

---

# A ESCRITA COMO OBJETO IMPURO DO CONHECIMENTO: A ALTERIDADE FUNDAMENTA O CONHECER E O SER NA ALFABETIZAÇÃO INDÍGENA

---

Renato Izidoro da Silva<sup>1</sup> (UFBA)  
Miguel Angel Garcia Bordas<sup>2</sup> (UFBA)

## RESUMO

Este artigo é uma síntese do quarto capítulo de nossa tese de doutoramento que vem investigando a problemática aquisição da escrita enquanto processo cultural em comunidades tradicionalmente orais, no sentido de compreender seus fracassos. Pautados na semiótica de Peirce, na epistemologia de Bachelard e nos estudos de Todorov sobre alteridade, expomos uma análise dos vínculos científicos da alfabetização indígena hodierna acerca de dois aspectos fundamentais da Modernidade. 1) o processo de colonização da América ocorrida na esteira da oposição e dominação entre o “eu e o outro” e 2) a busca filosófica do pensamento moderno em desvendar conceitualmente a natureza pura do conhecimento fundamentado na dicotomia entre sujeito e objeto, em que o primeiro deve dominar o segundo. Identificamos que a visão purista e dicotômica do conhecimento e da colonização forma a base teórica das Ciências Naturais e Humanas onde o sujeito (cientista) e o eu (colonizador) representam o domínio da racionalidade sobre a irracionalidade do objeto investigado e do outro colonizado, respectivamente. As concepções teóricas e metodológicas tradicionais de aquisição da escrita operam processos baseados em uma cognição confundida com a gnoseologia moderna e a alteridade colonial expressas na historiografia da escrita. Partindo de nossa experiência inicial com os sateré-mawé do sudeste amazônico, a alfabetização indígena tem configurado um processo gnoseológico onde a escrita se tornou a chave ontológica da assimilação indígena do outro moderno alfabetizado, que nas tramas da alteridade vemos emergir uma estreita relação entre o conhecer e o ser.

**Palavras-chave:** Gnoseologia. Ontologia. Epistemologia. Sociologia e Antropologia.

## INTRODUÇÃO

Compreendemos que as concepções puristas e dicotômicas da construção do conhecimento e de seus objetos, sejam elas empiristas, ceticistas, nominalistas, racionalistas e positivistas, podem ser relacionadas com as teorias sociais e antropológicas de interação –

---

<sup>1</sup>Mestre e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE-FACED-UFBA; [izidoro.renato@gmail.com](mailto:izidoro.renato@gmail.com)

<sup>2</sup>Professor adjunto IV da FACED-UFBA-PPGE, [maqbordas@terra.com.br](mailto:maqbordas@terra.com.br)

aculturação – cultural entre diferentes povos ou grupos étnicos tanto nos períodos antigo e medieval, estudados pela arqueologia e historiografia, quanto na modernidade e na contemporaneidade, objeto da sociologia e da antropologia. Muitos estudos antropológicos se preocuparam em investigar como grupos sociais considerados mais fracos e primitivos assimilaram e assimilam uma cultura considerada dominante. Considerando aí a semelhança com as bases teóricas da ciência moderna, em especial o positivismo, pois lançam perspectivas que analisam as ações do cientista sobre o objeto, ou, a adequação do objeto ao pensamento científico por meio de métodos, técnicas e tecnologias, em detrimento das influências do objeto para com a constituição de uma ciência. Arriscando uma metáfora, a ciência moderna, não à toa nascida na mesma época das Grandes Navegações como abertura do período colonial na América, tem como prática colonizar seus objetos de pesquisa.

Ponderando a possibilidade de estender o moderno movimento epistemológico ao contexto específico da “historiografia da escrita”, como sendo mais um dos campos de aplicação do paradigma propriamente moderno referente à relação dual entre sujeito e objeto ou o eu e o outro, onde sobre o sujeito e o eu registram uma racionalidade formal *a priori*, capaz de determinar a constituição do objeto e do outro. Trata-se de uma correspondência com a historiografia tradicional da escrita, em que a história desse objeto é narrada sob a perspectiva moderna e ocidental que considera os gregos como criadores e colonizadores da escrita alfabética em relação aos povos considerados inferiores; os bárbaros ou seus objetos.

