

# Os Sabanê e os povos do Nambikwara do Norte: etno-histórias das ruínas da história e de recriações tardias

*The Sabanê and the Northern  
Nambikwara peoples: ethnohistories  
concerning the ruins of history and late  
recreations*

Edwin Reesink\*

**Resumo:** O povo muitas vezes chamado de *Nambikwara* na realidade se compõe de segmentos que não se consideram parte de uma unidade mais abrangente com esse etnônimo. Esse artigo trata principalmente da história de um desses povos, os Sabanê, e também toca resumidamente em trajetórias históricas de alguns dos povos que compõem o ramo linguístico dos Nambikwara do Norte. Os Sabanê e vários desses povos do Norte (Lakondê, Tawaindê, Latundê, Tarundê) são bastante desconhecidos na literatura e foram duramente atingidos pelas eventos históricos dos últimos cem anos. Esboça-se aqui uma história social, cultural, linguística e política dos Sabanê e, resumidamente, seus vizinhos. Discuta-se, em particular, de como o tempo de Rondon, a situação por volta da expedição de Lévi-Strauss, a época da dispersão e do trabalho forçado, e a realocação em Aroeira produziram as 'ruínas da história'. Somente nos últimos dez anos, há iniciativas de recuperar a perda de território próprio e de criar condições sociais para revitalização linguística e para a recriação de práticas socioculturais distintas.

**Palavras-chave:** Nambikwara do Norte; Sabanê; história indígena; revitalização linguística; recriação sociocultural.

**Abstract:** The ethnonym *Nambikwara* many times has been used to include a number of segments that do not consider themselves to be part of this "people". This article discusses in particular the social, cultural, linguistic and political history of the very little known people of the Sabanê, while also referring to some of their little known neighbours of the Northern Nambikwara set (Lakondê, Tawaindê, Latundê, Tarundê). Historical marks discussed include the situation at the time of the passages of Rondon and of the Lévi-Strauss expedition, the time of dispersal and forced labour and the relocations in Aroeira. These events produced the 'ruins of history'. Only in last

\* Antropólogo, Departamento de Antropologia e Museologia – PPGA – Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: reesink@fnac.net

ten years these peoples have been able to develop initiatives to return to their lost territories and create the social conditions for linguistic revitalization and the recreation of sociocultural practices.

**Key words:** Northern Nambikwara; Sabanê; indigenous history; linguistic revitalization; sociocultural recreation.

## 1 HISTÓRIA E SOCIEDADE DOS SABANÊ E DOS POVOS DO NAMBIKWARA DO NORTE

Se os chamados *Nambikwara* atingiram uma fama em diversos momentos históricos, ocuparam, inicialmente, um lugar importante na justificativa de Rondon para fundar o Serviço de Proteção aos Índios. Desde então, no entanto, o etnônimo “*Nambikwara*”, dado por Rondon, abarca um conjunto de parcialidades que não se reconhecem como sendo componentes desse etnônimo. Desse modo, para o olhar nacional externo, normalmente estão como que submergidos e tratados, erroneamente, como partes de um só povo – ou “*grupos Nambikwara*”. Tal é o caso dos *Sabanê*, cujo nome é bem pouco conhecido, apesar de Lévi-Strauss (1948a, 1948b) ter sido o primeiro antropólogo a escrever um pouco mais substancialmente sobre eles em *Tristes Tropiques*. Os *Sabanê* se destacam no conjunto da *etnia* usualmente conhecido por *Nambikwara* por sua maior diferença linguística e, ao que tudo indica, também por sua diferenciação sociocultural. Ou seja, posicionado fora dos grandes ramos dos *Nambikwara* do Norte e do Sul, o povo *Sabanê* é aquele povo com uma língua ininteligível para com as outras línguas e com certos traços socioculturais particulares que o põem um tanto à margem das grandes linhas socioculturais normalmente pensadas como características dos *Nambikwara*<sup>1</sup>. Os estudos linguísticos recentes mostram que a língua certamente é parte da família *Nambikwara*, mas contém algumas propriedades que a destacam bastante do resto. Por exemplo, o número de palavras do léxico de cognatos com as outras línguas é em torno de 50% (ANTUNES DE ARAUJO, 2004, p. 213-4). A língua *Sabanê* ainda se destaca como sendo uma única língua – pelo menos hoje –, enquanto o Norte e o Sul se dividem em várias línguas e dialetos. Semelhantemente, também ao contrário dos outros ramos da família

