

DOSSIÊ: PORTUGUÊS E OUTRAS LÍNGUAS DE HERANÇA  
ARTIGO ORIGINAL

## Lutas da fênix e da murta: estratégias e desafios na preservação das línguas cherokee e guarani

*Struggles of the phoenix and myrtle: strategies and challenges for preserving the cherokee and guarani languages*

Alice Maria Beteli Zanon Alonso<sup>1</sup>, Paulo Henrique Aguiar Mendes<sup>2</sup>

1 Universidade Federal de Ouro Preto - alicezanonalonso@gmail.com

2 Universidade Federal de Ouro Preto - paulo.mendes@ufop.edu.br

### Como citar o artigo

ALONSO, A. M. B.; MENDES, P. H. A. Lutas da fênix e da murta: estratégias e desafios na preservação das línguas cherokee e guarani. *Revista Horizontes de Linguística Aplicada*, ano 22, n. 2, p. DT5, 2023.

### RESUMO

Este artigo explora o papel da escrita para a preservação de línguas orais a partir da história da criação do silabário cherokee por Sequoyah. Baseado no relato sobre a recepção do silabário pelos membros da Nação Cherokee, trabalha o conceito de *blasfêmia* proposto por Bhabha (1998), a fim de investigar a ambiguidade da aplicação da tecnologia da escrita para o povo cherokee. No segundo momento, três artigos são apresentados e colocados em diálogo. O artigo de Guyette (1981) analisa a vitalidade da língua cherokee por meio da análise dos locais e situações em que a língua é utilizada por três comunidades cherokee; Velasquez (2021) escreve acerca da educação bilíngue dos Guarani do Paraná; e Peter (2007) analisa a experiência de uma escola de imersão em cherokee para crianças como uma das iniciativas de reversão da substituição linguística. Conclui-se, em diálogo com Bastardas-Bodas (2012), que a diversidade linguística deve ser protegida e encorajada, principalmente frente aos riscos impostos por línguas do comércio internacional como o inglês. Compreende-se que a diversidade linguística forma uma robusta ecologia simbólica das formas de viver e pensar.

**Palavras-chave:** Cherokee. Guarani. Vitalidade. Substituição linguística. Diversidade.

### ABSTRACT

This article explores the role of writing for the preservation of oral languages stemming from the story about the creation of the Cherokee syllabary. Based on the tale about the reception of the syllabary by members of the Cherokee Nation, the article deals with the concept of *blasphemy* proposed by Bhabha (1998) aiming at investigating the ambiguity of applying the technology of writing for the Cherokee people. In a second moment, three articles are revised and interrelated. Guyette's article (1981) analyzes the vitality of the Cherokee language by researching the domains in which the language is used by three Cherokee communities; Velasquez (2021) writes about the bilingual education of the *Guarani* people in Paraná; and Peter (2007) analyzes the experience of an immersion school in Cherokee for children as one of the initiatives for reversing language shift. We conclude, in conversation with Bastardas-Bodas (2012), that linguistic diversity must be protected and encouraged, mostly when facing the risks

Fonte de financiamento: Nenhuma.

Conflito de interesse: Não há.

Recebido em: 01 Fev 2023. Aceito em: 26 Jun 2023.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution Non-Commercial No Derivative, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais, sem alterações e que o trabalho original seja corretamente citado.

<LicensePa

presented by languages of international commerce such as English. Linguistic diversity is understood as shaping a robust symbolic ecology of ways to live and think.

**Keywords:** Cherokee. Guarani. Vitality. Language shift. Diversity.

## 1 INTRODUÇÃO

A história do silabário cherokee está atrelada à história de seu criador, e ambas podem ser encontradas em vários registros<sup>1</sup>. A impressionante invenção de um silabário por um homem indígena monolíngue e não alfabetizado chamou a atenção dos Estados Unidos no início do século XIX e foi documentada à medida que ele ganhou fama e reconhecimento. Sequoyah foi reconhecido como o primeiro autor norte-americano a receber uma pensão literária vitalícia do governo dos Estados Unidos pela contribuição cultural que proporcionou ao povo cherokee (BROWN, 1947, p. 498). Neste artigo, optou-se por contar a história reunida por Brown (1947) e publicada pelo *The Georgia Review*.

Brown (1947, p. 491-492) escreve que no final da década de 1910 um indígena cherokee chamado Sequoyah (George Gist<sup>2</sup> era seu nome não indígena) acreditava que os Cherokees seriam capazes de “fazer falar” em um pedaço de papel, assim como faziam os brancos. Ele pensava que os indígenas só precisavam “fazer uma marca que significasse uma certa coisa, e usar aquela marca sempre para aquela uma coisa, e fazer com que todos os Cherokee soubessem o que a marca significava e, assim, em pouco tempo, eles poderiam ‘fazer falar’ o papel”<sup>3</sup>. (BROWN, 1947, p. 491-492, tradução nossa). A princípio, Sequoyah tentou registrar uma marca para cada palavra, mas logo percebeu que isso seria inviável. Sua segunda tentativa foi então fazer uma marca para cada som na língua cherokee. Ele se sentou em reuniões da aldeia e escutou as pessoas falarem, enquanto buscava segmentar os sons das palavras. Julgando-no estranho, seus parentes proibiram que ele assistisse às reuniões (BROWN, 1947, p. 492).

Ao longo de três anos, ele separou os sons da língua cherokee, e depois, por outros três anos, desenhou marcas que fossem equivalentes aos sons. Depois dos seis anos de pesquisa autodidata, Sequoyah criou o silabário cherokee, que contém 85 letras (BROWN, 1947, p. 492). Parte delas notadamente têm como referência algumas das letras do alfabeto romano, mas essas referências serviram apenas como um apoio estético para Sequoyah, já que ele não havia sido alfabetizado em inglês e não sabia qual a correspondência entre letra e som do alfabeto romano quando aplicado para a língua inglesa.

O silabário foi completado em 1821 e, em um primeiro momento, foi muito mal recebido pelos Cherokee (BROWN, 1947, p. 493). Os indígenas da Nação Cherokee viram o trabalho de Sequoyah como “um trabalho do mal”<sup>4</sup> (BROWN, 1947, p. 493, tradução nossa), e ficaram ainda mais preocupados quando descobriram que Sequoyah havia ensinado o silabário para a sua filha Ahyohah, acusando-o de ter passado o espírito maléfico para a sua filha (BROWN, 1947, p. 493). Conta-se que Sequoyah, em face das acusações, andou muitas milhas até a casa de um vizinho bilíngue em inglês e cherokee chamado Lowery, que testou a leitura de Ahyohah em frente ao grupo de cherokees que havia ido à casa de Sequoyah acusá-lo. O vizinho se surpreendeu com a criação de Sequoyah e o apoiou diante dos outros membros da Nação. Com o apoio de Lowery, outro teste público foi feito, no qual Sequoyah e um de seus filhos ouviam e anotavam sentenças ditadas enquanto estavam longe um do outro, comprovando que eles eram capazes de ler o que o outro havia escrito. Após esses testes,

<sup>1</sup> Ver: *Encyclopedia Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Iroquoian-languages>. Acesso em: 15 jun. 2023; *National Geographic*. Disponível em: <https://education.nationalgeographic.org/resource/sequoyah-and-creation-chokeee-syllabary/>. Acesso em: 15 jun. 2023; e *The Encyclopedia of Oklahoma History and Culture*. Disponível em: <https://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=SE020>. Acesso em: 15 jun. 2023; entre outros.

<sup>2</sup> Optamos por relembrar o nome não indígena de Sequoyah pelo seu simbolismo. O sentido de “gist” como “sumo”, essência principal de um texto ou discurso, parece mimetizar o trabalho que ele levaria a cabo.

<sup>3</sup> No original: “all they needed, he told them, was to make a mark that would mean a certain thing, and to use that mark always for that one thing, and to let all the Cherokees know what the mark meant and soon, he said, they too could ‘make talk’ on paper.” (BROWN, 1947, p. 491-492).

<sup>4</sup> No original: “a work of the Evil One.” (BROWN, 1947, p. 493).

Sequoyah saiu da ignomínia e foi visto com admiração por seus parentes na aldeia (BROWN, 1947, p. 493).

Imediatamente, muitos Cherokees pediram que lhes fosse ensinado o silabário. A criação de Sequoyah teve um propósito muito importante naquele momento histórico: durante os primeiros anos do século XIX, ouro havia sido encontrado na região da Geórgia, estado onde Sequoyah vivia, e muitos dos Cherokees estavam sendo expulsos de suas terras para que elas fossem apropriadas por colonos brancos. A expulsão definitiva dos Cherokee, conhecida como *Cherokee Removal* (1836-1838), foi uma realocação forçada de aproximadamente dezesseis mil membros da Nação Cherokee do Sudeste dos Estados Unidos para a região Oeste do Mississipi. Esta remoção dos Cherokee foi parte de uma retirada maior denominada “A trilha de lágrimas” (1830-1850), em que as “Cinco tribos civilizadas”<sup>5</sup> que viviam no Sudeste dos Estados Unidos foram realocadas forçadamente pelas autoridades governamentais depois da passagem do *Indian Removal Act*<sup>6</sup>, em 1930.