Observamos que na maioria das vezes os historiadores não consideraram que no interior da própria Grécia Antiga e Clássica existiam diversos usos e concepções acerca da escrita contrárias à imagem do grego como altamente letrado – leitor, escritor, filósofo, poeta –, bem como o estereótipo dos grupos não gregos como aqueles que acataram os

mandamentos do império grego por meio do aceite e incorporação pacífica dos artefatos culturais da Grécia, em especial a prática da escrita e todo conteúdo que ela transportava; ou então a permanência como sociedades ágrafas, isto é, como bárbaros que balbuciavam a língua civilizada do grego.

Concernente aos estudos sincrônicos, como é caso da antropologia por meio da etnografia e etnologia, aos modos da historiografia mencionada acima, parece ainda não ter manifestado significativo interesse, salvo algumas exceções, em observar alterações, mudanças e transformações que as culturas ditas inferiores promoveram e ainda promovem sobre a vida em geral das sociedades consideradas superiores, desenvolvidas e modernizadas. No caso da escrita, prevaleceu os vislumbres sobre o controle canônico e suas formatações aplicadas sobre a vida em geral das pessoas; ignorando as influencias da oralidade lexical indígena tanto sobre a escrita quanto concernente à fala, ou ainda, seus usos não canônicos. Os métodos de alfabetização, com raras exceções como é o caso do “método Paulo Freire”, consideram primeira ou unicamente as ações alfabetizadoras dos professores, a despeito dos modos não “oficiais” de interação de crianças, jovens, adultos e idosos, analfabetos ou não.

Nossos estudos vêm mostrando que as concepções teóricas e metodológicas tradicionais de alfabetização operam seus processos com base em uma cognição confundida tanto com a lógica das teorias do conhecimento tradicionais, quanto com a narrativa historiográfica do progresso positivista da “história da escrita”, em detrimento de observações sincrônica sobre os processos de aquisição da escrita apresentados pelos diversos grupos que hoje convivem com esse objeto – a escrita – de inúmeras maneiras, bem como desconsiderando um campo crescente da historiografia formado pelas investigações sobre a cultura escrita leiga. Implicando, portanto, que uma revisão dos paradigmas gerais –

universalistas – da construção do conhecimento, bem como de suas extensões para áreas como a historiografia e a antropologia, poderá resultar em reflexões e possíveis mudanças urgentes que o contexto da alfabetização, seus métodos e princípios deve sofrer.

Referente ao que se defende atualmente sobre a escrita e a palavra, no solo paradigmático da razão, são realidades que não se prendem ou que são autônomas em relação à materialidade – *res extensa* – no tempo e no espaço, a despeito dos registros e marcas de continuidade e de ruptura na constituição do que hoje chamamos de humanidade. Devemos estar atentos às implicações sobre os processos de alfabetização forjados como puramente dependentes de um ensino e de uma aprendizagem em suas acepções científicas puras ao nível da mente racional enquanto aparelho físico-matemático e linguístico, que interage com objetos puros do conhecimento criado pelo homem moderno, geralmente fragmentados em espécies de purezas mais específicas, como pureza linguística, pureza cognitiva, pureza física, pureza matemática, aos modos positivistas de se estudar “cadáveres da realidade”.

Nosso olhar sugere deslocar a escrita como objeto linguístico para o espaço dos objetos epistemológicos e políticos, para daí arriscarmos compreendê-la como um objeto gnoseológico impuro, tentando romper com noções de racionalidade imanente a uma antropológica, para construirmos uma concepção de emergência inteligente e tecnológica a partir do encontro com o objeto, ou seja, a partir do outro; a alteridade. Uma teoria do conhecimento não deve ser entendida como uma explicação gnoseológica pura, tal como vem ocorrendo com muitas teorias mentalistas ou psicologistas da cognição. As questões gnoseológicas estão na base de todas as outras ciências: sociologia, antropologia, política e economia, justamente porque emerge nas correntes da alteridade.

