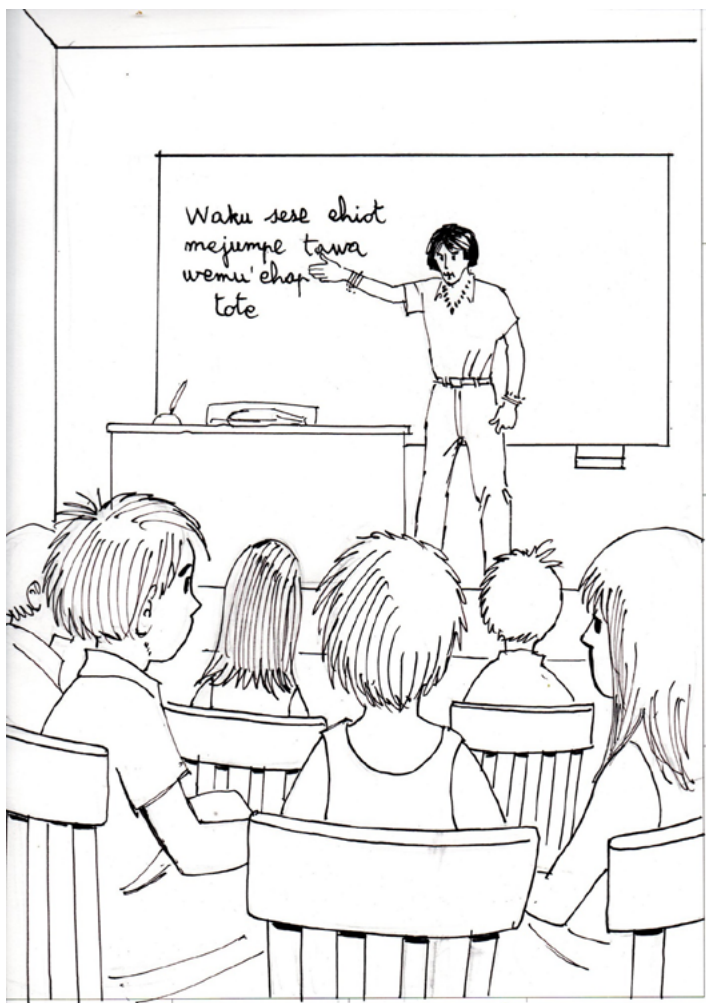


Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC 1: Você acha que o jovem está interessado nessa é fortalecimento da língua, renovação da cultura?

INF: Bom... pra dizê que eu vejo, é, muitos, é, muitos jovem aqui da comunidade quanto das outras comunidades, é... eu acho que, assim, mais ou menos não, não se interessam quase por que? Porque, como dizem, não é assim não sabem qual, não sabem o valô que eles têm, aí com isso eles fazem questão de que não sabem falá a língua sateré.

DOC 1: Mas assim... qual a principal dificuldade nesse trabalho de você de [ININT]?

INF: Pra dizê, o trabalho mais difícil de levá daqui é... eu acho que é a língua porque ninguém quase sabe falá mesmo, nem falá quanto escrevê. Eu praticamente... devo dizê que sei falá um pouco e quanto escrevê também, mas não quer dizer que eu sei muito assim falá, mas eu entendo, agora pra entendê, eu entendo tudo assim.

DOC 1: E como foi que você aprendeu a língua sateré?

INF: Bom, é... eu aprendi com minha mãe desde criança, ela falava comigo nessa língua mesmo sateré, aí falava comigo assim todo dia desde criança mesmo, aí quando comecei estudá, aí foi diferente já, comecei a falá só a língua portuguesa, aí com o passá do tempo, aí eu comecei a deixá de lado minha língua, mas quando eu comecei a estudá no sexto ano novamente, aí eu comecei a falá a língua materna novamente, aí foi, né, mas só que quando eu comecei estudá lá já não sabia mais quase falá, porque praticamente já tinha esquecido assim, mas quando me colocaram na disciplina na escola que eu estudei, aí melhorô muito pra mim.

DOC 1: A escola oferece aqui?

INF: Foi, eu comecei estudá aqui mesmo nessa escola aí, foi e outros jovens também estudaram e não só todos os indígenas, mas não indígenas estudam e praticam um pouco da língua.

QUESTÕES

1. Considerando a entrevista em estudo, marque as alternativas que julgar corretas:
 - () Este texto é oral.
 - () Este texto é escrito.
 - () Este texto é escrito, mas tem fortes marcas de oralidade.
 - () Este texto é desorganizado e com falhas de coerência.
 - () Este texto é bastante adequado ao tipo de gênero entrevista a que pertence.
 - () Este texto apresenta variação linguística.
 - () Este texto não está escrito em português padrão.

2. Em “eu comecei a deixá de lado minha língua”, a expressão “**deixá de lado**” tem o sentido de:
 - a) Esquecer
 - b) Abandonar
 - c) Desvalorizar
 - d) Priorizar

3. Separe as sílabas das palavras: jovem, comunidade, dificuldade, língua e criança.

4. A concordância de número não ocorre em:
 - a) “das outras comunidades”
 - b) “muitos jovem”
 - c) “todos os indígenas”
 - d) “na escola”

5. Releia o texto e encontre:
 - a) Duas palavras com a letra **m** antes de consoante.
 - b) Duas palavras com a letra **n** antes de consoante.

6. Podemos afirmar que se usa **m** somente antes de **p** e **b**?
7. Complete as palavras com **m** ou **n**:
 - a) Difere__te
 - b) Te__po
 - c) Ni__guém
 - d) Ta__bém
8. Escreva um convite para os jovens de um curso de língua sateré-mawé. O convite será postado no grupo de whatasapp da comunidade.

Entrevista com jovem de 24 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC 1: Cê pode falá como que é a vida aqui na comunidade? Se você gosta de morá aqui?

INF: Aqui na comunidade, gente mora porque gente gosta de vivê na comunidade, né? gente prefere ficá aqui na comunidade do que na cidade. É porque gente vive bem por aqui. Aí na cidade não, gente passa mais dificuldade de que por aqui na comunidade, né, porque gente vive só do alimento aqui do interiô. A comunidade ajuda, e a gente ajuda a comunidade, gente mora aqui mais de vinte anos já, na comunidade. Aí, minha família, minha mãe, meu pai, que eles... nós viemo lá do rio Marimari pra cá, pra morá aqui. Aí, quando fundô a comunidade, fundô com gente, começô a comunidade, mas já existia uma duas casa. Aí gente tá por aqui vivendo. A dificuldade dos sateré é que já tão esquecendo a própria língua, né, aí gente já fala mais português do que sateré, aí os filho que a gente tem, fala mais português de que sateré, mas a gente fala bem ainda sateré, a gente, com os pais com os vizinhos.

DOC 1: Você aprendeu com quem sateré?

INF: Eu aprendi com meus pais mesmo.

DOC 1: Desde criança?

INF: Desde criança, desde de quando eu nasci, eles já falavam comigo sateré

DOC 2: Mas vocês praticam bastante a língua sateré dentro de casa?

INF: Pratica.

DOC 2: Com os filho?

INF: Com os filhos, a gente ensina, eles entende o sateré, só não falam, mas a gente fala com eles, eles entende que gente fala. Eles não sabem lê inda, aí os professores também já ensinam, mais o português do que o sateré.

QUESTÕES

1. Faça a concordância de número, conforme variante padrão da língua portuguesa:

- a) “os filho”
- b) “duas casa”
- c) “eles entende”
- d) “gente gosta”

2. Releia o texto e encontre:

- a) Uma palavra com uma só sílaba
- b) Uma palavra com duas sílabas
- c) Uma palavra com três sílabas

3. Organize as sílabas das palavras no quadro a seguir:

C = consoante V = vogal

	LÍNGUA	PROFESSORES	AJUDA
V			
CV			
CVC			
CVV			
CCV			

4. Marque as alternativas verdadeiras.

Em língua portuguesa:

- () uma sílaba pode ser composta por apenas uma vogal.
- () uma sílaba pode ser composta por vogal e consoante.
- () uma sílaba pode ser composta por uma consoante e duas vogais.
- () uma sílaba pode ser composta por uma consoante sozinha.
- () uma sílaba pode ser composta por uma consoante, seguida de vogal e outra consoante.