Brown (1947, p. 493) conta que muitas das vezes o silabário cherokee era ensinado com desenhos de graveto sobre a terra ao longo da “Trilha de lágrimas”, caminho percorrido pelos indígenas enquanto eram forçados pelo governo estadunidense a se deslocar de seus territórios. É inegável a importância da criação de um dispositivo de escrita pelos Cherokee naquele momento, já que a alfabetização dos membros da Nação permitiria que eles trocassem cartas com parentes que haviam sido ou estavam sendo expulsos para regiões mais distantes. Duas outras criações fundamentais para a preservação da cultura e língua cherokee se deram a partir do silabário: a tradução da Bíblia para o cherokee e a criação de um jornal.

Em 1824, John Arch, um jovem cherokee que havia sido convertido por missionários, traduziu em manuscrito uma parte do Livro de João para o cherokee utilizando o silabário de Sequoyah (BROWN, 1947, p. 494). A tradução da Bíblia e dos hinos para a língua indígena é vista hoje como uma das maiores responsáveis pela longevidade da língua até a contemporaneidade (GUYETTE, 1981, p. 218-219). Um ano antes, John Ross, então presidente da Nação Cherokee, já havia autorizado a criação de um jornal em New Echota, cidade natal de Sequoyah (BROWN, 1947, p. 494). O *Cherokee Phoenix* foi o primeiro periódico em língua indígena impresso no mundo, e o primeiro criado na região Nordeste da Geórgia. Sua primeira edição apareceu em fevereiro de 1828, com colunas em inglês ao lado de colunas em cherokee, as últimas escritas no silabário. O jornal, a partir de então, era o único da região, e atendia a indígenas cherokee e brancos. No ponto mais alto da página, constava o título em ambas as línguas e alfabetos, e, ao centro, via-se a insígnia de uma fênix com as asas abertas, protegendo um ninho. Em cima da fênix estava escrita a palavra “*Protection*”.

O jornal foi descontinuado em 1834, em meio às expulsões da “Trilha de lágrimas”, e a prensa na qual o jornal era impresso foi tomada pela Guarda da Geórgia para impedir qualquer impressão futura dos exemplares. A produção do *Cherokee Phoenix* só foi retomada no século XX, e agora existe em versão impressa e virtual<sup>7</sup>, escrito apenas em língua inglesa. Curiosamente, as únicas palavras que se encontram em cherokee no *layout* da página eletrônica são “*Cherokee Phoenix*”, localizadas em cima da fênix onde antes se encontrava a palavra “proteção”.

---

<sup>5</sup> As “Cinco tribos civilizadas” consistiam das nações dos povos Cherokee, Chickasaw, Choctaw, Creek e Seminoles. Esta denominação empregada pelos estadunidenses de ascendência europeia implicava no reconhecimento da efetividade do processo civilizatório ocorrido na organização política, social e ontológica dos indígenas de tais nações através da adoção de atributos fundamentais da cultura angloamericana na vivência dos povos originários. A centralização de um governo, a adoção do cristianismo, os casamentos inter-raciais com pessoas brancas e as práticas escravagistas que submeteram pessoas de origem africana ao trabalho forçado em território indígena faziam parte dos parâmetros para a avaliação do nível de civilidade dos povos indígenas em território estadunidense.

<sup>6</sup> A *Indian Removal Act* foi uma política de realocamento forçado dos povos nativos norte-americanos que se autogovernavam. As “Cinco tribos civilizadas” e os trabalhadores escravizados por eles foram removidas do território que ficava ao leste dos Estados Unidos e transferidos para o oeste do rio Mississipi, no atual Oklahoma. A lei foi autorizada em 1930.

<sup>7</sup> Ver: <https://www.cherokeephoenix.org/>.

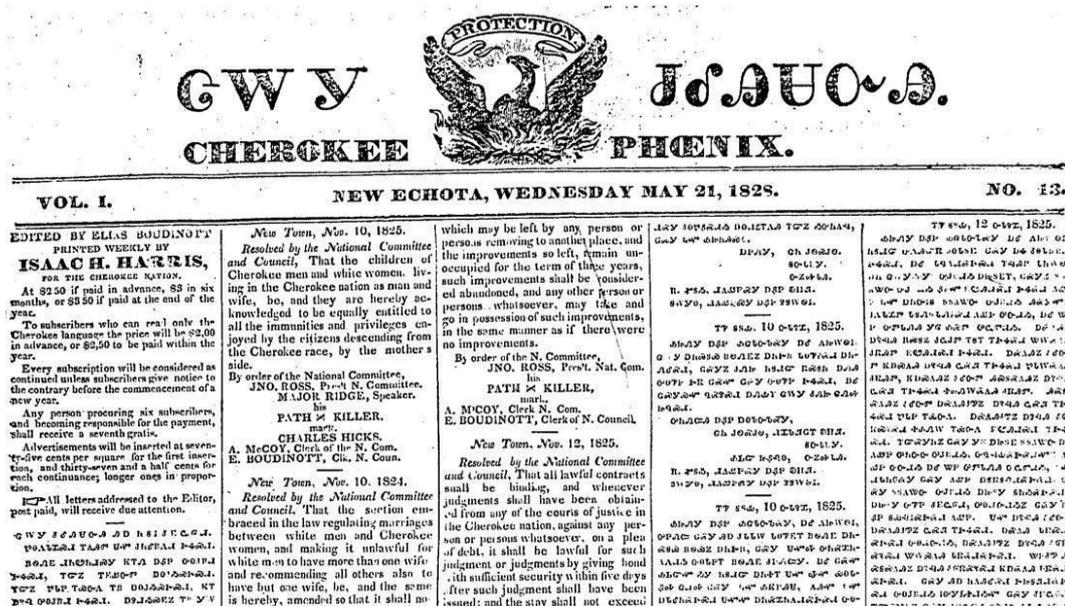


Figura 1. Jornal The Cherokee Phoenix, v. 1, n. 23.

Fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Cherokee\\_Phoenix](https://en.wikipedia.org/wiki/Cherokee_Phoenix). Acesso em: 10 jun. 2022.

## 2 ATOS DE TRADUÇÃO DE SI MESMO: AMBIGUIDADES NO USO DAS FERRAMENTAS DO OPRESSOR

Quando Sequoyah fez uso da tecnologia da escrita para criar o silabário cherokee, ele foi visto pelos seus parentes como um homem possuído pelo mal. Bhabha (1998) utiliza o termo “blasfêmia” para classificar traduções que rompem com tradições, fazendo com que se tornem mais porosas as fronteiras entre as culturas. Em *O local da cultura* (1998), o autor escreve que a blasfêmia do ato de traduzir substitui a pretensa pureza das origens de uma cultura por uma poética de reposicionamento e reinserção, e afirma que a blasfêmia não é apenas uma representação deturpada do sagrado pelo secular, mas um momento em que o assunto ou conteúdo de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, no ato da tradução. Para ele, esse ato de tradução cultural é potencialmente transgressor.

O conceito de *blasfêmia* utilizado por Bhabha (1998) dialoga com o conceito de *tradução cultural* e com a potência do espaço entre culturas. A tradução cultural, uma tradução para uma interarticulação cultural, não é uma tradução de textos propriamente. Traduzir-se culturalmente revela a necessidade de negociar sentidos que não podem ser traduzidos, e mostra que a diferença entre o original e a tradução não podem nunca ser substanciais, sendo a diferença entre os dois apenas uma questão de gradação. Rainer Guldin (2016, p. 56, tradução nossa), teórico dos Estudos da Tradução, descreve o espaço intersticial de culturas e línguas na perspectiva de Bhabha como

[...] um lugar rompido de tensões e atos subversivos, reais e imaginários ao mesmo tempo. O terceiro espaço não é vazio, mas um espaço super determinado, não um vácuo entre duas posições mas uma área construtiva em que o não-dito e o intraduzível podem ser articulados. É uma zona de contato entre diferentes culturas incomensuráveis e assíncronas, uma passagem onde diferentes identidades, diferentes espaços e momentos no tempo se encontram e se sobrepõem; um lugar de negociação, mas não de reconciliação<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> No original: “[...] in-betweenness as a ruptured place of tensions and subversive acts, real and imaginary at the same time. The third space is not an empty but an overdetermined space, not a vacuum between two positions but a constructive area in which the unsaid and untranslatable can be articulated. It is a contact zone between different

Guldin percebe no conceito de tradução cultural elaborado por Homi Bhabha em *O local da cultura* (1998) a negação radical de identidades autocontidas e dicotomias – a rejeição da fixidez e unidade da identidade cultural e a negação de qualquer tipo de síntese final harmonizante entre culturas e línguas. Outro conceito caro à noção de tradução cultural para Bhabha (1998) é o de *hibridismo* – o resultado do contato entre culturas e línguas no espaço intersticial. Segundo Guldin (2016, p. 57, tradução nossa), “hibridismo é um termo altamente carregado, originalmente usado para descrever formas de miscigenação biológica”<sup>9</sup>, utilizado por Bhabha como um signo de subversão e resistência contra a repressão cultural. Ele gera o terceiro espaço que está entre culturas e línguas. Por gerar um espaço em que culturas majoritárias e minoritárias coabitam, o hibridismo é uma rebelião de culturas minoritárias contra o sistema que carrega traços da opressão da qual ele tenta se libertar. Ao desafiar a pureza das culturas, abre-se um espaço metafórico que está além das categorizações binárias. O terceiro espaço conecta e separa os dois elementos ao mesmo tempo.