Segundo a palavra-chave de nossa reflexão, chamada de resistência, retomando o

problema aristotélico que envolve a comunicação, as correspondências e as vias possíveis de interação entre as idiotias materiais verificamos a construção do conhecimento como base material da relação conflitiva entre seres/objetos (cf. CASSIN, 1999, p. 212). Para tanto, estamos nos pautando tanto em Bachelard (1996) quanto em Peirce (2005), onde encontramos uma compreensão que parte da gnose para a construção da sociedade. Toda matéria particular em contato com outras idiotias (particularidades), bem como com pontos de universalidade, tendem a resistir persistindo para não se desfazerem na alteridade; na seara do outro, impedindo de chegarem ao ponto do “um se tornar o outro” ou do “um se tornar puramente universal”, que pode significar sua adesão a alguma lógica hegemônica.

Marcamos dessa forma o enigma das identidades humanas constituídas em suas particularidades exclusivas a partir da alteridade imediatamente gnoseológica e mediamente sociológica e não de uma geração espontânea ou auto-geração. Unimos, por conseguinte, as reflexões de Bachelard e Peirce com as de Todorov quando prefere tratar os movimentos humanos do conhecer no bojo social entre “eu e outro”, considerando o momento de abertura não como algo puro, um desinteresse contemplativo para o conhecimento, mas um ruptura com a dicotomia clássica e moderna.

A dinâmica da resistência e da plasticidade acontece porque o real das idiotias insiste e persiste sobre os objetos com os quais interagem, e esses sobre aqueles, até que por alguma via o objeto se abre para a impressão de alguns aspectos da parte do outro. É difícil afirmar uma abertura total, mas também pode ocorrer que o objeto se imprima e modele em grande parte o outro objeto da interação sem que esse tenha consciência disso. Nesses casos o conhecimento passa a existir de modo a melhorar as estratégias de resistências, contudo, contra uma idiotia que já é conhecimento fruto da alteridade.

A fenomenologia enquanto base científica para muitas pesquisas empreendeu uma sistemática para o conhecimento que segue essa nossa narrativa gnoseológica no seio da alteridade. A preferência por não levantar hipóteses ou qualquer espécie de visão sistêmica do real é uma tentativa de abertura para o conhecimento mais próximo da idiotia de um objeto. Contudo, para não cair na ingenuidade positivista, o fenomenólogo deve estar atento para o fato de nunca poder forjar o grau zero da experiência gnoseológica e social, justificando nossa atitude científica para a construção deste trabalho, ser pautada nas experiências impuras de conhecimento. Em termos bachelardiano, a natureza retificadora do conhecimento genuinamente científico ensina a incompletude ou parcialidade de todo conhecimento, querendo dizer que o erro não significa uma falha ou anormalidade da razão, mas sim que nem tudo ela conhece, daí a noção filosófica de espanto para o conhecimento.

### **ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO DO CONHECER: AS TRAMAS ENTRE GNOSEOLOGIA E ONTOLOGIA**

Tratando agora nossa gnoseologia como base de qualquer sociologia, política ou antropologia analisaremos sob nossa perspectiva teórica a escrita em sua dimensão cultural implicando a Modernidade em contato com grupos não-modernos ou modernamente marginalizados, em especial os indígenas. Para tanto, iremos resumir Todorov (2003, p. 269), em seu “A conquista da América: a questão do outro”, acerca do “conhecer” como um dos momentos do processo de constituição do ser a partir da interação entre os colonizadores e os colonizados, constituído também pelos planos de vivência do “descobrimento, da conquista e do amor”, demonstrando o encontro com o outro nunca como fruto de uma única direção.

Abordando a “Conquista da América” como uma história formada por um conjunto

de relatos, da historiografia moderna, sobre o acontecimento real mais significativo para a experiência de uma alteridade radical, como fundamento “de nossa identidade presente” em relação ao que se conhece. Para o conhecimento dos europeus na época dos descobrimentos, a América era uma região ignorada em sua geografia, fauna e flora, incluindo aí o humano. Da chamada “Descoberta da América” promovida por Colombo, Todorov (2003, p. 5) aproveitou para estudar ou apenas falar “da descoberta que o *eu* faz do *outro*”, onde tentamos inserir a problemática da escrita e da alfabetização em grupos indígenas.