5. Quando duas consoantes estão juntas na mesma sílaba e representam um único som, elas formam um dígrafo. Diante desta explicação, marque as alternativas em que há dígrafo:
- () língua
 - () português
 - () nasci
 - () pratica
 - () aqui
6. Por que na palavra criança não tem dígrafo?
7. O **mais** foi empregado adequado em “gente já fala mais português do que sateré”? Por quê?
8. A palavra **mais** é:
- a) Dissílaba
 - b) Monossílaba

Entrevista com homem de 34 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas

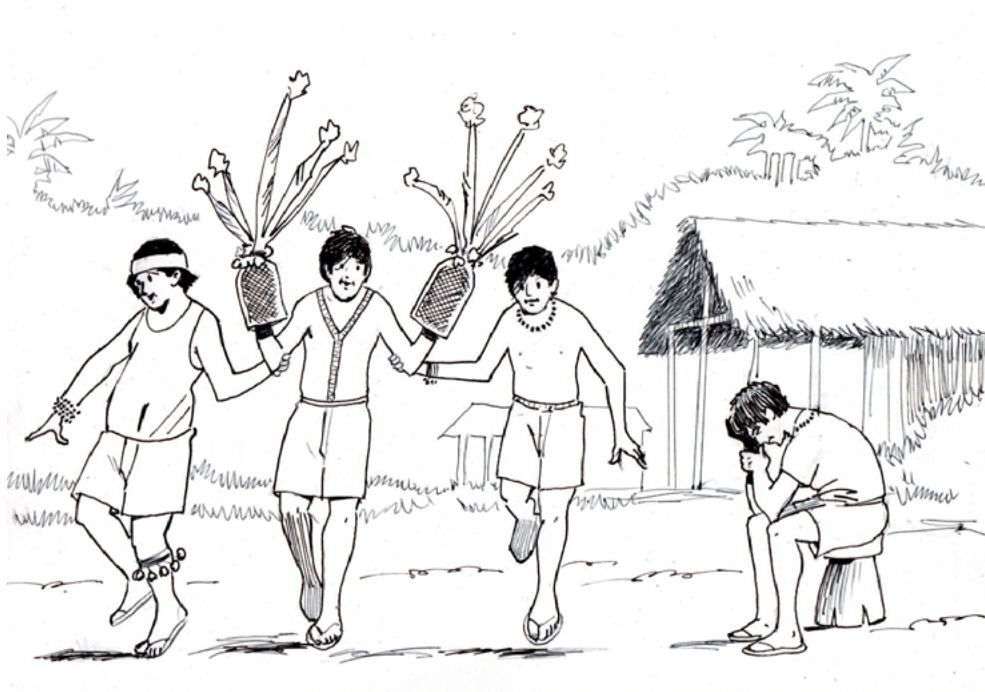


Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC 1: E como é, como funciona o ritual?

INF: Ah o... pô exemplo se tem um... a gente quisé arrumá assim a festa da tukandeira, a gente, a gente, tem um que sabe cantá, a gente, gente manda primemiro fazê a luva, tem tudo tipo de luva, qualqué luva que a gente quisé se ferra nela a gente manda tecê. De lá quando tivê pronto a luva, daí tão tudo preparo já a pena tudinho de lá... de lá a gente vai lá com a pessoa que sabe cantá o ritual da tukandeira, né, daí a gente fala prá ele, daí ele dá certeza, gente marca, pô exemplo, uma data que é prá gente fazê essa festa, exem-

plo um sábado, domingo, daí, daí quando chega aquela data a gente tem que fazê.

DOC 1: Quais foram os efeitos, depois o senhô ficou com febre, como que foi?

INF: #1 Não, não dá nadinha, num dá, só dói vinte e quatro hora na pessoa. Pô exemplo, se eu me ferro umas onze hora do dia, ela vai calmá umas dez, onze hora da noite, só calmá um pouquinho que dê prá gente de dormi, agora passá mesmo só noutra dia. #

DOC 1: #2 [ININT] só no momento, como é que é? # Sensação de queimação, incha, como é?

INF: Incha só mesmo mão da gente, mas não dá queimação nenhum não.

DOC 1: Só incha?

INF: Só faz inchá só mão da gente, fica inchado, é quando, pô exemplo, no outro dia prá tarde tá desinchando, fica normalzinho.

DOC 1: Você já fez quantas vezes?

INF: Eu fez té, eu me ferrei um vinte e sete.

DOC 1: Vinte sete vezes?

INF: Hurum.

DOC 1: Tinha algum período assim sê de ano em ano, mês, como funcionava?

INF: Não é, em semana, em semana, por exemplo, que tenha, quando a gente qué terminá rápido a ferrada, a gente tem, a gente pode se ferrá até pô exemplo hoje amanhã e assim semana direto prá eu passá logo do do perigo, porque que a tukandeira sei que é uma brincadeira, mas é uma brincadeira séria, por exemplo se eu me ferrá duas vez duas vez ou três vez, se passá ano que eu não me ferrei mais de lá elas começam a me persegui, tipo, a tukandeira ela é um... na história ela é mulhé, pô exemplo, se eu não me ferrá mais de um ano daí ela vem me dá sono, eu durmo de dia e eu não tenho

mais prazê de fazê nada, nem de comê, porque elas tão me persiguingo que de isso, se eu não terminá isso um, pô que teve um senhô lá no Andirá, agora ele já até morreu, elas empenharam o esse senhô, que por causa que ele não terminó e não quis mais e empenharam ele.

DOC 1: Um homem?

INF: É.

DOC 1: Sério?

INF: Empenharam ele, depois que ele morreu, saia tukandeira por toda parte dele pô causa que ele não terminou isso, é que a gente tem que se ferrá e tem que terminá isso.

QUESTÕES

1. Na frase “elas empenharam o esse senhô”, o verbo empenhar tem sentido de:
 - a) Encheram
 - b) Perturbaram
 - c) Engravidaram
 - d) Enlouqueceram
2. Qual a importância do ritual da tukandeira para o povo Sateré-Mawé?
3. Passe as formas “vinte e quatro hora” e “umas onze hora” para a forma adequada de uso de marcação de plural da língua portuguesa.
4. Passe as palavras “tukandeira, semana, sono, mulher e vez” para o plural.

5. Conjugue os verbos *ferrar*, *doer* e *perseguir*.
6. Complete as sentenças adequadamente:
 - a) Se nós _____ arrumar a festa da tukandeira (*querer*).
 - b) Eu me _____ em duas ocasiões (*ferrar*).
 - c) Ele não _____(*terminar*).
 - d) Tu _____ contar como foi teu ritual da tukandeira? (*poder*).
7. Coloque no aumentativo as palavras: festa, homem, mão, formiga.
8. Pesquisa um canto executado durante o ritual da tukandeira e escreva em seu caderno.

Entrevista com mulher de 42 anos, comunidade de Nova Alegria, Waikurapa, Parintins, Amazonas



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

DOC 2: Quando a senhora chegou, como que era aqui?

INF: Quando eu cheguei logo prá cá, não tinha esse comunidade aqui. Nós viemos primeiro do que o pessoal todinho. Só tinha comunidade só, São Francisco. De lá que o pessoal vieram, fizeram esses comunidade aqui, Nova Alegria, tudinho esses resto da comunidade. Agora já tem bucado de comunidade, né? Logo, logo que não tinha mesmo, só tinha São Francisco. Primeiro que fizeram comunidade mesmo do sateré, né, São Francisco, depois essa daqui, depois aquela outro lá, o resto que fizeram.

DOC 2: como que era quando a senhora era...?

INF: Quando eu era antigo no que que...quando a gente primeira vez que gente menstrua, a gente nós como é igual como vocês né, a gente não come as coisa assim peixe, a gente não anda no rio, a gente fica dentro da casa, a gente se guarda, igual quando a mulher é de parto mesmo, de lá a gente saí só quando a gente fica menstruada duas vez de lá que a gente já anda no rio, andar daqui prá li, de lá que a gente já come as coisa, peixe. Essa minha filha, quando ela fica mesntruada, ela não comia peixe porque mamãe quando eu fica menstruada primeira vez, ela não me deu peixe nem sal, eu comia [ININT]. Ela proibiu tudinho pra mim comer, ela também é assim, não come não peixe, só come frango, quando ela tá menstruada ela só come frango, ela não come assim as coisa, tudo coisa. De lá assim nós, nós digo sateré assim, nós não come assim tudo as coisa porque os branco tudo eles come peixe, é tudo, eles come as coisa que ...como diz o...nós não, nós come mal a mal farinha e frango que nós come.

DOC 2: A senhora mantém a tradição então?

INF: An, an, assim que é nós.

DOC 2: E, e outras histórias assim, seus filhos fizeram o ritual da tukandeira?

INF: Os dois já.

DOC 2: Já?

INF: Já, primeira vez eu não queria, porque tukandeira é muito ferrada duído que só, uma vez quando fui assim pro mato, assim prá tirá mandioca, ferrô no meu pé, mas doia, doia, doia, só uma ferrada, eu gritava que só, eu gritava, gritava, gritava, pensando que não ia pará dor, de lá tomei remédio, mas quando que... não parava de lá. Meu filho que é esse outro que chegô comigo:–mamãe, vou me ferrá, de lá falei assim, não meu filho, tu não vai se ferrá porque ferrada desse daí tá muito doendo , não tem remédio, só vai passa prá madrugada, de lá ele teimô comigo, que ele vai se ferrá, falei ainda não vai chorá prá cá que vai doê e vai gritá prá lá mesmo, de lá ele foi, ele se ferrou, ele se ferrou todo os dois, ele com irmão dele porque tem que sê, tem pá, né, de lá foram dança, dança, dança, até que ele num gritava muito, mas o irmão, gritava, gritava, gritava, ai mamãe, tá doendo, tá doendo, pois é eu não falei que tava doendo? agora aguenta, vai prá lá dançar, foi embora de novo prá dançar e prá lá, embrulha a tua mão, porque diz que pega frio de lá que vai doer mais, de lá peguei o pano, fraudada da cunhantãin e brulhei e fui embora de novo prá lá, de lá não demora chegou de novo gritando, gemendo e lá disse vai dançá, foi embora de novo dança e gritava que só, disse já, num falei, tinha falado já, mas não ouvi, de lá passando, a gente pega diz vinte ferrada, vinte ferrada que a gente dançar, pronto.

DOC 2: Vinte?