---

<sup>1</sup> Deixo em itálico aqui em parte para apontar o caráter artificial da noção de que os *Nambikwara* se constituem como um só povo. O conjunto *Nambikwara* é, na realidade, uma noção derivado de uma antiga tendência de chamar todos os segmentos e povos de *Nambikwara*, ou “*grupo Nambikwara*”, em contraste com a realidade definido pelos próprios segmentos antigos e pelos atuais povos (REESINK, 2007a). Esse conjunto se divide em *Nambikwara* do Sul, do Norte e *Sabanê*, classificação baseado em diferenças linguísticas. Os do Sul se dividem em um sub-conjunto do Campo (ou do Cerrado) da Chapada dos Parecis e os do Vale do Guaporé.

*Nambikwara* em que as unidades se compõem de segmentos diferenciados, pelo menos hoje só existe um povo etnicamente identificado como Sabanê.

Não sabemos muito sobre os Sabanê ‘tradicionais’. Não conhecemos realmente a situação linguística, política e sociocultural no início do século XX imediatamente anterior aos primeiros contatos documentados com os brasileiros. Ao término das calamidades históricas sobrevindas às comunidades ‘originais’ dos *Nambikwara*, os povos existentes se reconstituíram através da fusão de diferentes segmentos (geralmente vizinhos de um conjunto regional em que as unidades locais reconheciam previamente uma maior proximidade sociolinguística entre si). Estes são os atuais povos nominados na região com etnônimos diferentes localizados entre a parte extremo oeste do Mato Grosso do Vale do Guaporé e da Chapada dos Parecis, e a parte do extremo leste de Rondônia, de Vilhena para o norte. Dentro dessas unidades nominadas, figuram, como uma parte dos *Nambikwara* do Campo da Chapada, os chamados de “*Nambikwara*”. Outros povos da Chapada (subconjunto do conjunto Sul, p.ex. Manduka), portanto, mesmo reconhecendo as similitudes existentes, não se autoincluem, nem se reconhecem nesse nome. Verifica-se sempre que os outros do conjunto Norte, entre outros Mamaindê, Sabanê, Lakondê etc., firmemente negam, portanto, ser *Nambikwara*. Até vai meu conhecimento, esse nível de classificação representa o nível identificatório mais forte e, mais apropriadamente, étnico. Antecipando-se ao fim temporário da história, detecta-se, inspiradas pelas condições políticas atuais depois da recuperação demográfica, geralmente uma vontade mais recente das unidades locais submergidas. Ou seja, grupos locais presentes nas unidades mais amplas atuais – em função da fusão forçada nesses povos –, desejam reemergir como a identificação mais significativa e de presença político-social principal. Tendência, diga-se, que, dentro dos limites do meu conhecimento, se apresenta cada vez mais forte nas unidades nominadas atualmente existentes.

A tradição oral diz que os Sabanê viviam no norte: provavelmente ao norte da região ocupada pelo conjunto dos povos componentes do *Nambikwara* do Norte, quando houve a construção da linha telegráfica nos últimos anos da primeira década do século XX. Antes dessa empreitada, Cândido Rondon aprendeu seu ‘*métier*’ de construtor sob a liderança de um militar superior quando da construção de uma outra linha telegráfica, uma que passava por terras Bororo. Ou seja, curiosamente, semelhante a Lévi-Strauss, o caminho de Rondon passou antes pelos Bororo, um povo com uma cultura material extremamente elaborada e, nesse sentido, quase diametralmente o oposto da aparente pobreza material dos *Nambikwara*. Estes últimos, em particular os habitantes da Chapada dos Parecis e das florestas adjacentes intercaladas por

campos de cerrado, eram considerados como os índios mais primitivos e mais atrasados na “evolução humana” na época. Rondon, por outro lado, procurava destacar positivamente e elogiou a disposição física dos Nambikwara e constatou, com claro alívio, – ao procurar no lixo das aldeias – que não eram “canibais”. Ou seja, ficou aliviado de que o nível não era tão baixo como sua reputação regional de ferocidade previa (cf. REESINK, 2010).