Todorov (2003, p. 3) contribui com a edificação de nossa visada a partir de uma gnoseologia motivada pela alteridade no solo de uma ontologia social específica. Entende o autor que todo “eu é um outro”, pois não se encerra nem em si e muito menos para si mesmo, já que existem “outros eus” em contato. Partindo desse raciocínio, do “eu ser um outro”, Todorov (2003, p. 3) afirma que a qualquer “eu” é impossível ser “radicalmente diferente de tudo que não é si mesmo”, possibilitando a percepção de que “não se é uma substância homogênea”, muito menos hermética, podendo, portanto, “descobrir os outros em si mesmos”, sobretudo porque existem correspondências gnoseológicas e ontológicas imediatas.

Todavia, se todo eu é um outro para um outro eu, sendo justamente isso o ponto de partida para se argumentar teoricamente que é possível um outro conhecer um outro, como é possível o eu não se confundir com o outro que tenta conhecer? Entendemos que Todorov (2003, p. 3) explica o fundamento da relação de reconhecimento mediante uma semelhança existente a partir da conclusão de que tanto o eu quanto o outro se encontram em uma situação quase idêntica, a de serem “um outro” distinto para um outro distinto; podendo ser resumido como alteridade fundamental do conhecimento: o objeto deve perceber a presença do outro objeto, pois não existe consciência sem objeto. A consciência só pode perceber algo diferente

dela, mas que com ela se corresponde por meio de outros traços semelhantes. Se essa percepção do outro ocorrer, podemos analisar a gnoseologia sendo feita de rupturas no fluxo de uma ontologia, não havendo ativação de processos que existiriam *a priori* no sujeito racional. A gnoseologia começa não por que o ser existe em si, mas a partir da alteridade.

O reconhecimento da diferença como correspondências e estranhezas pode ser a base de uma via de semelhança e então de emergência do conhecimento no sentido da constituição de um ser nos passos de uma dialética entre heurística e erística. Os conflitos que envolvem reconhecer o outro como sendo um eu, não acontecem por meio de uma abertura generosa de um ou de outro, mas por suas persistências com respeito às suas existências.

O outro é percebido à medida que faz persistir sua idiotia em contraste com outras idiotias e contraditoriamente aos traços comuns que formam uma generalidade categorial. É nesse sentido aristotélico que Peirce compreendeu que o real persiste contra a consciência, pois essa age em relação não a uma totalidade, mas sim a uma faceta ou traço distintivo do objeto/outro, um conhecimento. Diz Peirce (*apud* IBRI, 1992, p. 28): “A existência é aquele modo de ser que reside em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressoante, ou seja, produz efeitos imediatos sobre os sentidos [...]”, além de seus efeitos físicos em relação a outros objeto e leis. Nas relações humanas, dizer que o outro existe é dizer das impressões ou registros emergentes a partir ou provocadas por um outro: dizer se o outro é grande, feio, forte, fraco, bonito, inteligente, igual ou diferente.

Diverso do que os céticos e nominalistas ponderaram, tais impressões não são puramente antro-po-lógicas, mas são possibilitadas pelas dimensões em si do objeto, bem como, mediante a plasticidade dos objetos. Essas impressões podem ser criadas, forjadas, registradas tanto no plano indefinido quanto no formal do objeto. Em termos gnoseológicos,



no espaço ignorante da consciência, aberta a sentidos que ela própria não contém enquanto ontologia pura, o conhecimento só pode emergir originariamente de uma nova experiência que desliza sobre os conflitos erísticos de uma heurística; de uma correspondência de semelhanças às vezes profundas outras vezes só aparentes ou figurativas.