INF: Vinte, outro lado dez, outro lado dez, já tá bom já, até esse tukandeira também gente guarda, num pode comer as coisa também assim remoso, se tu comer as coisa que tem dente, quando tu vai

se ferrá de novo, sai muito sangue na mão da gente aonde entra pu-
rão, já sai sangue, assim que é essas coisa de não...uma vez quando
eu tratei meu irmão, o mais velho, a mamãe não deixava ir prá beira,
delá disse assim agora tu não vai mais tomá banho prá beira, e tu
vai comer tukandeira assado, de lá fizeram assaram assim na fri-
gideira, e comeu com pirão, acho que era castigo, diz a...de lá ele
comeu com pirão, delá mais ficô muito magrinho ele, ele mamãe
não dava peixe prá ele porque diz que não presta, mãe do peixe
vai levar ele, de lá ele fica com medo, ele com medo, ele comia peixe
assim, como só as coisa de outras comida, mas peixe mesmo pode
tá aí, que ele não comia não, ele fica com medo.

QUESTÕES

1. Faça a concordância nominal das sentenças:
 - a) “esse comunidade aqui”
 - b) “aquela outro lá”
 - c) “ferrada duido”
 - d) “esse tukandeira”
 - e) “esses resto da comunidade”

2. Faça a concordância verbal das sentenças a seguir:
 - a) “o pessoal vieram, fizeram esses comunidade aqui, Nova Alegria”;
 - b) “eu fica menstruada”;
 - c) “nós come mal a mal farinha e frango que nós come”;
 - d) “a gente dançar”;
 - e) “agora tu não vai mais tomá banho prá beira”.

3. Reescreva retirando a dupla negação e dupla afirmação:

- a) Só tinha comunidade só.
- b) não come não peixe.

4. Reescreva substituindo o “num” por não:

- a) “ele num gritava muito”
- b) “num pode comer”
- c) “num falei”

CAPÍTULO 3

Leitura e Interpretação em Língua Portuguesa de Narrativas Indígenas

A CRIAÇÃO DO MUNDO – O GÊNESE MAWÉ



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

No começo só existiam as forças cósmicas (Monã), a classe dos deuses: Tupana, o deus do Bem, e Yurupary, o deus do Mal.

Eles criaram os seres estelares que vivem espalhados no Atapy (universo) e que são os corpos luminosos que só aparecem na escuridão da noite.

No universo que os Mona criaram havia dois astros muito especiais. Cada um deles foi feito por um deus e passou a servir com seu símbolo.

Tupana criou A'at, o Sol, e Yurupary criou Waty, a Lua. Esses astros representavam o temperamento e a personalidade de cada deus.

Porém, os deuses não estavam satisfeitos. Queriam que os dois astros se vissem e conversassem. Mas isso não era possível, pois o Sol só aparecia durante o dia, e a Lua, à noite. Assim, nunca se encontravam. Por isso, Tupana e Yurupary fizeram sair do infinito negro a gigantesca serpente Mói Wató Magkarú Sése, para servir de mediadora entre os dois astros.

Assim, a serpente começou a fazer companhia para os dois astros, que logo se apaixonaram por ela, mas a grande serpente não se decidia por nenhum deles. Quando chegava à noite, ela se deitava com a Lua e a amava; logo que despontava a primeira claridade da manhã, ela deixava a Lua dormindo e ia deitar-se com o Sol.

Nenhum dos dois desconfiava da traição e da infidelidade da Cobra Grande. Até que um dia, Mói Wató Magkarú Sése ficou grávida, porém não sabia quem era o pai de seu filho. Então, foi queixar-se aos deuses. Yurupary que não deu a mínima importância para o acontecido; disse que ela poderia fazer o que bem entendesse, pois não havia regra para isso. Tu pana, triste, a censurou e mandou-a procurar descobrir quem era o pai.

Foi assim que os dois astros souberam o que a Cobra-Grande fizera com eles. Sentindo-se enganados, deixaram-na e subiram para o céu, para bem longe dela.

Tupana quis consertar o mal feito pela Cobra-Grande. Profetizou o nascimento de mais dois astros que mudariam toda a história do universo; ele mesmo iria abençoá-los e criaria os seres que morariam neles.

O tempo passou, até que a grande serpente pariu dois gêmeos: Y'y'wató, o planeta das Águas, sem-terra, habitado por criaturas fantásticas; e Ywyka'ap, o planeta Terra sem água, habitado por seres minerais.

Tupana gostou do nascimento desses planetas, filhos da Cobra-Grande, porque via neles o começo de sua obra-prima. Por isso, dedicou-se mais à criação desses filhos. Assim, começou a aumentar o número de lugares e habitantes nesses novos planetas. E em tudo aquilo que Tupana criava colocava os Painí-Pajés, com poderes mágicos, para substituí-lo, além de cuidar da saúde e do bem-estar dos habitantes.

Enquanto isso, Yurupary, o deus “contrário”, não o ajudava. Ao contrário, criava outras coisas, mas inferiores, menos interessantes e bonitas que as de Tupana, pois, apesar de tentar, não conseguiu imitá-lo.

Assim, por causa das belas criações de Tupana e pelo fato de os Painí Pajés serem muito mais poderosos que os Pajé-Poxy (sacerdotes criados pelo deus do Mal), Yurupary passou a ter inveja do outro deus, e a inveja, um dia, transformou-se em ódio.

Se, antes, os dois deuses sempre estavam juntos, tratando-se como amigos, tudo mudou: a amizade acabou, e passaram a desconfiar um do outro.

Yurupary, tomado de inveja e ódio, sempre encontrava um pretexto para opor-se às obras do deus do Bem, procurando torná-las feia.

Por isso, não quis ajudá-lo a criar mundos pelo universo. Procurava meios de fazer Tupana arrepender-se do que havia feito e não quis unir-se a ele para repreender a Cobra-Grande pelo mau comportamento. Assim, tornou-se protetor dela, acobertando as más ações que ela praticava.

Tupana, sentindo a traição de Yurupary e vendo que ele só tentava atrapalhá-la em sua criação, afastou-se de sua companhia, separando a bondade da maldade, a alegria da tristeza, a amizade e a inimi-

zade. Yurupary passou a ser o deus que se opunha em tudo a Tupana, com apoio e simpatia de vários Encantados descontentes com o deus do Bem, assim como seus sacerdotes Pajé-Poxy.

(Até então, das entidades poderosas que existem na natureza, só havia os dois seres – Yupana e Yurupary–seus sacerdotes – Piní-Pajé e Pajé-Poxy -, a Cobra-Grande e os seres encantados que habitavam o planeta Água. Nada mais.)

Assim sucedeu-se a primeira fase da criação.

Muito tempo se passou. A Cobra-Grande foi morar no planeta Água, que ela própria gerara, junto com outros seres mágicos, no lugar mais profundo criado por Yurupary, e lá que se quietou, esperando uma ordem do deus do Mal.

Um dia, Tupana resolveu unir os dois planetas.

O planeta Terra então começou a beber o planeta Água até vaziar em fontes cristalinas, cachoeiras, igarapés, lagos e rios. As águas, unidas aos seres minerais, mudaram de cor, gerando os mares. A terra tornou-se macia e fértil, parindo florestas, campos e cerrados. Dessa união mágica surgiram novas seres com formas e vidas diferentes. Logo os deuses incumbiram o Sol e a Lua de iluminar o planeta nascido da união dos dois.

O tempo foi passando, com os dias colorindo a vida. Criou-se um verdadeiro paraíso, lindo e perfeito, como Tupana sempre sonhara. Então, para que sua bela obra não se tornasse feia, colocou seus Painí-Pajés para que dela cuidassem, além de fazer com que todos os seres que ali habitassem não se tornassem imortais. Além disso, Tupana manteve os seres racionais longe desse lugar, pois preferia deixar o mundo perfeito, intacto, um verdadeiro paraíso.

Mas, com a união dos planetas, os seres imortais das águas, que observavam as transformações, ficaram com vontade de partilhar a vida na terra que, para eles, parecia repleta de felicidades. Eles então pediram aos Pajés que os transformassem em seres terrestres.

Prudentes, os Pajés disseram:

— Olhem aquelas palmeiras e aquelas árvores lindas! Olhem lá aquelas flores intocadas... todas perfeitas. A vida lá é linda, santa e sem pecado... Indo para lá, vocês, como todos os seres da superfície, deverão se com portar segundo as leis de Tupana.

Eles responderam:

— Queremos ir assim mesmo, porque a vida lá tem leis. Deve ser emocionante banhar-se ao sol, andar nas praias e florestas, voar na imensidão do céu. Tudo parece ser alegre e maravilhoso!

Os Pajés advertiram:

— O portal dimensional está aberto para os que quiserem ir, mas lembrem-se: é um caminho sem volta!

Assim, ao saírem das águas, esses novas habitantes ganharam formas que nem se podia imaginar e viveram por muito tempo, até que, de tanto evoluir, começaram a desagradar ao bom deus Tupana, pois já não lhe obedeciam. Queriam estar sempre ao lado de Yurupary, deus do Mal, que os influenciava, procurando ser como ele. Por isso, uniram-se à desobediente serpente Mói Wató Magkarú Sése, que, vendo os habitantes se desenvolverem, tornando-se bonitos e perfeitos, pôs-se a copular e gerar muitos filhos maus como ela. E foi assim que o mundo perfeito, abençoado por Tupana, foi corrompido.

Tupana arrependeu-se de ter criado o paraíso, pois seus habitantes haviam se tornado maus, e resolveu tirar o planeta Terra de dentro do planeta Água, levando-o de volta para o céu.