Rondon (1916) vislumbrava um futuro em que as riquezas (ouro, agricultura, gado) do “país Nambikwara” serviriam à “nação brasileira”. Os Nambikwara, assim integrados, só precisariam de uma terra bem pequena para sobreviver. Uma integração física, ou mestiçagem racial, como era o pensamento da época, junto com a fusão sociocultural, levaria a uma elevação do grupo indígena à *civilização*, pensado especialmente através da educação formal. Diga-se que, numa analogia interessante e o que, talvez, não seja uma mera coincidência, Rondon era mestiço e descendente de índios e bandeirantes (caçadores de índios e riquezas minerais de São Paulo), e que ele ascendeu pela educação. Ou seja, essa perspectiva de futuro dos *Nambikwara* se parecia muito com o passado de sua própria trajetória biográfica (REESINK, 2010). Tudo se passa como se a trajetória pregressa pessoal do Rondon fosse um paradigma para a imaginada trajetória futura e coletiva dos *Nambikwara*.

A viagem antropológica e filosófica de Lévi-Strauss (1984 [1955]) entre os *Nambikwara* foi o primeiro momento em que se firmaram certas imagens sobre esse povo dentro e fora da antropologia. Essas imagens incluem nomadismo, sazonalidade econômica, pobreza de subsistência na época da seca, horticultura incipiente, poligamia de chefes, homossexualidade entre jovens primos cruzados, e uma estrutura social elementar que evoca e homogeneidade sociocultural. Etnógrafos posteriores, em particular David Price (entre outros: 1972, 1978, 1983, 1987, 1989, 1991) para os *Kitãunlhu* (*Nambikwara do campo* ou do cerrado mas não sendo *Nambikwara* no sentido regional), Paul Aspelin (1975, 1976, 1978, 1979a, 1979b) para os Mamaindê (*Nambikwara do Norte*), e Marcelo Fiorini (1997, 2000) para os *Wasusu* (*Nambikwara do Vale do Guaporé*), corrigiram estes dados etnográficos: Price questionou a definição do grupo local como bandos sem muita continuidade, da chefia como estatutária, da poligamia como sua prerrogativa, e das relações jocosas entre cunhados como homossexualidade; Aspelin redefiniu a horticultura e o suposto nomadismo; Fiorini demonstrou a complexidade social da nominação e a influência dos mitos e da cosmologia. Todos ressaltam, convém lembrar, o caráter pioneiro da pesquisa de Lévi-Strauss e sua qualidade, dentro dos limites por ele encontrados. Lévi-Strauss (1976; 1978) comentou os achados de Aspelin e Price (REESINK, 2007b).

As pesquisas posteriores, em condições muito melhores, mostram como um povo aos nossos olhos “muito pobre” e com uma cultura ao nosso pri-

meiro olhar “das mais simples” pode se orgulhar de sobreviver bem no seu ambiente com o conhecimento que detém (Price para os da Chapada). E mais, ostentar uma complexidade sociocultural que possa surpreender porque não é imediatamente visível, ou até mesmo publicamente audível: veja-se Fiorini sobre os Wasusu do Vale; ou, mais recentemente, Joana Miller (2007) sobre o xamanismo Mamaindê, e que é a primeira pesquisa que se afilia explicitamente ao perspectivismo da atualidade. Dessa maneira, com Aspelin e Miller, os Mamaindê representam, de longe, o povo do Norte mais bem conhecido. O estudo menos ambicioso de Figueroa (1989), uma dissertação ainda na década dos anos oitenta do século passado, elucidou alguns aspectos sobre os Negarotê, o povo mais meridional do conjunto das línguas do Norte. Por fim, a historiadora Ana Maria Costa (2000, 2009) contribuiu para com pesquisas etnohistóricas e etnográficas sobre os atuais Nambikwara, aqueles que nessa região realmente detém a exclusividade de fato do etnônimo. Desse modo, os mais bem conhecidos no Sul são os Wasusu do Vale e os Nambikwara do Campo (REESINK, 2010, Part III) esboçou o caso Sararé).