As teses inatistas sobre esquemas cognitivos, sensório-motores e químicos, como uma releitura de Empédocles, por exemplo, apresentam o gênero humano como autônomo e absolutamente original. Sendo insensível aos outros objetos, devido à sua idiotia especialmente superior, a humanidade antro-po-lógica se apresenta como a determinante do caráter de todas as relações e também de seus desdobramentos. Tal como Durand (2002, p. 47) compreendeu, contra Bachelard, a partir de um estruturalismo biológico como o de Piaget, os reflexos sensório-motores como a base de articulação e desenvolvimento do universo simbólico do homem, chegando a eleger a reflexologia como o estudo das inscrições dos motivos humanos sobre as faces do mundo, em vez de pensar essa base reflexológica como a porta de entrada para as inscrições mundanas na idiotia do corpo, conseqüentemente retirando-o da idiotia, por meio da interação ativa e mútua no solo da alteridade.

Mais uma vez, aparece, portanto, nossa crítica sobre os antropomorfismos e as antro-po-lógicas como sendo a medida de todas as coisas, para lembrar Protágoras. Semelhante ao ocorrido no processo de colonização enquanto intimações e intimidações antropológicas, cujo padrão inatista era certo tipo ideal de homem europeu, religioso e racional, toda tese que fundamenta o conhecer como o desenvolvimento de reflexos biológicos em termos culturais, afirma duas antropologias, a biológica e a cultural, significando praticamente que toda exceção às regras das reflexologias deva recair sobre o irracional ou o ilógico.

No interior desse esquema de pensamento, a anormalidade não pode influenciar o

normal, porque esse crê que daquela nada possui em correspondência para se desenhar uma via de conhecimento heurístico ou mesmo erístico, registrando o estatuto do estranho absoluto e da exclusão de uma contradição, não por apresentar outra lógica, mas porque o eu pensa ser o outro o estranho ilógico, pois o eu não estaria reconhecendo o outro como um eu diferente. Retomando a base deste trabalho, a exclusão do estranho está presente tanto nas teorias do conhecimento, tradicionalmente a filosofia, quanto nas sociologias e antropologias, concernente aos seus objetos. Enfim, a razão deve racionalizar o irracional.

São raros os estudos sobre a colonização, por exemplo, que buscaram identificar as mudanças ocorridas nas vidas das chamadas civilizações dominantes, a partir dos povos por eles “dominados”. Assim como Kant se preocupou em estudar a razão em si mesma e os positivistas se consideraram absolutamente insensíveis aos seus objetos e também ao seu *subjectum* ou objetos subjetivos, os colonizadores fizeram o mesmo, especialmente nas questões relativas à alfabetização. As teorias ou narrativas historiográficas que tiveram como objeto o desenvolvimento e o progresso do ocidente observaram apenas os registros dos povos considerados vencedores e hegemônicos. Essa narrativa influenciou efetivamente linhas historiográficas mais específicas como a da “história da escrita e da alfabetização”, a qual não escapa de fenômenos da oralidade, embora colocados em planos subalternos.

### **A ESCRITA: OBJETO IMPURO DA ALFABETIZAÇÃO E UM PROBLEMA PARA A MODERNIZAÇÃO INDÍGENA**

A “história da escrita” foi se tornando aos poucos a “história da vitória do alfabeto”, representando a vitória da civilização sobre a barbárie. Mas, deslocando a escrita, de suas amarras linguísticas, para o âmbito da teoria do conhecimento, logo, da aprendizagem,

verificamos a alfabetização ao lado da escola e do professor, os quais se pautam na aplicação das narrativas modernas historiográficas e epistemológicas da escrita para explicar o processo cognitivo de aquisição da escrita, como se nesse processo não estivessem presentes e ativos outros objetos e esquemas lógicos geralmente considerados impuros, ilógicos ou mesmo inexistentes, presentes tanto no real natural quando no real social do outro diferente.

A escrita, pelo lado das escolas e dos professores, é geralmente levada aos indígenas como uma novidade maculada; um objeto puro a ser conhecido. Entretanto, o estudo teórico e a experiência nos mostram que nem mesmo na colonização a escrita poderia ter sido um objeto puro para os nativos. As construções gnoseológicas são sempre surpreendente e imediatamente impuras; principalmente nos dias de hoje devido a quase ubiquidade da escrita marcada pelas intimações antropológicas do mundo da grafia sobre as práticas oralistas, também materialmente influentes no plano dos direitos, dos deveres e dos valores.