A criação do silabário cherokee deve ser compreendida como um ato de transgressão cultural, já que o cherokee, uma língua oral, tornou-se uma língua escrita a partir da década de 1820, mesmo enfrentando a resistência da comunidade cherokee em um primeiro momento. Entender a apropriação da técnica da escrita como um ato blasfemo (BHABHA, 1998) provoca questionamentos acerca das ambiguidades criadas a partir da execução de medidas necessárias para a preservação de línguas autóctones e culturas sistematicamente oprimidas, como é o caso das culturas dos povos indígenas. A preservação da cultura se encontra no entre-lugar grave da resistência e do contato. Nas palavras de Bhabha (1998, p. 308):

A cultura migrante do "entre-lugar", a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista ou do pesadelo do racista, de uma "transmissão total de conteúdo", em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura.

A tradução cultural em nome da preservação pode ser benéfica e/ou maléfica? Homi Bhabha (1998) não vê o sonho da tradução cultural como o sonho nostálgico da tradição, nem o sonho utópico do progresso moderno: para ele, *traduzir-se* é o sonho da sobrevivência, é viver nas fronteiras. Embora ele escreva sobre a experiência do migrante em *O local da cultura* (1998), a necessidade de traduzir a si mesmo na língua e nas tecnologias do colonizador também fez e faz parte da experiência das pessoas indígenas que permaneceram em seus territórios, bem como daquelas que migraram. Por meio do exemplo cherokee, podemos vislumbrar uma característica interessante da dinâmica do ato blasfemo da tradução cultural: observamos que o elemento estrangeiro na tradução “destrói também as estruturas de referência e a comunicação de sentido do original” não simplesmente negando-o, mas negociando a disjunção em que temporalidades culturais sucessivas são “preservadas no mecanismo da história e ao mesmo tempo canceladas” (BHABHA, 1998, p. 312). *Permanência* e *impermanência* se tensionam e são negociadas e renegociadas no tempo. O que é manifestamente novo em como Bhabha (1998) compreende espaço intersticial é sua medida temporal. A temporalidade não sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural – um terceiro espaço – onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças.

O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, contingencialmente, se abrindo, retratando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo

---

incommensurable and asynchronous cultures, a passage where different identities, different spaces and moments in time meet and overlap; a place of negotiation but not reconciliation.” (GULDIN, 2016, p. 56).

<sup>9</sup> No original: “Hybridity is ideologically a highly charged term, originally used to describe forms of biological miscegenation.” (GULDIN, 2016, p. 57).

singular ou autônomo de diferença – seja ele de classe, gênero ou raça. O intervalo entre o Um e o Outro encontra sua agência em uma forma de "futuro", em que o passado não é originário e o presente não é simplesmente transitório. É o valor investido na diferença visível de classe que não lhe permite constituir o momento presente como a insígnia de outras inscrições intersticiais da diferença cultural. (BHABHA, 1998, p. 301)

Um exemplo emblemático desse complexo ato de tradução cultural levado a cabo pelos Cherokee é a tradução da Bíblia do inglês para o cherokee. Tendo em vista a noção do elemento estrangeiro na tradução cultural de Bhabha (1998), percebe-se o processo de inserção da língua e do silabário na tradução da Bíblia como um processo capaz de destruir parte das estruturas de referências cristãs no próprio livro sagrado, em uma negociação de formas de viver a espiritualidade no espaço do texto. A Bíblia, que já possui traços das suas traduções anteriores, na versão cherokee recebe traços que apontam para o processo de catequização forçada, e da resistência da língua cherokee, que mantém as próprias palavras para denominar conceitos como "Deus", "justiça" e "amor"<sup>10</sup>. Lidas pelos Cherokee, "Deus", "justiça" e "amor" são também seus próprios signos para "Deus", "justiça" e "amor" – intraduzíveis.

O elemento intraduzível no processo de tradução cultural descrito por Bhabha em *O local da cultura* (1998) é dotado da temporalidade da tradução benjaminiana. Bhabha (1998, p. 308) afirma que "o sujeito da diferença cultural torna-se um problema que Walter Benjamin descreveu como a irresolução, ou liminaridade, da 'tradução', o elemento de resistência no processo de transformação". O sujeito culturalmente em processo tradutório possui em si "aquele elemento em uma tradução que não se presta a ser traduzido" (BHABHA, 1998, p. 308). Uma vez que esse espaço da tradução da diferença cultural nos interstícios está impregnado da temporalidade benjaminiana do presente no qual a própria escrita da transformação histórica se torna visível, nele podemos perceber o tempo do deslocamento cultural, e o espaço é o do "intraduzível". Ali Bhabha (1998, p. 309) vê obscurecida a ansiedade da cultura irresolúvel, fronteira, do hibridismo que articula seus problemas de identificação e sua estética diaspórica em uma temporalidade estranha.

O elemento "intraduzível" é caro para compreender as possibilidades da construção da troca entre as fronteiras porosas das culturas. *Traduzir-se* é blasfemar, dessacraliza as pressuposições transparentes da supremacia cultural, e nesse próprio ato, exige uma especificidade contextual, uma diferenciação histórica no interior das posições minoritárias. Para Bhabha (1998), a tradução cultural também se relaciona com o conceito de *comunidade*, que é tido pelo autor como um suplemento antagônico da modernidade. A comunidade é o território da minoria e coloca em perigo as exigências da civilidade. Na comunidade resiste a "estrangeiridade" da memória cultural.

Além de dessacralizadora, a escrita também pode ter uma faceta mágica para algumas culturas. Goody (2000, p. 94-96), por exemplo, cita a importância de beber a tinta dos *suras* para os africanos que planejaram a Revolta dos Malês (1835), e como aquela ação de trazer a escritura sagrada da Torá para o corpo os fortalecia e dava coragem para realizar o levante. O autor também cita a importância da escrita dos "nomes novos" dados aos africanos quando eles eram batizados cristãos e enviados em missão para as Américas. O padre andava entre as fileiras de pessoas capturadas e atribuía um nome cristão para cada um, dando-lhes um papel com o nome escrito, caso eles se esquecessem. "À mágica da palavra falada era adicionado o *hocus pocus* da palavra escrita, que supostamente transformava o status religioso de alguém cuja vida social já havia sido completamente modificada pela compra ou pela espada"<sup>11</sup>. (GOODY, 2000, p. 87, tradução nossa).

<sup>10</sup> Em cherokee: *Unetlanvhi* ("Deus" ou "Grande espírito"); *duyugodv* ("justiça") e *adageyhdi* ("amor"). Disponível em: <https://www.cherokeedictionary.net/?noresults=true>. Acesso em: 19 jun. 2023.

<sup>11</sup> No original: "To the magic of the spoken word was added the *hocus-pocus* of the written one, which supposedly transformed the religious status of someone whose social life had already been totally overturned by purchase or by the sword." (GOODY, 2000, p. 87).

Uma das ambiguidades do advento de uma escrita cherokee é que, ao mesmo tempo que ela permitiu a criação de meios de comunicação em massa, possibilitou o diálogo entre povos separados pela realocação forçada durante e após a *Cherokee Removal* e propiciou a construção de um sistema legal para reger a Nação Cherokee; a língua também serviu ao propósito de catequizar os indígenas cherokee, que hoje são, em sua maioria, cristãos. Observa-se que apesar de a língua ter sido preservada principalmente pela religião cristã, marcadamente branca e colonizadora, por meio da escrita e da tradução dos textos sagrados, a resistência da língua e dos signos cherokees revela seu sistema de crenças diverso daquele experienciado pela vivência e leitura da Bíblia em língua inglesa.

Imagina-se que a criação de uma escrita tão cedo na história do letramento indígena estadunidense, em comparação com o tardio reconhecimento dos direitos de ensino de línguas e culturas indígenas no Brasil, teria efeitos positivos para a preservação da língua cherokee. De fato, como resultado do letramento historicamente precoce, hoje em dia há mais literatura escrita em cherokee do que em qualquer outra língua nativo-americana (PETER, 2007, p. 324). A língua é ensinada em salas de conferência, centros comunitários, escolas de ensino médio, universidades e até *on-line*; mas, apesar de todos os esforços em prol da preservação da língua, segundo a classificação de vitalidade linguística proposta por Michael Krauss (1996), o cherokee atualmente se encontra no *status* de língua na Categoria C, na qual os falantes fluentes têm por volta de 40 anos ou mais. Peter (2007, p. 324) alerta que se nada for feito para reverter a substituição linguística (*language shift*), haverá poucos falantes fluentes de cherokee em três ou quatro décadas.