Ao ser levado de volta para o cosmo, o planeta Terra começou a vazar, provocando chuvas, tempestades. Desse dilúvio, nunca visto antes, restou apenas o planeta Água, habitado pelas criaturas fantásticas e seus Painí-Pajes.

Fonte: Yaguarê Yamã – Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé

SUGESTÕES DE ATIVIDADE

1. Leia o texto em voz alta para seus alunos.
2. Peça para seus alunos contarem o que sabem sobre a criação do mundo na visão Sateré-Mawé.
3. Pergunte se o uso da letra Y nos nomes Yupana, Yurupary, Atapy e Pajé-Poxy é motivado pelas regras da escrita da língua portuguesa ou da língua sateré-mawé.
4. Pergunte por que a serpente Mói Wató Magkarú Sése foi criada.
5. Pergunte qual o sentido da palavra QUIETOU presente na frase: “A Cobra-Grande foi morar no planeta Água, que ela própria gerara, junto com outros seres mágicos, no lugar mais profundo criado por Yurupary, e lá que se **quietou**, esperando uma ordem do deus do Mal”.
6. A palavra QUIETOU presente na frase “A Cobra-Grande foi morar no planeta Água, que ela própria gerara, junto com outros seres mágicos, no lugar mais profundo criado por Yurupary, e lá que se **quietou**, esperando uma ordem do deus do Mal” pode ser substituída sem perda de sentido pela palavra:
 - a) Sossegou
 - b) Parou
 - c) Morou
 - d) Estabilizou
7. Na frase “A terra tornou-se macia e fértil, **parindo** florestas, campos e cerrados”, o verbo **parindo** foi usado no sentido figurado, podendo significar:
 - a) originando
 - b) criando
 - c) elaborando
 - d) inventando

8. Como o mundo de Tupana foi corrompido?

Na frase, “Ao ser levado de volta para o cosmo, o planeta Terra começou a vazar, provocando chuvas, tempestades. Desse dilúvio, nunca visto antes, restou apenas o planeta Água, habitado pelas criaturas fantásticas e seus Painí-Pajés”, a expressão “planeta água” faz referência:

- a) ao cosmo
- b) às chuvas
- c) à terra
- d) às criaturas

9. Qual a função dos PainíPajés na narrativa?

10. Cite alguns personagens presentes na narrativa.

WATIAMĀ SA' AWY

A origem da Tukandera e do ritual Waiperiá

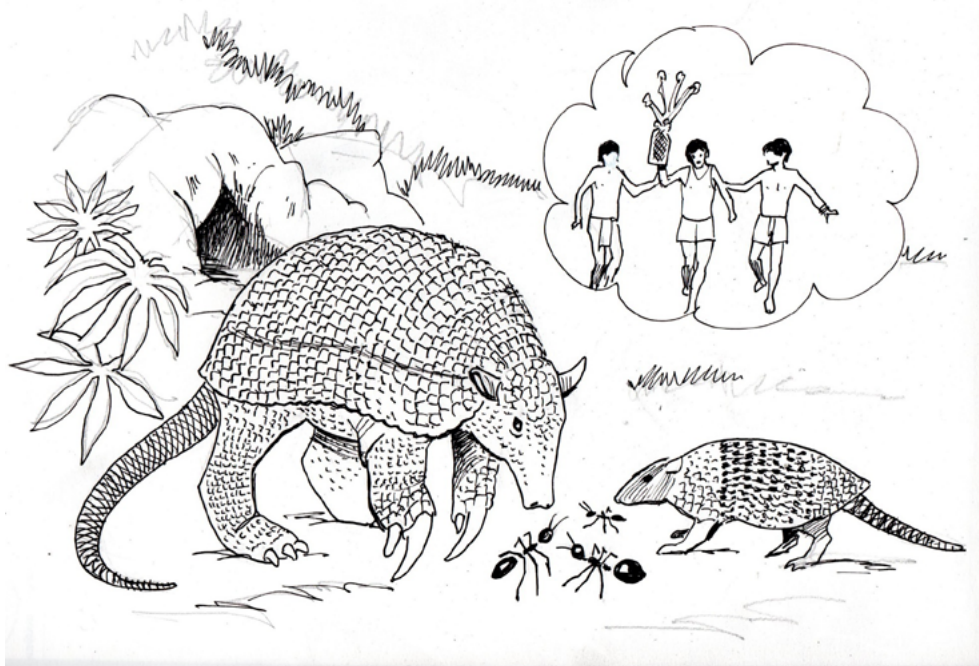


Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

Antigamente não existia Tukandera neste mundo. Mas os demônios já usavam, para se ferrar animais venenosos como a aranha, o escorpião, a cobra e a centopeia.

Foram eles que deram a ideia para os Mawé se ferrarem e ficarem bons na pesca, na caça e, principalmente, na guerra. Mas esses animais venenosos não eram bons para “curar” as pessoas, os venenos deles eram fortes, mas não o bastante. Assim, os Mawé precisavam encontrar um veneno certo para se ferrar.

Então, o irmão mais novo do grande Tatu, chamado na língua Saterê, Heneken Höp (tatu-bola), pediu ao seu irmão, o grande tatu, chamado Mypynukuri, que o deixasse procurar um animal de veneno forte para se ferrar e se tornar grande caçador.

O irmão mais velho não gostou da ideia. Dizia para ele se ferrar com aqueles bichos já conhecidos, pois, se ele se ferrasse com um desconhecido, o veneno poderia matá-lo.

Porém, diante de tanta insistência de Heneken Hôp, Mypynukuri resolveu ir atrás de outro bicho para o irmão se ferrar. Então, ficou sabendo que na caverna da Jiboia-Grande havia se originado uma espécie de formiga gigante muito venenosa chamada Watiama ou Tukandera. Essa Watiama tinha se criado nos pelos dos órgãos genitais da própria Mãe das Cobras. Ela servia de piolho da Jiboia-Grande.

Mypynukuri foi buscá-la e entrou na caverna da Jiboia-Grande. Cavou, cavou muito e fez uma entrada lateral para que a Mãe das Cobras não percebesse que havia um invasor na sua caverna. Depois, pegou uma luva trançada com fibras e colocou várias Tukanderas dentro dela para levá-las. Depois de coletá-las, Mypynukuri saiu o mais rápido possível pela entrada que tinha feito e voltou para casa para entregá-las ao irmão.

Chegando à casa, mostrou as Tukanderas ao irmão, que ficou muito satisfeito com o presente. Depois, Mypynukuri ensinou-o a fazer as luvas para prender as Tukanderas e a enfeitá-las. E assim foram enfeitadas as primeiras luvas de Tukanderas.

Foram feitos três tipos de luvas: à maior, que cobria todo o braço, eles chamaram de Waiperiá; à menor, que era só para cobrir as mãos, deram o nome de Sa'ary; e à terceira, um pouco maior que a Sa'ary, eles chamaram de Sa'ary Pe.

Elas eram enfeitadas com lindas penas de arara-vermelha, em cujas pontas foram amarradas penas brancas de gavião.

Em seguida, eles inventaram a dança da Tukandera, para acompanhar o ritual de “ferração” que é um movimento ritmado feito em passos para frente e para trás. Os participantes se dispõem em filas, que se deslocam para o lado direito ou esquerdo, seguindo o canto e o ritmo da dança.

A essa dança os irmãos Mawé deram também o nome de Waiperiá, que é a dança da Tukandera.

O irmão mais novo pegou uma das luvas de Tukandera e começou a dançar, porém ele não suportou a dor e disse:

- Quando a dor vai passar?

O irmão dele respondeu:

- Dança, dança, que a dor só vai passar, quando o galo cantar.

- Mas é que está doendo muito! Não sei se vou aguentar muito mais tempo!

O irmão caçula só reclamava, até que o mais velho perdeu a paciência e ordenou que o galo cantasse. O galo cantou, e o irmão caçula pode se aliviar da dor.

(Por isso, na ferroadada da Tukandera, a dor só passa quando o galo canta, ou seja, após 24 horas).

A Tukandera foi dada por Mypynukuri de presente para os Mawé vencerem a febre e para ficarem imunes a várias doenças, bem como para se tornarem espertos, bons caçadores, bons pescadores, líderes de guerra e para provarem sua força e eficiência contra a dor. Por isso, todos os clãs Mawé festejam o ritual da Tukandera, que, além de tudo isso, marca a passagem da infância para a idade adulta. É a oportunidade em que os meninos mostram que serão adultos respeitados por todos os guerreiros.

Fonte: Jaguarê Yamã – Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé

COMPREENSÃO DO TEXTO

1. Qual a finalidade do ritual da tukandeira?
2. Na frase “os Mawé precisavam encontrar um veneno certo para se ferrar“, qual o sentido do verbo **ferrar** na citada frase?
3. Pesquise o sentido da palavra ritual no dicionário e/ou com alguém mais velho.
4. O que é o Waiperiá?
5. A sequência de letras nas sílabas que formam o nome Mypynukuri é uma sequência comum também na formação de sílabas do português? Por quê?
6. Desenhe os tipos de luvas usadas no ritual da tukandeira.

WATYN SA' AWY

A origem da noite



Ilustração: Eric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

Depois da criação do segundo mundo, houve um tempo em que existia noite. Mas a cobra Surukukú, irmã dos Encantados, a usurpou da superfície, dizendo fazer parte do corpo de sua mãe Magkarú

Sése, que foi transformada em mundo, e, assim, a levou para o fundo da Terra. Por isso, quando os Mawé passaram a existir, já não havia noite para dormirem.