A nomenclatura “analfabeto” impossibilita um sujeito ou uma comunidade ágrafa se reconhecer como oralista ou inserido em uma cultura pictórica, artesanal, ideogramática e que talvez possa vir adquirir algumas práticas alfabéticas. O prefixo “a” não designa apenas “negação”, mas incompletude, imperfeição e barbárie. Barbárie porque, tal como na acepção grega, os bárbaros, além de não escreverem, não sabem falar corretamente a língua grega/civilizada que no máximo a balbuciavam, assim como hoje se interpreta o indígena. O “alfabeto” é a chave que falta para o “analfabeto indígena” abrir as portas da Modernidade. Sendo que, ele, enquanto anormal, impuro, não pode e não deve influenciar os normais a serem como ele, assim como na teoria do conhecimento racionalista e moderna o objeto impuro não pode influenciar o pensamento científico em seus esquemas inatos ou puros.

A alfabetização se apresenta como matéria resistente em sua missão modernizadora

sem nos darmos conta de sua própria contradição; seu caráter excludente acerca das sociedades não modernas ou modernamente marginalizadas ágrafas. Diante desse quadro, nossa sugestão é interpretar o fracasso da alfabetização, isto é, o analfabetismo, como fruto da resistência e persistência de identidades específicas destoantes da modernidade, como as indígenas, e que nossa identidade não é uma continuidade do domínio europeu sobre as regiões do planeta, mas sim de seus fracassos e conflitos de vida, de doença, de cura e de morte.

Interpretando a tese de Todorov (2003, p. 7) sobre a principal marcação do início da modernidade ser o ano de 1492, quando Colombo atravessa o oceano Atlântico, o sujeito moderno não tem qualquer semelhança com a teleologia de seu processo. Herdamos o fracasso em face do outro não absolutamente estranho que ainda hoje com seus modos de vida estranhos desafia as lógicas racionalistas e moralistas dos modernos. O analfabeto é também um “outro eu”, do qual Todorov (2003) nos fala.

## **O BILINGUISMO COMO FIO CONDUTOR DO CONHECER E DO SER NA ALFABETIZAÇÃO INDÍGENA**

A alfabetização relacionada ao bilinguismo em comunidades indígenas pode ser um exemplo emblemático para compreendermos a escrita como um objeto impuro do conhecimento. Iniciando um estudo com os sateré-mawé da região do Baixo Amazonas, estado do Amazonas próximo à divisa com o Pará, identificamos como o fenômeno do bilinguismo formado pela língua nativa e a língua portuguesa expressa um processo - gnoseológico – de conhecer o outro como fundamento das dimensões sociológicas e antropológicas da alfabetização indígena.

Como dissemos anteriormente, o conhecimento se torna possível na medida em que há correspondências ou presenças do outro no eu, ou seja, quando o objeto passa a se imprimir no corpo do outro, muito diferente dos positivistas que defendiam ser o conhecimento objetivo e verdadeiro o resultado da separação – dicotomia – absoluta entre sujeito e objeto, eu e outro. Para os positivistas tanto “o um” quanto “o outro” deveriam permanecer puros, enquanto para nós o processo gnoseológico ocorre na medida em que sujeito e objeto, o eu e o outro, se impurificam mediante interações conflituosas, resistentes e persistentes para a constituição de uma ontologia. Impurificam suas línguas, seus deuses, suas técnicas, seus instrumentos, suas mulheres, suas crianças, seus homens.

Em 1995 José Pereira da Silva publicou, guiado por seus comentários, parte de um dos trabalhos do padre Manuel da Penha do Rosário (1995, p. 3-10), religioso da Ordem de Nossa Senhora das Mercês, sobre “A imposição da língua portuguesa aos índios”, no território brasileiro, datando de 1770. A tese central do Pe. Rosário era não ser atitude pecadora instruir espiritualmente os índios na língua deles e não na língua do colonizador, enquanto os colonizados não aprendessem a entender a língua portuguesa. Ficando subentendido, portanto, a necessidade dos párocos aprenderem a língua nativa e de tudo que ela significava na prática, com a finalidade de criar uma via efetiva de correspondência e de acesso, da ordem católica sobre o corpo e o espírito dos indígenas. Foi necessário conhecer para se tornar conhecido.