### 3 DESAFIOS NO PROCESSO DE REVERSÃO DA SUBSTITUIÇÃO LINGÜÍSTICA: UMA REVISÃO DE ESTUDOS SOBRE O CHEROKEE E O GUARANI

Um estudo feito por Guyette em 1981 propunha comparar as redes de comunicação de duas comunidades cherokee de Oklahoma, localizadas nas cidades de Marble City e Greasy Creek, a fim de construir uma estimativa sobre a vitalidade da língua cherokee. O objetivo do estudo era descobrir quais fatores determinavam ou afetavam a retenção da língua nativa em diferentes ambientes culturais fazendo uso de uma metodologia de caráter sociológico. A pesquisadora determinou que o que indicava o grau de vitalidade de uma língua era o número de domínios em que o uso da língua nativa era preferida, reforçado pela frequência de interação. No Greasy Creek havia um número maior de domínios nos quais a vitalidade visível da língua cherokee era evidente (igreja, encontros sociais); já na Marble City, a língua parecia estar em estado de “obsolescência”<sup>12</sup> para um segmento da população (que não possuía mais laços religiosos ou sociais com a comunidade) e em um estado relativamente estável para outro segmento (os Nighthawk Keetowahs).

Guyette (1981) descreveu também o panorama geográfico e socioeconômico dos moradores cherokee de ambas as cidades. No Greasy Creek, havia um grupo de pessoas localizadas em uma região montanhosa que eram donas das suas casas. Na Marble City, por sua vez, havia dois grupos que viviam em áreas arrendadas por brancos e não possuíam poder político. A ausência desse poder foi apontada como o que provavelmente havia motivado uma cisão na comunidade da Marble City: parte dos Cherokee se fecharam em um grupo que rejeitava a cultura branca, os Nighthawk Keetowahs, e uma outra parte estava em processo de assimilação da cultura branca.

A autora determinou valores numéricos para uma escala de vitalidade da língua, observando que os Nighthawk Keetowahs da Marble City, grupo que ainda performava atividades cerimoniais de *stomp ground*<sup>13</sup>, possuíam uma língua mais viva que aquele afiliado

<sup>12</sup> Tradução dos autores para “*obsolescing state*”, com o objetivo de diferenciar o termo de “*obsolete state*”.

<sup>13</sup> As reuniões de *stomp ground* são reuniões de cunho político, frequentadas apenas por indígenas cherokee puro-sangue. Cada comunidade de puro-sangue possuía um representante nas reuniões. Havia 27 representantes nas reuniões de *stomp ground* no ápice do movimento, porém, na época da pesquisa de Guyette (1981), haviam apenas três representantes. Até aquele momento, um critério fundamental para a participação nas reuniões era que os membros fossem falantes de cherokee. As reuniões aconteciam na língua cherokee.

à Igreja Batista, os Cherokees do Greasy Creek. Para Guyette (1981), as atitudes e ambientes recorrentes na cerimônia de *stomp ground*, mantidas pelos Keetowahs, reforçavam as interações linguísticas, que, por sua vez, eram ausentes nos segmentos da Igreja Batista. Embora a igreja fosse um lugar de interação social e uso da língua pelos pastores indígenas (com materiais e hinos em cherokee), as oportunidades e a riqueza de interações em cherokee foram menores que aquelas nos rituais tradicionais. Também foram percebidas como ausentes as interações linguísticas no grupo da Marble City sem afiliação religiosas, onde a pesquisadora observou a situação de vitalidade linguística mais crítica entre os Cherokee.

Embora as oportunidades para o uso da língua nos rituais tradicionais da cultura cherokee reforçassem as interações linguísticas dos Nighthawk Keetowahs, eles não possuíam poder político na Marble City, e não havia outros espaços para o uso da língua. Por esta razão, Guyette (1981, p. 219, tradução nossa) classificou a língua dessa comunidade como “prosperando, em pelo menos um domínio”<sup>14</sup>, o religioso. Esse ambiente, que não fazia parte do domínio da Igreja Batista (como no caso da população cherokee do Greasy Creek), era o principal ambiente para a interação da língua nativa e indicava que o cherokee parecia estar em um estado de “obsolescência”, servindo como um meio transicional durante a substituição (*shift*) para a predominância do inglês.

No Greasy Creek, por sua vez, em função da observada independência socioeconômica e uniformidade religiosa, a língua foi percebida como “prosperando em mais de um domínio”<sup>15</sup> (GUYETTE, 1981, p. 219, tradução nossa), embora a pesquisadora tenha notado uma diminuição do uso da língua da geração dos pais em relação à geração seguinte. A interação entre os Cherokee do Greasy Creek ocorria em vários domínios, o que fazia com que a substituição fosse muito mais vagarosa que aquela dos grupos da Marble City, incluindo o tradicional Nighthawk Keetowah.

No Quadro 1 a seguir, as comunidades estudadas por Guyette (1981) foram organizadas em relação aos pontos que a autora elencou como fatores que afetam a manutenção ou a substituição linguística:

**Quadro 1.** Fatores que afetam a manutenção ou substituição linguísticas nas três comunidades estudadas por Guyette (1981)<sup>16</sup>

Fatores que afetam a manutenção ou substituição linguística	Comunidade cherokee do Greasy Creek	Nighthawk Keetowahs da Marble City	Comunidade cherokee sem afiliações sociais / políticas / religiosas
1. O isolamento da comunidade	Os Cherokee localizados no pé da montanha estavam ecologicamente isolados, e, por esse motivo, eram mais coesos internamente. Alto grau de	Localizados em uma região de vale, plana. A cidade possuía uma alta presença de brancos que possuíam o poder político e econômico. O grupo se isolou para manter a cultura, mas tinha poucas possibilidades de	Localizados em uma região de vale, plana. A cidade possuía uma alta presença de brancos que possuíam o poder político e econômico. O grupo estava se assimilando para se integrar à cidade. O grau de substituição é alto <sup>17</sup> .

<sup>14</sup> No original: “flourishing, in at least one domain” (GUYETTE, 1981, p. 219).

<sup>15</sup> No original: “flourishing, in more than one domain” (GUYETTE, 1981, p. 219).

<sup>16</sup> No original, a *Table 3*, elaborada por Guyette (1981, p. 222-224), intitulada “Factors affecting language maintenance or language shift”, foi organizada em duas categorias: “Factor” e “Relation to the Vitality of Cherokee”. Na segunda categoria, para cada fator, a autora construiu um parágrafo para descrever a situação em que se encontravam as três comunidades. Optamos por separar as três comunidades em colunas diferentes, rearranjando a tabela realizada por Guyette, a fim de enfatizar principalmente as diferenças entre os dois grupos da Marble City.

<sup>17</sup> Acerca dos fatores 1. O isolamento da comunidade, 2. Similaridade de religião: uma homogeneidade da organização religiosa promove um domínio interativo estável e 3. Estabilidade intergeracional da família estendida, Guyette (1981)

Fatores que afetam a manutenção ou substituição linguística	Comunidade Cherokee do Greasy Creek	Nighthawk Keetowahs da Marble City	Comunidade Cherokee sem afiliações sociais / políticas / religiosas
	manutenção da língua em relação ao grau de isolamento. O grau de substituição é menor.	vivenciar a língua. O grau de substituição é alto.	
2. Similaridades de religião: uma homogeneidade da organização religiosa promove um domínio interativo estável	Há a homogeneidade das igrejas cristãs e ausência de uma estrutura política, o que fortalece a estabilidade do domínio religioso como lugar das práticas de interação tradicionais.	Há uma estrutura política formal, da qual o segmento da população que compreende os Cherokee não faz parte. Além disso, a prática religiosa é diversa e resulta em um potencial interativo menor por ausência de um domínio religioso.	Há uma estrutura política formal, da qual o segmento da população que compreende os Cherokee não faz parte. Além disso, a prática religiosa é diversa e resulta em um potencial interativo menor por ausência de um domínio religioso.
3. Estabilidade intergeracional da família estendida	A posse de terra pelos Cherokee do Greasy Creek permite que os membros da família estendida vivam em proximidade, o que aumenta a interação intergeracional.	Em Marble City, pelo fato de as terras serem arrendadas aos Cherokee por um valor alto, a pobreza e a segmentação da cidade contribuem para a separação/fragmentação da família estendida, contribuindo para a discórdia familiar.	Em Marble City, pelo fato de as terras serem arrendadas aos Cherokee por um valor alto, a pobreza e a segmentação da cidade contribuem para a separação/fragmentação da família estendida, contribuindo para a discórdia familiar.
4. Maneira de aprender cada língua	O padrão de aprendizagem da língua Cherokee é o ensino da língua em casa pelos pais. A língua Cherokee é a primeira língua de interação.	Não foi mencionado.	Os pais Cherokee tendem a tentar ensinar tanto Cherokee quanto inglês logo na primeira infância, o que resulta na aprendizagem de uma versão diversa do inglês padrão pela geração mais jovem. Há também uma pressão social pelo uso do inglês sob essas crianças, que é reforçada pelas crianças mais velhas da família.
5. Atitudes, incluindo apego emocional em relação a cada uma das línguas	A língua Cherokee é um aspecto muito importante da identidade dos	Os não indígenas exercem uma forte pressão negativa contra o uso do Cherokee. Isso serve para reforçar a resistência dos	Os não indígenas exercem uma forte pressão negativa contra o uso do Cherokee. Isso serve para aumentar a

não especificou diferenças entre os dois grupos da Marble City. Optamos por reproduzir o mesmo texto para os dois grupos da Marble City.