Então, Wasary-Pót, o grande tuxaua, sabendo que Surukukú era dona absoluta da noite junto com a Jararaca, sua irmã, disse a sua gente:

— Vou buscar a noite para vocês!

E foi, levando arco e flechas.

Ao chegar na casa de Surukukú, disse:

— Eu quero comprar a noite para dar ao meu povo o descanso do trabalho do dia enquanto eles dormem. Aqui tem o meu arco e essas flechas.

Surukukú respondeu:

— Ora, filho, mas para que eu vou querer arco e flechas, se eu não tenho mãos?

Wasary-Pot ficou sem jeito e não teve outro remédio senão voltar para casa e retornar outra hora levando uma liga para pernas chamada Nhaape-tipo de chocalho usado nas festas tradicionais dos Mawé.

Aproximando-se de Surukuku, disse-lhe:

— Aqui está uma liga para amarrar na sua perna. — Na perna não pode ser, meu filho. Amarre no meu rabo, porque eu não posso me levantar.

Então, Wasary amarrou o Nha'apé no rabo de Surukukú.

(Por isso, quando a surucucu fica brava, sacode o rabo e faz um barulho: ché, ché, ché... para avisar que está por perto).

Surukukú, porém, não lhe entregou a noite.

— Esse pagamento é bonito, meu filho, mas me dê mais coisas em troca da noite.

Wasary deu-lhe jenipapo, e a Surukukú e suas irmãs cobras se pintaram com tinta desse fruto. As pinturas que as cobras têm hoje foi Wasary quem providenciou. Mas não foi o bastante.

— Traga-me alguma coisa de que eu mais precise! Então, lhe darei a noite—pediu Surukukú.

Wasary foi-se e, passado algum tempo, voltou, trazendo venenos. Disse a Surukukú:

— Vim buscar a noite. Quero levar a noite. Trouxe veneno!

— Ah, trouxe veneno? Sendo assim, eu lhe entrego a noite, porque de veneno é que eu ando precisando—disse Surukukú, que chamou as irmãs cobras para pegarem cada uma delas um pouco do veneno. Só Kutimboia e kaninana não ganharam veneno, porque eram muito bravas. Depois de dividirem o veneno, Surukukú enfiou a noite dentro de um pikuá tecido de palhas de tukun e entregou-o ao rapaz. Mas, antes, recomendou-lhe tomar muito cuidado com o que continha a noite, e abrir a tampa somente quando chegasse a sua casa.

Feito o acordo, o tuxaua deu meia volta e, muito contente, tomou o rumo de casa, a fim de mostrar a grande novidade para os humanos.

Os companheiros de Wasary, que o estavam esperando, assim que o viram sair da caverna de Surukukú, correram para encontrá-lo.

— Então é verdade que trouxe a noite?

Wasary respondeu que sim, mas Surukukú lhe advertira do mal que lhes sobreviria se o pikuá fosse aberto antes de chegar em casa.

Os companheiros de Wasary, contudo, insistiram tanto em abrir a cestinha que, afinal, acabaram conseguindo.

Da cestinha saiu a Noite.

Os companheiros de Wasary, espantados e com medo, puseram-se a gritar fugindo, ante a escuridão que já ensilava toda a mata. Então, Wasary pôs-se também a gritar:

— Tragam a Lual Tragam a Lua!

Wasary tinha ficado só dentro da Noite. Não se ouvia mais barulho algum. Somente os seus gritos ecoavam, esperando resposta dos seus companheiros.

Então, os parentes de Surukukú – Jararaca, Lacrau e Escorpião –, que haviam dividido o veneno entre eles, cercaram Wasary, e a Jararaca lhe mordeu o calcanhar. Wasary começou a sentir muita dor; reconheceu que era Jararaca que o tinha mordido e disse:

– Sei quem tu és, sei quem tu és! Os meus parentes te matarão!

Todas as outras cobras começaram a experimentar o veneno em Wasary-Pót, que morreu por causa das mordidas e das ferroadas dos animais peçonhentos. No entanto, Wasary havia feito um trato com um grande Pajé, senhor de muita sabedoria e conhecedor de todos os feitiços para o bem e para o mal, que, encontrando-o morto, depois de passada a escuridão, fez um banho de folhas mágicas e lavou o cadáver.

Wasary ressuscitou e, assim que se levantou, foi pegar mais veneno e rumou novamente para a casa de Surukukú, a fim de pegar mais noite.

Dessa vez ele queria a grande Noite, porque a outra havia sido muito curta e mal aproveitada.

Entregou mais veneno a Surukuku, mas sem mencionar o ocorrido com a noite passada.

Surukukú, para tornar a Noite grande, misturou jenipapo com todas as imundícies que encontrou. Colocou urubu, pau podre, gente morta, até pragas e doenças. Misturou tudo. Assim, a grande Noite foi feita com imundícies. Por isso, os piores acontecimentos ocorrem durante a noite, e os pesadelos vêm enquanto dormimos.

Essa foi a Noite que Wasary-Pot comprou das cobras e deu aos Mawé.

COMPREENSÃO DO TEXTO

1. De quais elementos a noite foi feita?
2. Para conseguir a noite, o que Wasary-Pót precisou dar para a Surukuku?
3. Que lição podemos tirar da atitude dos companheiros narrada neste trecho: “Os companheiros de Wasary, contudo, insistiram tanto em abrir a cestinha que, afinal, acabaram conseguindo. Da cestinha saiu a Noite”?
4. O que acontece nas noites e por quê?
5. No trecho “Todas as outras cobras começaram a experimentar o veneno em Wasary-Pót, que morreu por causa das mordidas e das ferroadas dos animais peçonhentos”, a palavra **ferroada** pode ser substituída por:
 - a) Furadas
 - b) Picadas
 - c) Mordidas
 - d) Arranhadas
6. Desenhe a noite com céu iluminado pelas estrelas e pela lua.

A ORIGEM DOS MAWÊ E DA HUMANIDADE

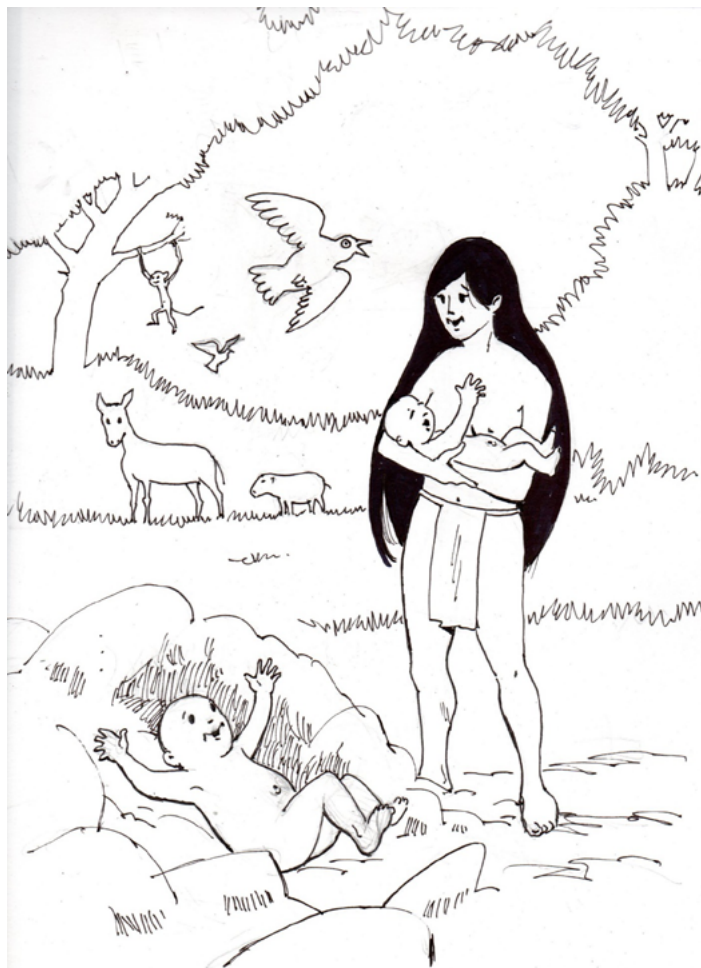


Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

Depois que o filho de Anhyã-muasawê morreu, ela viajou com ele e o enterrou embaixo de uma árvore de Abiu'rana, perto do rio Seremu'yt, o rio mágico, local situado na cabeceira do rio Maráw, próximo da região do rio Abacaxis, e deixou um de seus ajudantes para vigiar.

O nome desse ajudante era Karaxué, um passarinho de canto muito bonito.

Ela pediu ao Karaxué para ficar de guarda em cima da Abiu'rana e, quando escutasse qualquer barulho que viesse da sepultura do filho, deveria ir rapidamente avisá-la, pois a mulher certamente saberia o motivo do rumor.

Passado alguns dias, o Karaxué ouviu um barulho que saía da sepultura e, conforme o combinado, voou até onde estava Anhyã-muasawê, contando-lhe o que acontecera.

Ela correu até a sepultura, abriu-a e, de dentro dela, saiu o Kuatá – macaco da noite. Anhyã-muasawê soprou no olho do Kuatá e o amaldiçoou.

Daí em diante, ele passou a ser o mau agouro da floresta.

Fechou de novo a sepultura e derramou nela o sumo da folha mágica upyp-aypók. Anhyã-muasawê conhecia todos os remédios feitos de ervas milagrosas e, por isso, sabia o que estava fazendo.