O conhecimento do colonizador acerca das intimidades dos nativos só pôde ocorrer porque aqueles permitiram, mediante muitos conflitos e “tentações”, que a língua dos gentios atuasse em seus corpos e espíritos. Para tanto, uma das estratégias do Pe. Rosário (1995, p. 7), como método interpretativo do cristianismo em geral, foi tentar encontrar acontecimentos semelhantes nas Sagradas Escrituras, quando reconhece que até mesmo os santos apóstolos

instruíram na língua vulgar as suas ovelhas, poi, por graça do Espírito Santo, podiam ouvir e falar noutras línguas, tal como lemos na Bíblia em Lucas, Atos dos Apóstolos, 2, 1-13.

Labiak (2007, p. 20), ao encontrar os kanamari no sudoeste amazônico em 1979, comenta uma “paixão à primeira vista” e o desejo em se tornar um deles e, então, nunca mais sair da comunidade. Na sequência do relato a autora escreve sobre os kanamari terem ficado lisonjeados com esse desejo, porém, chamando-a à razão. Segue uma fala como se fosse da comunidade: “Ará, você nunca vai ser uma Kanamari. Tua gente é outra. Quando a gente quer um Kanamari, a gente mesmo faz. Nós vamos ensinar tudo daqui, e você vai aprender. Mas você também vai ensinar pra nós como é que são os 'brancos', os 'cariús'<sup>3</sup>, que é pra gente poder se entender”.

Retornando à realidade prática dos sateré-mawé, implicando as interações entre língua nativa e língua portuguesa, o fenômeno do bilinguismo presente em várias das comunidades dessa etnia não vem significando também uma alfabetização bilíngue. Alguns estudos retratam um gráfico cuja forma é uma parábola iniciada com o crescimento do bilinguismo com a aquisição da língua portuguesa e a partir de seu cume um declínio do bilinguismo com a diminuição das pessoas falantes da língua sateré-mawé.

De acordo com um estudo inicial de Silva (2007, p. 84), intitulado “Esboço sociolinguístico sateré-mawé, referente às comunidades do rio Andirá, sudeste amazônico, muitos dos espaços comunitários nativos – festas, cerimoniais, rituais de cura – onde antes o uso oral da língua própria era predominante, hoje o bilinguismo vem tomando conta de forma iminentemente negativa, com o detalhe dos mais jovens utilizarem menos a língua indígena em comparação aos mais velhos. Um dado importante referente às nossas considerações sobre

---

<sup>3</sup> Cariú. Do tupi amazonense. S.m. Bras. Entre os Tupi, homem branco. Regionalmente designa os não índios. Na língua Kanamari: *karewa*.

“o lado da escola e do professor nos processos de alfabetização de sociedades não-modernas ou modernamente marginalizadas, o estudo de Silva (2007, p. 84) nota que os cursos de formação docente para a educação indígena, bem como os encontros com pesquisadores e as reuniões de pais nas escolas, trabalham utilizando exclusivamente a língua portuguesa.

Análogo à nossa descrição sobre a alteridade na construção gnoseológica do outro, vemos o aprofundamento dos conhecimentos práticos da vida do branco por parte dos nativos. Aos poucos, a atenção voltada para conhecer o outro, vai se transformando em atitudes de “ser o outro”, no sentido das tentativas semióticas em identificar o que é necessário fazer para ser o outro, mediante a desvalorização da cultura local e a adoção de detalhes e generalidades modernas. Sobre isso, vale apresentar uma descrição em três momentos, de D'Angeli (2005, p. 11), sobre o processo de avanço da língua portuguesa sobre os espaços de língua indígena.

O primeiro momento registra a hegemonia da língua nativa na comunidade e a língua portuguesa é utilizada por poucos nativos para se comunicar com estrangeiro. Na sequência a comunidade indígena passa a adotar – D'Angeli diz emprestar – alguns breves termos, palavras e expressões em meio a língua indígena, algumas vezes enriquecendo o vocabulário, outras vezes limitando a adoção à substituição de denominações específicas. O último momento marca a dependência da língua portuguesa para comunicar, expressar e registrar muitos momentos da vida indígena, sendo a língua nativa utilizada quando do diálogo com pessoas mais velhas que não conseguiram aprender o português, evidenciando uma irreversibilidade, ou em nossos termos, uma – nova – ontologia irreversível.