Fatores que afetam a manutenção ou substituição linguística	Comunidade cherokee do Greasy Creek	Nighthawk Keetowahs da Marble City	Comunidade cherokee sem afiliações sociais / políticas / religiosas
	residentes do Greasy Creek.	Nighthawks em relação à cultura anglófona.	percepção da necessidade da interação com os brancos e encorajar o apagamento da língua para o resto da população Cherokee da Marble City.
6. Atitudes em relação ao pluralismo cultural	Existe uma atitude positiva em relação ao bilinguismo.	Não foi mencionado.	A atitude positiva recai sobre o uso do inglês, favorecendo a diminuição do uso da língua cherokee.
7. Uso especializado por tópicos, domínios e interlocutores	O uso especializado do cherokee naquele momento estava associado principalmente ao domínio religioso. Depois da Remoção ( <i>Cherokee Removal</i> ), os líderes da Igreja Batista treinaram líderes religiosos que encorajassem a retenção da língua nativa e costumes. Nas igrejas cristãs do Greasy Creek, o domínio religioso reforça uma atitude positiva em relação ao uso da língua cherokee.	Na prática religiosa nativa dos Nighthawks da Marble City, o domínio religioso reforça uma atitude positiva em relação ao uso da língua cherokee.	Não há prática religiosa.
8. Modos de cada língua tais como leitura e escrita	O uso do silabário cherokee pelos indígenas do Greasy Creek através dos livros de hinos religiosos e do Novo Testamento encoraja a retenção de habilidades de escrita da geração dos pais. Através do programa de educação bilíngue, muitas	Os Nighthawks, em parte devido ao desejo de manter seus segredos, utilizam menos materiais escritos.	Não foi mencionado.

Fatores que afetam a manutenção ou substituição linguística	Comunidade cherokee do Greasy Creek	Nighthawk Keetowahs da Marble City	Comunidade cherokee sem afiliações sociais / políticas / religiosas
	crianças estão aprendendo os fundamentos do silabário.		

Fonte: Guyette (1981, p. 222-224). Tradução e reorganização do quadro pelos autores.

A ambivalência do uso da escrita para a preservação da língua cherokee também pode ser observada na recusa do seu uso pelos Nighthawks. Embora Guyette houvesse percebido efeitos positivos na utilização da escrita para a preservação da língua nos domínios religiosos do Greasy Creek, para o grupo que vivia em uma cidade política e economicamente controlada por brancos, a escrita no silabário, ainda que fosse um código exclusivamente cherokee, era vista com desconfiança. A intenção de manter as práticas em segredo diante da situação opressiva que os Nighthawks viviam na Marble City fazia com que estes optassem por não utilizar muito a escrita. Enquanto esta recusa poderia fortalecer os laços sociais e as práticas no grupo, ela também poderia isolar o grupo e colocá-lo em risco de extinção, já que o número de Nighthawks era pequeno e havia pouca coesão social na Marble City.

A pesquisadora conclui o estudo apontando para a importância da educação formal no espaço escolar, entendendo-o como um lugar fundamental na transmissão cultural e socialização das crianças e adolescentes. Guyette (1981) compreende que os ambientes da casa e da escola são inter-relacionados atitudinalmente, já que os pais estão motivados a enculturar as crianças a fim de melhorar as suas condições de funcionarem em uma comunidade heterogênea. Ou seja, a autora afirma que a assimilação da cultura branca é desejada pela geração de pais cherokee e pelas escolas. Apesar de enfatizar a importância da educação formal (não bilíngue, na época do estudo), ela adverte que essa motivação dos pais pode resultar em uma enculturação da criança que não é efetivamente familiar para os pais, fazendo com que se crie um déficit na competência comunicativa da criança.

Esse padrão foi observado no processo de aquisição da língua pelo grupo em transição linguística da Marble City. A pressão sofrida pela geração dos pais, que vivenciavam uma forte atitude negativa diante da sua identidade cherokee, fazia com que os pais se comunicassem com seus filhos em uma variedade não padrão do inglês que, para a autora, parecia estruturalmente incompleta no caso de alguns falantes. O inglês utilizado pela geração dos pais era fortemente influenciado pela estrutura sintática e fonológica do cherokee.

O argumento de Guyette, ao relacionar um déficit na competência comunicativa das crianças cherokee ao ensino de um inglês diferente da norma padrão que partia dos pais, expõe uma visão etnocentrista. Textos escritos por volta da mesma época por autoras<sup>18</sup> não brancas, em contrapartida, abordam os valores de um inglês diverso da norma padrão como uma possibilidade de apropriação, resistência e sobrevivência cultural a partir da criação de um inglês outro que funcione como um interstício entre a língua de povos oprimidos na colonização e a língua nacional. O chicano de Anzaldúa (2009-1987) e o vernáculo negro de hooks (2017-1994) demonstram que a aprendizagem de uma versão não padrão do inglês não deveria prejudicar a aprendizagem de outras línguas. A conclusão de Guyette (1981) acerca da aprendizagem da língua cherokee como segunda língua poderia ser diferente caso houvesse garantias políticas e sociais dedicadas à reversão da substituição linguística na época em que a pesquisa foi feita.

Um outro argumento questionável para justificar a diminuição da fluência em cherokee nas gerações mais jovens foi a observação da autora acerca da comunicação entre pais e filhos cherokee. Ela depreendeu que a comunicação em língua inglesa se apresentava difícil para os pais, o que fazia com que a frequência de interação entre pais e filhos diminuísse.

<sup>18</sup> Ver hooks (2017, p. 223-33) e Anzaldúa (2009, p. 297-309).

Segundo a análise realizada por Guyette (1981) com os dados preenchidos pelos Cherokee em questionários e dados reunidos a partir de observação participante, muitas vezes os pais se envergonhavam da sua identidade cherokee e se afastavam dos seus filhos e seus vizinhos. Ela inferiu que, em função disso, a ausência de comunicação entre pais e filhos interferiu com a aquisição de comportamento não verbal, que é uma parte vital da aquisição da comunicação. Para ela, como resultado desse tipo de interação, a criança não adquire nem competência comunicativa na língua nativa, nem no inglês padrão. Cabe ressaltar que as observações da pesquisadora resultam de uma leitura enviesada acerca dos indivíduos cherokee. Os resultados da observação participante não são apresentados através de citações diretas dos indivíduos indígenas: fala-se sobre os Cherokee, não com eles. Não foi oferecido a eles o direito de falarem sobre si nessa pesquisa.

Guyette (1981) conclui que essa geração de filhos que não aprenderam uma primeira língua de maneira robusta não pertence linguisticamente a nenhum lugar, e adverte para vários efeitos desse padrão de aquisição: a criança é estigmatizada pela variedade do inglês não padrão, não é aceita na sociedade anglofalante e não ganha vantagens de ascensão social. Em uma conclusão bastante simplista, que responsabiliza primeiramente a educação linguística recebida dos pais da geração mais jovem de crianças, Guyette relaciona a alienação que resulta da não adaptação na sociedade anglófona aos casos de alcoolismo, depressão e privação econômica dos cherokee.

Apesar de o estudo de Guyette contar com conclusões etnocêntricas que responsabilizam os próprios Cherokee pela perda da língua, tirando o enfoque da importância das políticas públicas de preservação e o papel das pessoas brancas na substituição linguística do cherokee para o inglês, os dados levantados são relevantes para compreender a situação da vitalidade linguística anterior às políticas de apoio à reversão da substituição linguística. Um dos problemas apontados pela pesquisadora, por exemplo, também foi apontado por Velasquez (2021) acerca dos desafios enfrentados pelos professores de línguas com comunidades guarani no Paraná. Guyette (1981) observou que um dos problemas para a vitalidade da língua cherokee era o fato de a geração de pais se comunicar em cherokee, mas usando uma mistura de cherokee e inglês, ou a variação cherokee do inglês, para conversarem com os filhos. O grau de uso do inglês não padrão usado na comunicação pais-filhos era influenciado pelo grau de pressão negativa sofrida pelos pais quando utilizam o cherokee na região, bem como o desejo de elevar a condição socioeconômica da geração mais jovem.