Não obstante os avanços significativos na etnografia, no mundo, e até na antropologia em geral, a mais conhecida descrição dos *Nambikwara* naturalmente tem sido, e permanece sendo, a de *Tristes Tropiques*. Partindo do pressuposto da homogeneidade sociocultural que as condições de sua pesquisa lhe fizeram perceber, Lévi-Strauss combina dados dos *Nambikwara* setentrionais e meridionais, ressaltando apenas algumas características específicas a esses dois grupos. Ao apresentar o povo e descrever suas condições ecológicas, fica evidente que o autor se refere à Chapada dos Parecis e ao território dos *Nambikwara* do Campo na região imensa Nambikwara. Dois dos lugares mencionados, Utiariti e Campos Novos, se situam nessa região, somente a então estação Vilhena é parte do Norte. Dentre os lugares principais onde se encontrava a maior parte dos grupos locais do Norte visitados por Lévi-Strauss, somente Três Buritis e Barão de Melgaço são mencionados como pontos de passagem no capítulo sobre os Tupi-Kawahib, sendo que, nesse, texto José Bonifácio, que concentrava a maior população dos Nambikwara do Norte na época, nem é mencionado. Por outro lado, Lévi-Strauss encontrou representantes dos povos *Nambikwara* do Norte no posto telegráfico de Campos Novos (na Chapada), pois o autor descreve o encontro tenso entre estes e outro povo *Nambikwara*, da parte meridional. E o encontro talvez mais famoso ocorreu entre Sabanê e um grupo do Norte, em Vilhena.

Como Rondon não descreveu nada mais detalhadamente especificamente sobre os Sabanê, Lévi-Strauss é o primeiro etnógrafo desse povo. Em Vilhena, Lévi-Strauss encontrou também o grupo que ele chama Tarundê, e o líder desse grupo se tornou um dos chefes que o autor melhor conheceu.

Assim sendo, se há uma clara inflexão do trabalho de Lévi-Strauss para definir as características dos Nambikwara como aquelas que se associam aos povos do cerrado e do sul, vemos que, em contrapartida, até em seu texto não acadêmico ele cita várias vezes termos indígenas que claramente pertencem às línguas *Nambikwara* do norte. Então, em termos da caracterização do ambiente e da adaptação ecológica, há uma nítida tendência dos cerrados da Chapada dos Parecis serem apresentados como o modelo para todos os *Nambikwara*. O leitor tende a ficar com impressão de que esse bioma predomina e que se trata em especial da cultura dos povos do Campo. Essa tendência simplifica as peculiaridades da cultura de grupos locais pertencentes aos Nambikwara do Norte e, principalmente, a dos Sabanê.

Em *Tristes Tropiques*, a primeira menção aos Sabanê aparece como um exemplo do declínio populacional geral. Tudo indicava que antes “*les bandes atteignaient plusieurs centaines de membres*” mas que todos sofreram imensamente. No caso Sabanê:

[...] il y a trente ans, la fraction connue du groupe Sabané comprenait plus de mille individus; quand le groupe visita la station télégraphique de Campos Novos en 1928, on recensa cent vingt-sept hommes, plus les femmes et les enfants. En novembre 1929 cependant, une épidémie de grippe se déclara alors que le groupe campait au lieu dit Espirro. La maladie évolua vers une forme d’oedème pulmonaire, et trois cents indigènes moururent en quarante-huit heures. Tout le groupe se débanda, laissant en arrière les malades et les mourants. Des mille Sabané jadis connus, dix-neuf hommes subsistaient seuls en 1938 avec leur femmes et leurs enfants. (LÉVI-STRAUSS 1984, p. 346).