O Karaxué voltou para o galho vito Abiu'rnnna e continuou vigiando.

No dia seguinte, a sepultura começou novamente a fazer barulho, e o Karaxué voou para contar a Anhyã-muasawê, que, ao chegar, se pôs a abri-la; de repente de lá saiu o Kuaty, seguido do Kaiarara e do Kaititú.

Ela soprou sobre o Kaiarara e o amaldiçoou, dizendo que ele nunca seria comida. Quanto ao Kuaty e o Kaititú, ela os abençoou e os mandou lá para as bandas do rio Abacaxis.

Como das outras vezes, ela fechou de novo a sepultura e foi embora. Dias depois, o Karaxué voltou a ouvir um barulho na sepultura. E Anhyãmuasawê novamente fez o mesmo que já fizera antes: abriu a cova e, dessa vez, saiu o macaco Zóg-Zóg. Ela o expulsou e assim procedeu com os outros bichos que saíram em seguida. À medida que os bichos iam saindo, ela designava os seus afazeres no mundo e dava-lhes nomes conforme a aparência deles.

Assim, surgiram o Taiasú, o Veado, a Capivara, o Macaco-Prego e muitos outros bichos.

Passados alguns dias, e como parecia que nada mais sairia do buraco, o Karaxué começou a cantar sua música preferida.

De repente, ouviu-se um grande estrondo saindo do buraco. Dessa vez, parecia ser algo muito grande. Os ruídos lembravam o tropel de um bando de antas em debandada por um mesmo caminho.

O Karaxué estremeceu-se todo; mais que rapidamente, voou até onde estava Anhyã-muasawê e contou-lhes do grande barulho.

Anhyã-muasawê acalmou-lhe dizendo que não tivesse medo nem se preocupasse e voltou para ver a sepultura do filho, como se já soubesse tudo o que estava acontecendo. Assim, enquanto ia andando pelo caminho, apanhou ervas e folhas perfumadas.

Ao chegar no local, abriu novamente a sepultura e dali saiu uma criança: o primeiro indivíduo Mawé, o povo do guaraná. Esse menino era o filho de Anhyã-muasawê que havia renascido: era moreno, tinha um belo sorriso e cabelos longos como a noite.

Anhya-muasawe deu-lhe o nome de Mary-Aypók, que quer dizer “homem verdadeiro” ou “originador”.

Ela pegou com todo o cuidado a criança, colocou-a no colo e pôs em sua boca dentes feitos de terra. Em seguida, afiou-os como os dentes da piranha para que pudesse mastigar bem os alimentos.

(Por isso, os Mawé têm a tradição de afiar os dentes).

Depois de lavar as mãos, os pés e a cabeça do menino, ensinou-lhe uma língua enviada como presente por Tupana, que só era falada por seres do bem que o acompanhavam. Essa língua viria a ser chamada de Saterê, a língua dos guerreiros do fogo.

Enquanto lavava Mary-Aypók, saiu do buraco outra criança, que ela também pegou e colocou no colo. A este, deu o nome de Wasary-Pót, o irmão gêmeo do “originador”.

Tupana, assistindo Anhya-muasawê dar origem a uma nova raça de seres, homens de verdade, como predisse o grande Painí-Pajé, ao profetizar o surgimento da humanidade, quando ainda estava criando o mundo, ficou contente. E para que o planeta fosse povoado por novos seres, fez com que surgissem também vários outros povos e raças noutras partes.

Assim surgiram os Mundurukus, os Parintintins, os Muras, os Hixkaryanas, os Apiakás, os Andirázes, os Maraguás, os Tupinambás e os homens brancos no outro lado do grande lago. De todos esses, ao povo que surgira dos novos filhos de Anhya-muasawê, deu uma atenção especial. Prometeu fazer deles uma grande nação. Não é à toa que seus filhos aprenderam a falar sua própria língua: a língua dos escolhidos. Prometeu também que, um dia, os dois irmãos e os descendentes de Anhya-muasawê voltariam à Nusokén, região de castanheiras e paraíso dos Mawé, de onde Anhya-muasawê foi expulsa. Esse seria o país dos Mawé ou Mawéranya.

Depois de Tupana ter prometido a Anhyã-muasawê uma terra e um país para seus descendentes, partiu, e ela tratou de cuidar de seus novos filhos.

Mary-Aypók e Wasary-Pót cresceram e foram andar pela floresta. Mataram seus tios Yakuma e Ukumã'wató, que se tornaram maus.

Casaram-se com as mais belas filhas dos bichos da floresta. Mary Aypók casou com a linda Ahút-Pia, filha do papagaio, dando origem, assim, ao significado da palavra Mawé: “papagaio falante”, e este passou a ser o maior símbolo do povo. Wasary-Pót casou-se com Hano'ona pia'hop, filha da arara-piranga, e seus filhos dariam as mais belas penas para os seus descendentes se embelezarem.

Assim, nasceu o grande e verdadeiro povo Mawé, descendentes de Mary-Aypók e Wasary-Pót, filhos de Anhya-muasawyp, renascidos do corpo do bendito Kahu'ê.

COMPREENSÃO DO TEXTO

1. Explique a origem do significado de Mawé: “papagaio falante”.
2. Qual a missão de Karaxué, um passarinho de canto muito bonito?
3. Quem foi o primeiro indivíduo Mawé e como ele era?
4. Qual foi a promessa de Tupana?
5. Como surgiu a língua saterê?
6. No trecho “Ela pegou com todo o cuidado a criança, colocou-a no colo e pôs em sua boca dentes feitos de terra. Em seguida, afiou-os como os dentes da piranha para que pudesse mastigar bem os alimentos”, o verbo **afiar** pode ser substituído por:
 - a) Cerrar
 - b) Cortar
 - c) Quebrar
 - d) Espedaçar
7. Da sepultura do filho de Anhyã-muasawê saíram:
 - a) Águas
 - b) Bichos
 - c) Fogo
 - d) Crianças
8. Mary-Aypóke e Wasary-Pót se casaram com: _____.
9. O povo Mawé é descendente de quem?

WATIAMĀ EHAY SA' AWY MUNDURUKURIA SEHAY ETIÁT WO

A origem do canto da Tukandera e um encontro com os Mundurukus

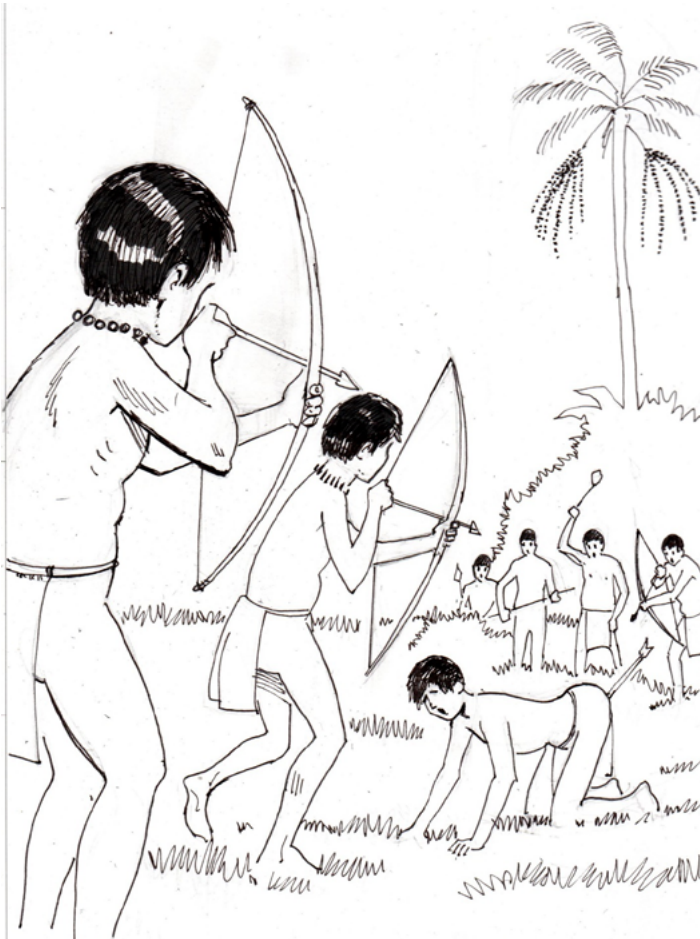


Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

Era uma vez um homem que tinha dois filhos.

Certo dia, ele os levou para caçar na mata. Andaram muito, à beira de um igarapé, onde ele disse:

— Vão procurar caça para nossa comida lá do outro lado, que eu fico aqui fazendo o tapiry para passarmos a noite. Assim que vocês chegarem, o fogo já estará pronto para assar a embiara. Depois poderemos descansar nas redes que eu prenderei nas forquilhas da cumeeira. Mas só peço uma coisa: tenham muito cuidado com os nossos inimigos! A região em que pisamos é território deles. Se os virem, venham correndo me avisar.

Os rapazes ouviram o pai e não queriam criar problemas. Bem avisados, foram procurar caça do outro lado do igarapé, como o pai havia mandado.

Assim, caminhavam com muito cuidado para não atrair a atenção dos Ahiağ e, principalmente, dos seus inimigos Munduruku, povo guerreiro que vivia por aquelas bandas do rio Abacaxis, onde constantemente entrava em guerra com os Mawé, povo dos rapazes.