Em seu artigo sobre o ensino de guarani e português em comunidades guarani no Paraná, Velasquez (2021) segue uma linha argumentativa decolonial muito diferente daquela utilizada por Guyette (1981). Todavia, há entre os dois um ponto de convergência: o grau de pressão negativa sofrida pelos falantes de línguas indígenas possui grande influência na aprendizagem da primeira e da segunda língua pelas crianças. Velasquez (2021, p. 64) sustenta que atitudes positivas ou negativas em relação à língua têm efeitos profundos sobre os usuários, e defende, diferentemente de Guyette, que “para que a língua [materna] tenha um valor significativo, ela deverá ser priorizada, *a priori*, pelos pais, bem como pela sociedade em que vive e também, em grande medida, pela escola”. Desta maneira, o autor demonstra que a responsabilidade pela vitalidade de línguas indígenas também recai sobre a escola e a sociedade, uma vez que os pais das crianças indígenas não são os únicos responsáveis pelo ensino e manutenção da língua. Se as crianças forem silenciadas no ambiente escolar e nas interações sociais fora da aldeia, o uso da língua pode perder o sentido para elas.

Velasquez (2021, p. 61), citando Saville-Troike (1973), enfatiza que “o bilinguismo só é exigido de minorias linguísticas”, e que o uso dos termos “língua majoritária” e “língua minoritária” não dizem respeito ao número de falantes da língua, mas ao *status*, prestígio e poder da comunidade que fala a língua. Além de precisarem aprender uma língua nacional, os estudantes guarani de Velasquez também precisam se submeter a um currículo nacional, em escolas com um grande número de professores não indígenas que raramente dominam a língua materna dos estudantes. Por esse motivo, Velasquez (2021, p. 63) aponta para a

necessidade de professores que estejam capacitados para trabalharem com estudantes bilíngues:

A partir do momento em que os agentes influenciadores, como, pais, docentes e comunidade em geral, adquirirem conhecimento dos valores intrínsecos da língua materna do aprendiz, poderá se pensar em um planejamento linguístico coerente e adequado às necessidades das comunidades indígenas. É preciso pensar em questões como a formação de professores, pois posicionamentos como o citado acima necessitam de capacitação, de noção de língua, do que é ser bilíngue.

Velasquez afirma que os desafios para estabelecer diretrizes de letramento nas comunidades indígenas Lebre, Pinhal e Yvy Porã são enormes. Há estudantes cuja primeira língua é o português, há aqueles que possuem um conhecimento superficial da língua guarani e há aqueles cuja primeira língua é o guarani e a segunda língua é o português, o que exige dos professores da escola um conhecimento sistêmico da língua guarani para melhor atender aos anseios dos estudantes. Assim como defende Guyette (1981) acerca dos Cherokee, Velasquez (2021) acredita que os estudantes guarani que têm o guarani como primeira língua só poderão ter um desenvolvimento satisfatório do português como segunda língua se o conhecimento da língua materna lhes for assegurado. Uma dificuldade enfrentada pelos estudantes de Velasquez, por exemplo, é chegarem na escola sem saber uma palavra do português, e, a partir daí, eles precisarem aprender uma nova língua e a interpretarem o mundo por meio desta língua que é prioritariamente escrita. Desta maneira, “à medida que a língua portuguesa vai sendo imposta aos estudantes, eles silenciam a língua materna guarani, e isso pode também silenciar a língua portuguesa”. (VELASQUEZ, 2021, p. 62). O autor, por fim, reforça a importância de assegurar que a língua materna da criança seja adequadamente desenvolvida antes de se preocupar com o progresso em segunda língua.

O artigo de Velasquez não se dedica a explorar questões da preservação e vitalidade da língua guarani, mas se detém sobre o papel das políticas públicas na garantia do direito ao ensino das línguas maternas indígenas. Além disso, sugere formas de atuação dos docentes em escolas indígenas que valorizem as línguas maternas dos estudantes e permitam que estes melhorem suas chances de aprendizagem a partir da conscientização dos docentes acerca da situação de bilinguismo vivenciada pelos estudantes. O autor apoia que as escolhas da(s) língua(s) estudadas nas escolas devam ser decididas pela comunidade indígena, para que a língua tenha um valor significativo para cada falante. Esses valores de cunho simbólico, social, espiritual e econômico, percebidos por Velasquez como fundamentais na educação de estudantes indígenas, também devem ser compreendidos na elaboração e execução das políticas linguísticas de preservação de línguas autóctones.

A língua guarani Mbya está classificada como uma língua estável no site *Ethnologue*<sup>19</sup>. Em “O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem”, Castro (1992) relembra um sermão de Pe. Antônio Vieira em que o jesuíta comparava os indígenas brasileiros à murta, e a função do catequizador àquela do jardineiro que dá forma à estátua de murta. Diferentemente da estátua de mármore encontrada nos jardins, uma metáfora para indígenas que resistiam à catequização mas que, uma vez assimilados, estavam firmemente catequizados, os indígenas brasileiros, nas palavras de Vieira (1657), citado por Castro (1992, p. 21),

[...] recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes era.

Embora muitos dos Guarani Mbya do estado do Paraná tenham sido forçados a viver e trabalhar nas missões jesuíticas e tenham sido catequizados pelos padres jesuítas nos séculos XVII e XVIII, como na metáfora das murtas de Vieira, eles mantiveram sua “forma” ao longo

<sup>19</sup> Disponível em: <https://www.ethnologue.com/language/gun>. Acesso em: 20 jun. 2022.

dos séculos. A palavra que eles utilizam para designar a língua, “*ayvu*”, que também é a palavra para “alma”, demonstra a importância da língua materna para a vivência plena da alma guarani. A língua hoje é ensinada nos Anos Iniciais em escolas de aldeias como a de Maricá<sup>20</sup>, no Rio de Janeiro, e atualmente se encontra em processo de reconhecimento como patrimônio cultural imaterial brasileiro. É fundamental que o Estado, a sociedade e as comunidades falantes de línguas indígenas se conscientizem da importância das línguas autóctones e dos riscos de desaparecimento que muitas delas estão correndo, para que, então, adotem medidas que possibilitem a Reversão da Substituição Linguística (*Reversing Language Shift*-RSL). Veremos um exemplo em uma comunidade de falantes cherokee que está lutando contra o desaparecimento da sua língua nativa.

Peter (2007) acompanhou como avaliadora um projeto de RSL chamado *Tsalagi Ageyui* (“Nosso amado cherokee”), que na época da pesquisa estava inaugurando as primeiras turmas de imersão em cherokee para crianças de pré-escola filhas de pais não fluentes em cherokee. A definição de RSL utilizada por Peter ao longo da sua experiência como avaliadora do projeto foi cunhada por Fishman (1991) e estabelece que RSL é agir para alterar a tendência a favor da perda de uma língua. A RSL é uma prioridade para muitas comunidades nativo-americanas que encaram a extinção de sua herança linguística, entretanto, ela ainda é um processo social e cultural não muito bem compreendido, uma vez que as discussões a respeito do processo são historicamente recentes. Só nos anos 1990 a RSL se tornou uma empreitada urgente para os povos nativos, acadêmicos, advogados e outros; porém, como um campo de estudo, a RSL ainda é relativamente nascente. As prioridades daqueles que advogam pela RSL são a reunião de informações que incluem fatos sobre o contexto nos quais os falantes vivem e sobre as atitudes performadas, assim como a avaliação de atividades de planejamento linguístico.

Peter publicou um estudo de caso sobre o programa *Tsalagi Ageyui*, a primeira tentativa de RSL da Nação Cherokee que ocorreu entre janeiro de 2001 e agosto de 2002. A investigação buscava compreender como foram os anos iniciais do projeto de revitalização da língua levado a cabo por um programa da própria comunidade. Peter ouviu a perspectiva do Chefe Principal, de outros líderes da Nação Cherokee, professores das turmas e pais dos estudantes em imersão. Foi observado que as crianças da pré-escola desenvolveram um nível mínimo de proficiência oral e um maior grau de compreensão do cherokee. A autora enfatiza que a RSL não depende apenas de fatores que considerem se a aquisição de fluência na língua é atingida, mas leva em conta também fatores de um nível macro, de escala social, política e econômica mais ampla que influenciam o planejamento linguístico.

Não obstante o resultado da imersão não tenha sido muito efetivo nos esforços de revitalização da língua, a autora sugere que os ganhos foram mais amplos e indiretos, com o ganho de “aumento de consciência e reforma”<sup>21</sup> (FISHMAN, 1991, p. 394, tradução nossa) entre os membros da comunidade, uma vez que eles se moveram do discurso sobre a perda da língua para a tomada de ação para a reversão da substituição linguística. Em um nível macro, portanto, os resultados iniciais do projeto se mostraram positivos. Após a experiência da autora na escola, observou-se também a expansão da imersão cherokee e a criação de outras iniciativas de revitalização da língua, o que sugere que os esforços de planejamento linguístico começaram a ter como alvo a maioria dos pontos da escala<sup>22</sup> proposta por Fishman em 1991. Essa escala contém oito estágios que conceitualizam o *status* de uma língua e prescrevem o que deve ser feito para reverter a substituição linguística. Examinando os resultados obtidos pelos estudantes e as iniciativas posteriores, Peter afirma acreditar que o

<sup>20</sup> Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/cultura/audio/2021-08/rj-aldeias-indigenas-mantem-comunicacao-pelo-idioma-guarani-em-marica>. Acesso em: 20 jun. 2022.