Lévi-Strauss acrescenta que as guerras existentes entre grupos locais inimigos ajudaria também a explicar essa depopulação. Mesmo assim, o autor acredita que Rondon exagerou ao estimar que todos os *Nambikwara* teriam tido uma população de 20.000 pessoas em 1915. Porém há razões para desconfiar que as populações antes das epidemias consistiam de números maiores do que a situação da Chapada permitia antever durante sua pesquisa. Se o grupo Sabanê teria tido mais de mil pessoas antes dessa época, é provável que muitos outros grupos também tiveram um contingente muito maior. O Norte teria sido surpreendentemente populoso assim como o Vale do Guaporé (outra área bem mais dotada ecologicamente). Há dados que mostram uma mortalidade de 92-96% de grupos locais numa epidemia por volta de 1944 (veja REESINK, 2010). Ou seja, Lévi-Strauss encontrou ‘les ravages de l’histoire’ e se impressionou pela desolação pós-epidemia agravada pela aparente pobreza ecológica do cerrado em cima da Chapada.

Luiz de Castro Faria, o acompanhante brasileiro de Lévi-Strauss em sua expedição – que se tornou um antropólogo conhecido e reputado no Brasil

posteriormente –, só publicou seu próprio relato da viagem e suas fotos muito tempo depois. Seus dados sobre os Sabanê concordam em boa parte com os dados citados por Lévi-Strauss, mas alguns divergem de modo curioso. A mais interessante discrepância é a que indica que a população Sabanê teria ainda mais de mil pessoas em 1929, e não trinta anos antes<sup>2</sup>. Isso é relevante porque, nessa época, certamente esses índios já teriam sofrido os efeitos de doenças com a chegada da expedição de Rondon. Ao que tudo indica, os Sabanê teriam sido ao menos um dos povos mais numerosos da região na época da penetração de Rondon (por volta de 1910). Lévi-Strauss (1984, p. 346) acrescenta também os *Tarundé*, pois afirma que estes teriam sido outrora um dos mais importantes grupos, apesar de ter apenas doze homens em 1936 e somente quatro em 1939 (sem contar mulheres e crianças). Aliás, Castro Faria não menciona o nome Tarundê no seu diário. Ele descreve a junção de *alguns Sabanê*, *os últimos tagnânis* e *alguns Mamaindê* como sendo *um pequeno grupo heterogêneo, sobrevivente de grupos extintos ou refugio de outros* (FARIA, 2001, p.130). Desse modo, conclui-se que, para Castro, o grupo extinto se chamava *Tagnâni*, e que este não se incluía nos chamados Mamaindê (que, por suposto, seriam o *refugio*, já que esse povo possuía, na época, o maior contingente populacional destes três componentes). Isso resolve a questão porque não consta uma menção aos Tarundê antes: Castro seguia, provavelmente, o uso do pessoal da Linha, e esse nome surge desde o tempo de Rondon e Roquette-Pinto. No mapa desenhado por um índio Mamaindê para Castro (FARIA, 2001, p.130), com Vilhena como centro, ele não localiza nem os Tagnani, nem os Tarundê. Ele coloca os Mamaindê ao sul, mas não se reporta a nenhum grupo como localizado em Vilhena. Pelo desenho se obtém a impressão de que os povos localizados todos possuem territórios afastados de Vilhena. Por hipótese, Lévi-Strauss não seguiu a mesma tradição, mas teria anotado o nome dado