Ao chegarem à região de caça, o mais velho disse ao mais novo:

— Vamos fazer armadilha para pegar a embiara!

Prepararam a armação debaixo de uma “casola” de folhas de batataranas que cobriam duas imbaúbas. Depois de aprontá-la, entraram dentro dela e esperaram as caças passar.

Primeiro passou uma cotia, e o mais velho disparou uma flecha, que a acertou em cheio. Depois, apareceu um veado, e o mais novo mirou bem e também o acertou.

Estavam bem contentes, com duas embiaras mortas nas armadilhas e alguns pássaros abatidos, quando ouviram uns latidos estranhos de cachorro que vinham em sua direção. Ficaram bem quietos e esperaram. Quando os latidos chegaram bem perto, reconheceram

que eram os seus inimigos Munduruku e viram que não era cachorro: um latia e o outro atirava.

Logo que chegaram, Munduruku os descobriu e entrou na tocaia do mais moço, que estava em frente da do outro irmão, por onde passava o caminho. Agarrou por trás o rapaz, que gritou pelo irmão.

Este saiu da sua tocaia e foi correndo com o arco e a flecha na direção deles. Quando ele se aproximou, mostraram o rapaz, que servia de escudo. Então ele disse:

— Suspende o braço que eu o salvo!

O rapaz obedeceu. Ele disparou a flecha, que acertou aquele que agarrava seu irmão; porém o outro conseguiu fugir.

Logo depois voltaram para o tapiry, onde contaram tudo para o pai, que logo disse:

— Vamos embora logo daqui porque eles podem vir nos atacar!

E saíram rapidamente de volta para a aldeia. No caminho, passaram por um riacho. O velho não resistiu e falou:

— Eu vou tomar um banho. Vocês podem ir andando.

Os dois rapazes responderam:

— Cuidado, papai! Os inimigos estão por perto. Na certa, o que fugiu virá com os companheiros dele.

Disseram isso e foram embora. Mas logo ouviram o pai gritar por socorro. Eles voltaram correndo para ver o que estava acontecendo e ouviram os gritos de guerra da horda inimiga próximo ao riacho: aquele que fugiu tinha voltado com reforço.

Quando os rapazes chegaram lá, viram o velho caído no chão com uma azagaia nas nádegas. Disseram:

— Agora é guerra! Nós nos vingaremos.

Obstinados pela vingança e para reparar a vergonha que fizeram o pai passar, pois a flecha não foi para matar, mas, sim, para caçoar do velho, saíram no encalço deles e os alcançaram não muito distante dali. Passaram na frente deles e foram com muito cuidado armar uma tocaia, pois viram que os inimigos eram vários e não poderiam errar o alvo quando atacassem.

Ao se aproximarem da tocaia, os inimigos riam do estado do velho. Os irmãos ficaram com mais raiva ainda.

— Agora é pra valer. Vamos matar quantos pudermos!

Saíram tão de repente da “tocaia”, com as flechas prontas para serem disparadas, que nem deu tempo para os zombadores se recomporerem do susto. Mataram vários deles na hora e foram atrás daqueles que fugiram. Quando chegaram ao acampamento inimigo já era final da tarde, com a escuridão ofuscando a floresta.

Então, atacaram novamente. Os poucos que sobraram fugiram para a mata. Assim que as coisas se acalmaram, começaram a vasculhar o acampamento e se assombraram quando viram o que estava assando no mukén:

Quartos de gente, retalhados e espetados como churrasco no meio do terreiro. Um deles pegou com a mão um filé gordo em banho. Quando encostou na carne, esta, de tão quente, queimou a mão dele, e ele gritou:

— Terererê.... Terererê...

Panapanéra!

Daí surgiu o canto da Tukandera.

Fonte: Yaguarê Yamã – Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé

COMPREENSÃO DO TEXTO

1. Qual povo era inimigo dos Mawé?
2. Tapiry é um tipo de:
 - a) Árvore
 - b) Fruto
 - c) Casa
 - d) Embarcação
3. O que fez surgir o canto da tukandeira?
4. O que assustou os dois sateré no acampamento do inimigo?
5. O que os dois irmãos conseguiram caçar?
6. O que o inimigo fez com o pai dos dois irmãos sateré?
7. Quem venceu a batalha e como?
8. Desenhe instrumentos de guerra do povo sateré-mawé.

ARIA SA' AWY

A origem do fogo



Ilustração: Enric Larreula Vidal – AMERINDIA COOPERACIÓ

Antigamente não existia fogo. Os Mawé ainda não sabiam como fazer uma comida assada ou cozida. Todo alimento era comido cru, e, por isso, não era tão gostoso. Mas havia um homem na floresta que se chamava Ihaignya-Hakúp, ou “homem de fogo”, pois era feito de fogo por dentro. Não podia andar na escuridão, senão queimava as pessoas.

E, apesar de todos conhecerem o fogo, ninguém ainda havia descoberto a sua verdadeira serventia.

Certo dia, um rapaz saiu para pescar matrinxã no lago e encontrou o homem de fogo pescando. O homem de fogo percebeu o rapaz e o cumprimentou:

— Bom dia, meu amigo! Eu sou Ain Membyt.

Cumprimentaram-se de um jeito para que se encontrassem frente a frente, pois de costas seria fatal: iria queimar o rapaz. E continuaram:

O que você está fazendo?

— Estou pescando matrinxã! E você?

— Eu também! Para onde você vai? De onde veio?

— Estou vindo de minha aldeia, eu sou um Mawé!

Ah, então poderemos pescar juntos!

O rapaz concordou, mas sempre temendo que aquele homem estranho lhe fizesse algum mal, com tanta quentura dentro dele. Mesmo assim continuou junto do homem.

Ficaram pescando durante muitas horas. Já era meio-dia. O homem de fogo então perguntou se o outro já havia apanhado muitos peixes. O rapaz respondeu que sim, havia apanhado vários tipos de peixe: matrinxã, pacu, aracu...

— Mas eu não, disse o homem de fogo. — Estou com fome. Por que não descamamos os peixes e fazemos um bom almoço para comermos? O rapaz aceitou. Em seguida o homem de fogo disse:

— Então, vá até a floresta e pegue lenha para fazermos o fogo!

— Fazermos fogo? O que é isso? O que você vai fazer com os peixes?

O homem de fogo disse que, logo, logo, o rapaz iria presenciar a maior descoberta vista por um. Sugeriu que fizessem um assado. Então o rapaz Mawé pegou lenhas secas e colocou na beira do lago.

Mas o homem de fogo não gostou; disse que era preciso pegar pau verde, pois com lenha seca o fogo acabaria rapidamente. Mandou pegar madeira molhada. O rapaz fez como foi mandado.

— Está pronto! Agora é só assar!

O homem de fogo não queria que o outro visse como ele acendia o fogo. Pediu então que o rapaz se afastasse. Mas, curioso, este fingiu que ia para o mato e ficou olhando por detrás de uma árvore.

O homem de fogo só fez pular por cima da lenha... e apareceu fogo. Mesmo o pau molhado queimou. Depois, apareceram as brasas. Então chamou o rapaz e os dois assaram os peixes em cima de um mukén. Quando ficou pronto, comeram.

O rapaz gostou muito da comida assada, feita no fogo. Achou deliciosa! Queria também poder fazer comida assim e, conseqüentemente, levar o fogo para os Mawé.

— Assim é que eu gosto de comer! – disse.

— Gostaria de ter um fogo para assar e fazer comida gostosa! Comer comida crua com sangue não é gostoso! Vou levar um tição desse!

— Pode levar! – respondeu o homem de fogo, despedindo-se do rapaz. Então, o rapaz pegou um tição e foi soprando-o até sua casa. Chegando lá, entregou-o para a irmã.

— Fique soprando até pegar fogo! – disse ele para a irmã. — Não podemos deixar que apague!

A irmã, querendo acender o fogo, deixou cair saliva em cima do tição, apagando-o.

O rapaz, que havia saído para buscar caça para assar enquanto a irmã assoprava o tição, vendo que o fogo havia se apagado, ficou muito bravo. Deu um tapa na boca da irmã, e ela se transformou num Caracol, que tem a boca torta por causa do tapa que levou.

Ansioso por ter novamente o fogo, o rapaz foi procurar o homem de fogo na floresta.

Quando o encontrou, disse:

— O fogo que levei apagou. Minha irmã não sabia fazer; deu um fim antes de acender!

— Se aquele fogo pegasse, não ia prestar! – disse o homem de fogo.

— Ele ia queimar todo mundo. Não seria bom que pegasse fogo! Felizes os Mawé porque apagou. Vou lhe dar o fogo de outra forma. Pegou um pauzinho, passou-o no ânus e deu para o homem.

— Está aqui! Esse jamais poderá apagar, pode usar. Leve para o seu povo!

O rapaz levou-o para sua casa e fez o fogo ele mesmo. Depois, pegou o pauzinho e esfregou-o em todas as pedras localizadas no oeste do território dos Mawé. Essas pedras são, atualmente, as pedras de fogo. E é esse fogo esfregado nas pedras que existe até os dias de hoje.