<sup>21</sup> No original: “consciousness heightening and reformation” (FISHMAN, 1991, p. 394).

<sup>22</sup> Fishman (1991) desenvolveu a *Graded Intergenerational Disruption Scale* (Escala EGIDS). Segundo Dwyer (2011, p. 1, tradução nossa), “Fishman observou que a transmissão intergeracional - se os pais passaram a língua para seus filhos - foi fundamental para determinar a continuidade de uma língua. Ele desenvolveu uma escala com oito níveis, nos quais nos primeiros seis níveis (1-6) a linguagem está sendo mantida. Nos últimos dois níveis (7 e 8), no entanto, falantes adultos não estão passando o idioma para seus filhos, que mudaram para outro idioma.”

programa *Tsalagi Ageyui* possui muito potencial de aumentar a função do cherokee para o Estágio 6 da escala de Fishman, no qual a transmissão língua-mãe intergeracional ocorre no lar, na família, na vizinhança e na comunidade.

Acerca da substituição linguística do cherokee pelo inglês, Peter avalia que no nordeste do Oklahoma o cherokee parece estar bem aos olhos de visitantes. Ele é ensinado em vários ambientes (universidades, centros comunitários, escolas do ensino médio, *on-line*) e é a língua nativa que mais publica literatura nos Estados Unidos. Contudo, a substituição linguística do cherokee ocorre há vários séculos, tendo em vista que o povo cherokee vivenciou uma drástica redução populacional, deslocamento em massa, trocas e entrelaçamentos com povos europeus, africanos, entre outros. Peter recorda que as realocações impostas pelo governo até a década de 1950 aceleraram a substituição linguística ao quebrar a estrutura da vida familiar e isolar indivíduos cherokee em novos ambientes.

As práticas de assimilação não eram apenas impostas externamente. Para justificar o sucesso da assimilação, Peter (2007, p. 325) cita McLoughlin (1993), que acreditava que ideologias da língua podem ser adotadas e perpetuadas por grupos dominados. Um exemplo desse processo tinha suas raízes na chamada “ideologia do menosprezo”<sup>23</sup>, em que os colonizadores europeus possuíam uma crença errônea de que as línguas indígenas eram primitivas, e, acreditando em um darwinismo social, pensavam que sobreviveria a língua mais adaptável. Já que o bilinguismo era considerado oneroso e, portanto, uma situação social indesejável, as línguas não foram aprendidas pelos colonizadores nem garantidas aos Cherokee com políticas de preservação.

A crença na ideologia do menosprezo e a aceitação de um *status* mais baixo para as línguas indígenas, consideradas menos prestigiosas que a língua dominante, também contribuiu para uma sensação de vergonha em relação à herança linguística entre povos indígenas e em um desejo entre as gerações mais velhas de assimilar a cultura dominante, como já havia sido demonstrado por Guyette (1981). Na pesquisa de Peter (2007), em contrapartida e como um *continuum* da atitude observada por Guyette, muitos dos pais das crianças cherokees que estavam frequentando a *Tsalagi Ageyui* confessaram remorso e raiva por seus próprios pais, afirmando que eles não haviam lhes ensinado o cherokee por se preocuparem com seu sucesso futuro e por medo de que fossem punidos por usarem o cherokee na escola.

Os séculos de práticas de assimilação impostas externamente por políticas oficiais e, internamente, pela própria Nação Cherokee, levaram a língua a uma situação de descuido que fez com que parecesse desnecessária na vida moderna. O problema do caráter “não moderno” das línguas indígenas também é citado por Velasquez (2021), que, em função dessa observação, advoga pela necessidade de planos de aula que evidenciem o papel social da língua guarani. No caso observado por Peter (2007), o resultado dessa “não modernidade” da língua para os Cherokee foi que embora a Nação tenha sido progressiva no estabelecimento de um governo soberano, de escolas do povo cherokee e no desenvolvimento de políticas de desenvolvimento, os Cherokee testemunharam um declínio drástico nas habilidades de escrita e fala na língua. A transmissão da língua cherokee pulou duas gerações e agora é improvável que alguma criança, salvo raras exceções, esteja aprendendo cherokee como primeira língua em sua casa.

A autora apresenta os seguintes dados: de 115.000 membros da tribo, apenas 10% se consideram fluentes na língua cherokee; 4% conseguem ler no sistema de escrita cherokee (o silabário), e menos de 2% conseguem escrever com ele; 17% são considerados semifalantes – pessoas que têm uma habilidade limitada de falar em cherokee; 73% são não falantes. De acordo com Peter (2007), na classificação de Michael Krauss<sup>24</sup> (1996), o cherokee pode ser

<sup>23</sup> No original: “*ideology of contempt*.” (PETER, 2007, p. 325). Encontramos traduções do termo em textos na língua espanhola como “*ideología del menosprecio*”.

<sup>24</sup> A Escala Fishman *Graded Intergenerational Disruption Scale (GIDS)* (1991) é considerada a escala “mais influente” (DWYER, 2011), e foi atualizada por Lewis (2005), dando origem à *Extended GIDS*, ao lado da escala da UNESCO (2003). A escala Krauss, embora menos canônica que a Fisher, citada ao longo deste artigo, é também considerada um esquema alternativo de classificação. Disponível em:

considerado como uma língua na Categoria C, na qual os falantes fluentes têm por volta de 40 anos ou mais; e se nada for feito para reverter a substituição linguística, haverá poucos falantes fluentes de cherokee em três ou quatro décadas. No site *Ethnologue*, a vitalidade da língua cherokee está classificada como “em perigo”<sup>25</sup>.

Os esforços para revitalizar a língua existem desde os anos 1960, como parte de um amplo movimento *Red Power*, que focava a atenção na soberania dos nativo-americanos e nos direitos humanos. Esses movimentos insistiram que as línguas e culturas indígenas tivessem lugares nas escolas, comunidades e nas esferas governamentais, e conseguiram passar legislações que protegessem e promovessem a soberania nativo-americana, o que inclui o direito de ensinar e usar línguas nativas através do *Indian Education Act* de 1972, *Indian Self-Determination and Educational Assistance Act* de 1975 e os *Native American Languages Acts* de 1990-1992. Todavia, apenas a criação da legislação não foi suficiente para a RSL, e muitas das tentativas de ensino do cherokee falharam em resultar em falantes fluentes da língua.

Peter conclui que, para que a revitalização da língua ocorra de maneira eficaz, segundo Fishman (1991, tradução nossa), é necessária uma noção de “clarificação ideológica anterior”<sup>26</sup>, ou seja, uma consciência de atitudes anteriores e às vezes subconscientes em relação à língua. Ela lembra que antigamente a aprendizagem de língua era focada em adultos que buscavam aprender o silabário para lerem o jornal, a Bíblia e os hinos, o que não foi efetivo para a continuidade da língua nos lares e entre os mais novos. Nesse aspecto, um projeto imersivo como a *Tsalagi Aeguyi* já se mostrava diferente, ao focar-se no ensino de crianças em idade pré-escolar. Além do foco na nova geração a partir de projetos como esses, ela reforça a necessidade que os pais estejam aprendendo e praticando a língua no ambiente doméstico, uma vez que a aprendizagem *top-down* (escola, políticas) precisa ser complementada por uma aprendizagem *bottom-up* (do ambiente doméstico, social), o que não aconteceu durante o tempo da pesquisa, já que muitos dos pais estavam muito atarefados para participarem ativamente do projeto. Peter menciona, porém, que muitos dos pais ficaram muito felizes com a aproximação que algumas das crianças tiveram com seus avós, por estarem compreendendo melhor o cherokee falado por eles. Embora a aquisição linguística tenha ocorrido de maneira discreta, ela estava envolvida por sentimentos profundos de afeto e gratidão na comunidade.

Finalmente, a pesquisadora resume em quatro os fatores-chave para a compreensão do processo de RSL ao longo do planejamento da revitalização da língua. São eles:

- 1 A aquisição de segunda língua por crianças na pré-escola;
- 2 A efetividade dos professores;
- 3 As atitudes da comunidade em relação à perda da língua e RSL;
- 4 O papel da liderança em fazer evoluir planejamentos linguísticos e políticas linguísticas sustentáveis.

Assim como Velasquez (2021), Peter (2007) acredita que as medidas essenciais para a existência e resistência de línguas indígenas estão atreladas a um conjunto de esforços entre a comunidade indígena, a escola e a sociedade. Enquanto Velasquez sugere planos de aulas que reforcem a valorização do uso da língua, Peter dá foco à evolução das medidas a partir de avaliações que apresentem os resultados dos projetos de revitalização linguística, a fim de que os ajustes necessários sejam feitos no caminho para a reversão da substituição linguística do povo cherokee.

[https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/7109/Dwyer2011\\_AssessRevitalize.pdf;jsessionid=627FA45E0962C1048D37967AAAAA5477?sequence=1](https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/7109/Dwyer2011_AssessRevitalize.pdf;jsessionid=627FA45E0962C1048D37967AAAAA5477?sequence=1). Acesso em: 18 jun. 2023.