Apesar da importância escolar para a manutenção e fortalecimento da língua nativa, até mesmo pautadas em alguns movimentos de resgate, além de ter como missão alfabetizar de maneira horizontal os indígenas tanto na língua sateré-mawé, quanto no português,

podemos verificar alguns indícios de sobreposição do uso do português no contexto escolar, como já mencionado, em reuniões de pais nas escolas, mas também nas conversas entre professores. Outro sinal importante mostra que as escolas não têm sido determinantes no uso massivo da língua portuguesa, bem como na manutenção da língua dos índios, permanecendo notável a escrita como objeto impuro de conhecimento e aprendizagem, já que as escolas, seus professores e métodos não são capazes de isolar a mesma tal como deve ocorrer na perspectiva tradicional – positivista – de ciência, em especial a pedagogia.

Concluindo essa apresentação, vemos que diferentemente do caráter puro dado à alfabetização pela educação tradicionalmente moderna, trata-se de um processo onde a escrita consiste em um objeto do conhecimento impuro. Sua aprendizagem está longe de se limitar à mera consciência fonológica da língua nativa ou da língua portuguesa. O conhecimento da escrita enquanto um objeto de pragmática social implica uma dimensão ontológica onde o indígena não necessariamente precisa conhecê-la em seus desdobramentos positivos e negativos, para que por meio de seu uso possa se realizar enquanto ser moderno, marcando sua diferença em relação aos seus pares da comunidade.

A alfabetização, não só nas comunidades indígenas, se transformou no signo mor da modernidade que a diferencia daqueles que seriam selvagens, primitivos ou bárbaros, tal como nos ensinou Lévi-Strauss (2003, p. 121), o termo primitivo em oposição ao civilizado “designa um vasto conjunto de populações que ignoram a escrita”. Sendo que, se para os primeiros trabalhos antropológicos as línguas indígenas foram consideradas importante dado para se compreender as especulações sobre uma suposta “linguagem original”, hoje elas vem sendo consideradas o ponto inútil da resistência à modernidade, de uma identidade que persiste a despeito do desejo do índio e do branco acerca dos ideais modernos.



Apesar do considerável exercício de negação que os indígenas promovem sobre a própria língua e cultura, acompanhado de um desejo em conhecer para ser mais semelhante ao moderno, além dos esforços desse e de suas instituições para a alfabetização indígena, indagamos, para a sequência de nossa tese de doutoramento, a emergência do analfabetismo como um dos problemas mais graves a serem resolvidos em meio a conflitos às vezes tão gerais, outras vezes tão particularistas, sobre os solos gnoseológico e ontológico que se estenderam sob os pés de índios e brancos a partir da problemática da alteridade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o Lógos**: contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999. (Leituras Filosóficas)

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Línguas indígenas precisam de escritores? **Linguagem e letramento em foco**. Campinas: CEIFIEL/UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. A Língua Kaingang, a formação de professores e o ensino escolar. In: **Saudades da Língua: a lingüística e os 25 anos do IEL**. ALBANO, Eleonora (Org.). et al. Campinas/SP: Mercado das letras, 2003.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Biblioteca Universal)

IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noetós**: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Perspectiva, 1992. (Coleção Estudos)

LABIAK, Araci Maria. **Frutos do céu e frutos da terra**: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2007. (Nova Antropologia da Amazônia)

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

PEIRCE, Charles S. Peirce. **Semiótica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Estudos)

ROSÁRIO, Manuel da Penha do. **Língua e inquisição no Brasil de Pombal**. Atualização ortográfica e introdução de José Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1995.

SILVA, Raynice Geraldine Pereira da. Esboço sóciolinguístico sateré-mawé. In: **Tellus**, ano 7, n. 13, p. 73-101, outubro de 2007, Campo Grande- MS.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Tópicos).