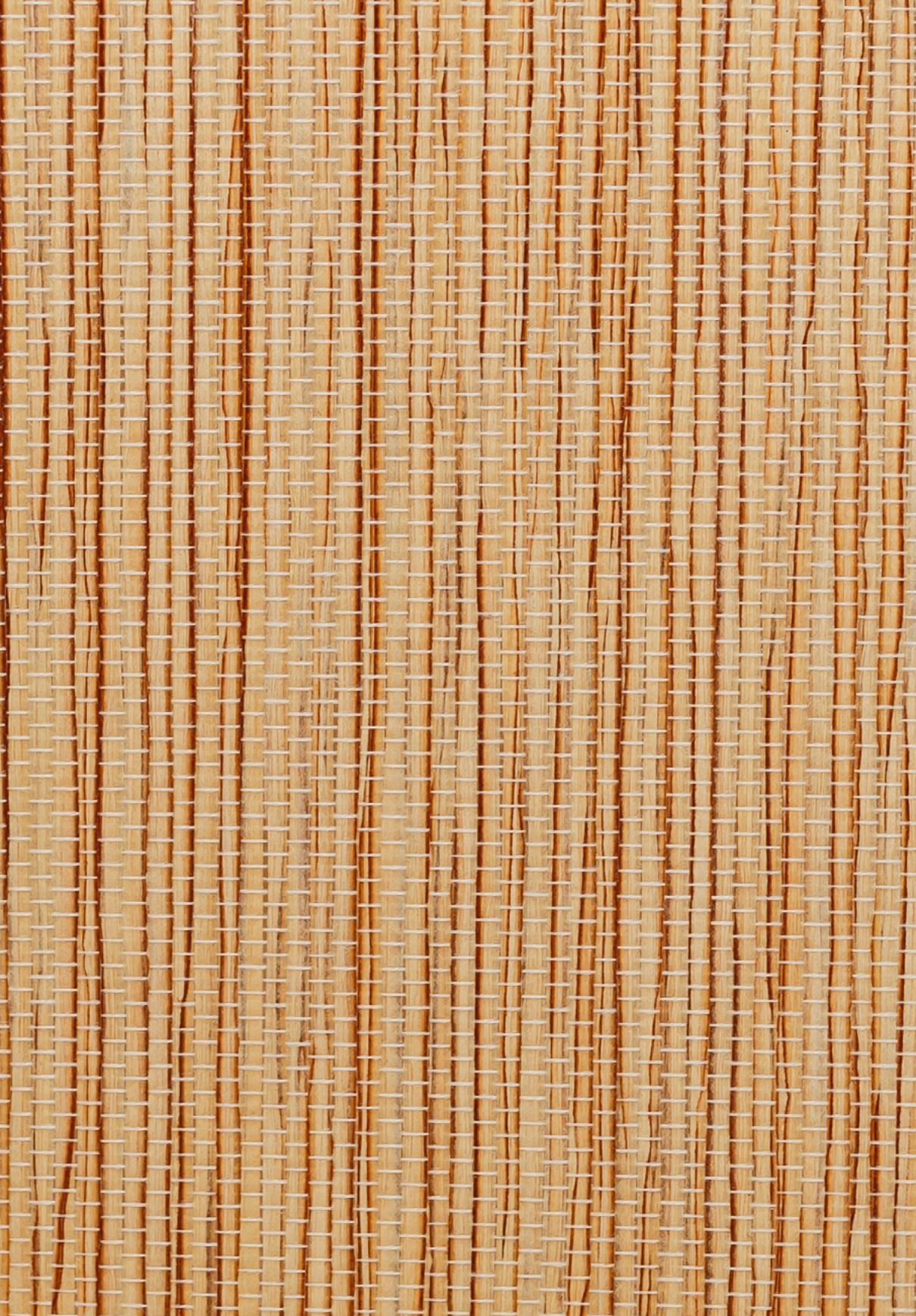
Essa é a origem do fogo, resultado da curiosidade e do esforço desse jovem que saiu para procurar o fogo para dar aos Mawé.

Fonte: Jaguarê Yamã – Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé

COMPREENSÃO DO TEXTO

1. Quem era dono do fogo?
2. De que forma o mawé descobriu como Ihaignya-Hakúp fazia fogo?
3. O rapaz mawé, quando conseguiu o fogo pela segunda vez, fez o que com ele?
4. Qual foi o destino da irmã do rapaz mawé?

5. Cite algumas atividades em que o fogo é utilizado na sua aldeia e na cidade.
6. Que alimentos da cultura mawé podem ser assados?
7. Que alimentos da cultura mawé podem ser cozidos?
8. Pesquise sobre a origem do fogo na cultura do não indígena.





Referências

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org.). *Português Krahô*. Campinas, SP: Pontes, 2014.

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges; SILVA, Paulo Hernandes Gonçalves (org.). *Educação Linguística em Contextos Interculturais Amazônicos*. Campinas, SP: Pontes, 2017.

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges et all. *Ensino de Língua numa perspectiva Intercultural*. Campinas, SP: Pontes, 2016.

BRASIL. *Referencial Curricular para as Escolas Indígenas*. Brasília, 1998.

FRANCESCHINI, Dulce do Carmo. *Satere-Mawe pusu etiat wemu'e hap* (livro de alfabetização). Brasília: MEC, 1997. v. 1. 93p

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projeto de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Centro de trabalho indigenista, 1992.

LUCCHESI, Dante; SIMAS, Hellen C. P. O português indígena sateré-mawé: um projeto de pesquisa sociolinguística. *Pelotas*, v. 23, n. 4, out./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rle/index>. Acesso em: 28 jan.2022

MAHER, Tereza Machado. Sendo índio em português... In: SIGNORINI, I. (org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 1998. p. 115-38.

SILVA, Raynice Geraldine Pereira. *Estudo morfológico da língua Sateré-Mawé*. Tese (Doutorado)–Instituto da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo: Campinas, 2010.

SIMAS, Hellen Cristina Picanço; Dante Lucchesi. O português indígena sateré-mawé: um projeto de pesquisa sociolinguística. *Revista Linguagem & Ensino. Pelotas*, v. 23, n. 4, out./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rle/index>

SIMAS, Hellen Cristina Picanço; Dante Lucchesi. Análise sociolinguística da variação na concordância nominal de gênero no português indígena sateré-mawé da Amazônia. *Confluência*, Rio de Janeiro: Linceu Literário Português, n. 60, p. 36-80, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7831418>

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1954.

TELLES, Norma. A imagem do índio no livro didático: equivocada e enganadora. In: SILVA, Aracy Lopes. *A questão indígena em sala de aula*. São Paulo: Bbrasiliense, 1987.

TEIXEIRA, Pery. *Seteré-Mawé: retrato de um povo indígena*. Manaus: UFAM/UNCEF, 2005.

UGGÉ, Henrique. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. 1. ed. GOV/SEDUC, 1991.

YAMÃ, Yguarê. *Sehpóri: o livro sagrado do povo sateré-mawé*. Pierópolis, 2007.

Esperamos que este livro possa contribuir para efetivar as políticas linguísticas de ensino-aprendizagem do português intercultural, uma vez que se entende que as políticas linguísticas relativas aos povos indígenas brasileiros devem estar voltadas para dois aspectos cruciais: a preservação, a revitalização e o fortalecimento das línguas indígenas brasileiras e a compreensão e a utilização do português intercultural, seja como L1 ou como L2, pelos povos indígenas. Espera-se ainda que este material possa contribuir para o avanço da pesquisa linguística na área do letramento no contexto da Educação Escolar Indígena e ampliar os conhecimentos sobre o português indígena, em especial sobre o português falado pelos Sateré-Mawé; que ele se torne subsídio para desenvolver estratégias de ensino do português mais adequadas à realidade linguística das comunidades indígenas, bem como para produzir o material didático; que sejam ampliados os debates sobre o português intercultural; e que ele o possa contribuir com a prática docente do professor das escolas sateré-mawé para ensino da língua português como língua adicional.



MINISTÉRIO DA
CULTURA



SEMCULT
SECRETARIA MUNICIPAL DE
CULTURA





Francisco Edviges Albuquerque

Possui mestrado (UFG), doutorado (UFF). Estágio Pós-doutoral (UNB). Professor Titular da Universidade Federal do Norte do Tocantins. Foi professor do Curso de Formação de Professores em Magistério Indígena do Tocantins. Foi delegado da I e da II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena-CONEI. Atualmente é membro Titular do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Estado do Tocantins (UFNT). Coordenador do LALI e do NEPPI-(UFNT). Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Sociolinguística e Dialetolegia, Elaboração de materiais didáticos para as escolas indígenas do estado do Tocantins, atuando principalmente nos seguintes temas: Educação Escolar Indígena, línguas Apinayé/Krahô e interculturalidade.



Josias Ferreira de Souza (Josias Sateré)

Membro do clã lagarta (sateré/ut), a mais alta marcação hierárquica para funções de parentesco do povo Sateré-Mawé. Mora na Aldeia de Ponta Alegre, dentro da Terra Indígena Andirá-Marau, localizada no extremo leste do Estado do Amazonas. Graduado em Pedagogia e Biologia pela Universidade do Estado do Amazonas. Mestre em Sociedade Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Doutorando em Educação PPGE, na Universidade Federal do Amazonas. Bolsista CAPES/FAPEAM/PPGE/UFAM.



Hellen Cristina Picanço Simas

Professora Associada II da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista produtividade pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (2023-2025-FAPEAM). Possui doutorado e mestrado em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba; Graduação em Letras Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amazonas; Pós-doutorado em Estudos da Linguagem pela Universidade Federal Fluminense. Pós-doutorado em Letras: Ensino de Língua e Literatura pela Universidade do Norte de Tocantins. Atuou como professora visitante na Universidade de Santiago de Compostela (2022-2023).