<sup>25</sup> Disponível em: <https://www.ethnologue.com/language/chr>.

<sup>26</sup> No original: “prior ideological clarification” (FISHMAN, 1991).

## 4 CONCLUSÃO

As imagens da fênix e da murta metaforizam a capacidade de renascimento e indomabilidade dos povos indígenas e de suas línguas. Neste artigo, a escrita foi apresentada como uma estratégia ambígua para a preservação de línguas autóctones. Apesar de permitir o registro de conhecimentos pertencentes às culturas indígenas ao longo do tempo, a mudança do meio oral para o meio escrito possui laços com processos de catequização forçada, escolarização com base em um currículo nacional pouco afeito a questões específicas da vivência indígenas e, principalmente, com a dessacralização ou blasfêmia (BHABHA, 1998) de um código linguístico secreto.

A utilização da escrita também sublinha a questão da garantia dos direitos jurídicos de povos indígenas de preservarem suas línguas. Como nos lembra Souza (2011), embora o tupi tenha sido gramatizado e dicionarizado pelos jesuítas no Brasil, ele nunca foi juridicamente garantido, o que facilitou seu apagamento na discussão sobre a importância das línguas indígenas, em especial do próprio tupi, na formação da língua nacional brasileira. O uso da palavra escrita, em sua ambiguidade prática e mágica, deve servir como garantia legal em políticas de preservação e reversão de substituição linguística, sendo também de fundamental contribuição para a educação escolar. Nos casos do guarani e do cherokee, apresentamos o ponto de vista de Velasquez (2021) e Peter (2007), que acreditam na importância da participação da escola na aprendizagem das línguas indígenas como primeira (no caso do guarani) e segunda língua (no caso do cherokee).

As opressões enfrentadas pelos povos indígenas não podem ser vistas como dissociadas da situação em que se encontra o *status* de vitalidade das línguas desses povos. Em seu artigo, Velasquez (2021, p. 57) recorda uma importante frase para os Guarani: “sem *tekoha* não há *teko*”, “sem aldeia/lugar onde viver, não há cultura/modo de viver”. Assegurar os direitos linguísticos é confrontar a colonização linguística, que é uma das facetas da colonização. A língua guarda em si a cultura, em uma relação interdependente. Como observado por Guyette (1981), práticas tradicionais possuem uma rica oportunidade de elaboração nas línguas indígenas, mas a ausência de território para a vivência da cultura é tão danosa para a vitalidade da língua quanto seu silenciamento em outros espaços. Vivências opressoras nos países em que esses territórios estão localizados também contribuem para o silenciamento e a forçada assimilação de muitos indivíduos e grupos.

Um problema urgente enfrentado pelos falantes e protetores de línguas indígenas é a compreensão de que essas línguas não fazem parte de um pensamento moderno ou contemporâneo, já que nenhuma delas figura como línguas importantes no cenário do comércio mundial. O estudo de Guyette (1981) apoiava-se na ideia de que a geração dos pais cherokee estava se privando de utilizar a língua cherokee com os filhos para que estes aprendessem a língua inglesa a fim de obterem oportunidades socioeconômicas melhores em relação às obtidas pelos pais. Essa é uma das observações presentes também em Velasquez (2021) e Peter (2007).

Acerca dos dilemas enfrentados por comunidades falantes de línguas autóctones, Bastardas-Boada (2012, p. 48-49), autor catalão que trabalha com a língua sob uma perspectiva ecológica e complexa, apresenta o paradoxal caso dos cidadãos de Quebec. Apesar do esforço do forte movimento francófono existente na região, que busca reconhecer uma diversidade linguística distinta da noção de uma língua uniforme postulada pela França, os pais da geração atual estão contraditoriamente buscando garantir que seus filhos possuam um bom nível de inglês para que eles não percam oportunidades econômicas e possam ser assimilados pelo Canadá anglófono. Esse risco, corrido por línguas majoritárias e culturalmente estabelecidas como o francês, é ainda maior para línguas não nacionais como as línguas indígenas. No caso dos indígenas brasileiros, por exemplo, é necessário dominar o português para fazer parte de uma vivência social e jurídica no território nacional, à medida

que se torna também importante aprender o inglês, língua necessária para a participação em espaços de trabalho.

O modelo monolíngue, que exige que indígenas em solo brasileiro ou estadunidense falem a língua portuguesa/inglesa sem reconhecer os processos envolvidos nesse bilinguismo, retoma valores colonizadores que buscam apagar a diversidade linguística e cultural nesses países. Bastardas-Boada (2012, p. 39, tradução nossa) afirma que “se nosso modelo é o monolingüismo, o mundo parece ser uma espécie de batalha darwiniana entre línguas que competem; se nosso modelo é o plurilingüismo, o mundo parece uma rede de línguas na qual uma língua complementa a outra.”<sup>27</sup>

Em face do risco de um monolingüismo gerado pela era “glocal”, interconectada, veloz e neocapitalista, diferentemente daquele imposto pela colonização e os processos colonialistas que se mantiveram nos séculos seguintes, Bastardas-Boada (2012) defende um modelo de sociedade plurilingue. Em diálogo com a perspectiva ecológica, conclui-se, em concordância com Bastardas-Boada, que a preservação e existência da diversidade linguística é um dos pilares fundamentais para a constituição das línguas naturais como um sistema complexo robusto de símbolos e compreensões da existência humana. Uma sociedade em que diversas línguas e identidades linguísticas coexistem e se complementam em ambientes é capaz de *dizer e escutar* sobre as várias perspectivas de ser no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009.
- BASTARDAS-BOADA, A. *Language and identity policies in the “glocal” age: new processes, effects and principles of organization*. Generalitat de Catalunya, Barcelona: Institut d’Estudis Autonòmics, 2012.
- BHABHA, Homi. K. Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis e Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 292-325.
- BROWN, M. Sequoyah. *The Georgia Review*, Athens, v. 1, n. 4, p. 490-499, 1947. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41397575>. Acesso em: 07 jul. 2022.
- CASTRO, E. V. de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.
- DWYER, A. M. Tools and techniques for endangered-language assessment and revitalization. *Vitality and Viability of Minority Languages*, New York: Trace Foundation Lecture Series Proceedings. Preprint. Online, p. 23-24, Oct. 2009. Disponível em: [https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/7109/Dwyer2011\\_AssessRevitalize.pdf%3Bjsessionid=627FA45E0962C1048D37967AAAAA5477?sequence=1](https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/7109/Dwyer2011_AssessRevitalize.pdf%3Bjsessionid=627FA45E0962C1048D37967AAAAA5477?sequence=1). Acesso em: 10 jul. 2022.
- FISHMAN, J. A. *Reversing Language Shift: theoretical and empirical Foundations of Assistance to threatened languages*. Clevedon, UK: Multilingual Matters Limited, 1991.

<sup>27</sup> No original: “If our model is monolingualism, the world appears to be a kind of Darwinian battleground among competing languages; if our model is plurilingualism, the world resembles a network of languages in which one language supplements another.” (BASTARDAS-BOADA, 2012, p. 39).

- GOODY, J. *The power of the written tradition*. Washington, DC: Smithsonian Institute, 2000.
- GULDIN, R. From spatial metaphors of translation to translation as a spatial metaphor. In: \_\_\_\_\_. *Translation as Metaphor*. New York: Routledge, 2016. p. 46-68.
- GUYETTE, S. An examination of cherokee language vitality. *Anthropological Linguistics*, Bloomington, v. 23, n. 5, p. 215-225, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30027860>. Acesso em: 09 jul. 2022.
- hooks, b. A língua: ensinando novos mundos/novas palavras. In: \_\_\_\_\_. *Ensinando a transgredir*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017. p. 223-33.
- KRAUSS, M. Status of native American language endangerment. In: CANTONI, G. *Stabilizing Indigenous Languages*. Flagstaff: Northern Arizona University; Center for Excellence in Education, 1996. p. 16-21.
- LEWIS, M. P. Towards a categorization of some of the world's endangered languages. *SIL International*, 2005. Disponível em: [https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/06/66/110666044150280343746982864318875338806/silewp2006\\_002.pdf](https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/06/66/110666044150280343746982864318875338806/silewp2006_002.pdf). Acesso em: 10 jul. 2022.
- PETER, L. "Our beloved cherokee": a naturalistic study of cherokee preschool language immersion. *Anthropology & Education Quarterly*, v. 38, n. 4, p. 323-342, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25166634>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- SOUZA, T. C. C. de. *Língua nacional e materialidade* discursiva: a influência do tupi. In: MELLO, H. et. Al. (Org.). *Os contatos linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 241-254.
- VELASQUEZ, P. P. O ensino de língua guarani e portuguesa em comunidades indígenas do Paraná. *RELVA*, v. 8, n. 1, p. 55-70, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/relva/article/view/5721/4302>. Acesso em: 08 jul. 2022.

### **Contribuição dos autores.**

O artigo foi escrito de forma colaborativa.