---

<sup>2</sup> Para ser exato, segue a citação relevante, informações que Castro Faria tomou em Vilhena: [...] *Sabaneses – em 1929 seriam mil e tantos. Em novembro do mesmo ano, uma epidemia de gripe atingia um grupo de 48 homens acompanhados de suas famílias, num total de trezentas pessoas que no Espirito esperavam a vinda do general. Desses só sete escaparam, mas suspeitou-se que tinham levado o mal para a maloca, produzindo mortandade maior. Em 1931 uma turma em visita a Campos Novos, juntamente com os manducos [Manduka], foi novamente atingido pelo mal, perecendo entretanto apenas uma mulher. De volta à maloca transportavam a doença que iria causar novas vítimas. Os manducos, sabedores da situação, em que se achavam os sabaneses, atacaram a sua maloca matando grande número deles. Em 1932, pressionados pelos manducos, apareceram no posto de Vilhena: eram apenas 97. Residiram no posto durante três anos. Em 193,5 foram a José Bonifácio, a chamada do telegrafista, para trabalharem numa roça e ali contraíram mais uma vez a gripe, que causou mais vítimas. Hoje restam apenas 21 homens e 20 mulheres* (FARIA, 2001, p. 33). Vale lembrar que na literatura é sobejamente documentado que tal percurso de sofrimento, escala de mortandade e diminuição populacional imensa seja perfeitamente plausível. Ao contrário que parece, de *mais de mil* para 41 é factível e não o exagero que possa parecer para quem não conhece o choque epidemiológico trazido pelos estrangeiros.

por algum índio por ele mesmo consultado. Devemos lembrar que há um emaranhado de denominações possíveis porque diferentes povos e parcialidades *Nambikwara* nomearam os outros segmentos muitas vezes de modos próprios, diferentes dos outros segmentos. Mais uma razão para a complexidade dos denominações no interior do conjunto *Nambikwara* (REESINK, 2010).

Lévi-Strauss e Castro Faria encontraram, portanto, os Sabanê e os prováveis Tarundê/Tagnâni em Vilhena. Ao contrário da situação encontrada anteriormente, com um grupo local setentrional na terra do sul (Chapada dos Parecis), esses dois grupos se entendiam bem, apesar de não falarem a língua do outro. Ao que parece, só uma ou duas pessoas de cada lado se comunicavam mutuamente. Duas coisas se ressaltam aqui. Primeiro, uma noção de homogeneidade cultural: *A part de la langue rien ne les distinguait : les indigènes avaient même apparence et même culture* (LÉVI-STRAUSS, 1984, p. 360). Assim como em Campos Novos (Chapada), com o encontro de um grupo setentrional com um grupo local meridional (embora não fique claro se o outro é do Sul, é de se supor que seja). Vilhena, no entanto, se localiza em terras Mamaindê, e ambos os grupos parecem estar em viagem mais ou menos longe dos seus territórios originais. Como Lévi-Strauss não tinha uma noção da língua Sabanê e, desse modo, não podia se comunicar com eles, ele conclui prudentemente: *Il ne m'appertient donc pas de présenter son point de vue* (LÉVI-STRAUSS, 1984, p. 362). Pelas circunstâncias é forçoso concluir que as informações sobre os Sabanê e outros grupos do Norte serão condicionais às suas situações históricas e sujeitas à revisão.

Outras informações sobre os Sabanê constam no *Handbook of South American Indians*, no qual Lévi-Strauss propõe um novo subgrupo linguístico, o *Nambikwara* do Norte. Ele situa este grupo, corretamente, na região setentrional dos *Nambikwara* já na bacia do Aripuanã, em Mato Grosso. Lévi-Strauss não dá um nome para esse grupo e fornece apenas duas informações específicas, uma sobre cestos e outra sobre os nomes das cores (LÉVI-STRAUSS, 1948a, p. 361-370). Esse aspecto é mais elaborado na *tèse supplémentaire* de Lévi-Strauss de 1948 (1948b). Aqui se encontra a referência clara ao fato de que o grupo em Vilhena era somente uma fração dos Sabanê e que, naquele momento, os outros grupos da mesma língua se tinham tornado, de antigos aliados, inimigos (relações de *antagonismos*; LÉVI-STRAUSS 1948b, p. 50, p. 103; algo também não mencionado em *Tristes Tropiques*). Nessa passagem, o autor até duvida que a língua seja da família *Nambikwara*: [...] *le dialecte c [Sabanê] ne paraît pas relever de la même famille que les autres* (LÉVI-STRAUSS 1948b, p. 53). Em função dessa dificuldade linguística, o pesquisador não conseguiu a genealogia do grupo em Vilhena nem os inclui

em boa parte de suas análises. Ele fornece, porém, uma lista de termos de parentesco e discute suas implicações em comparação com o parentesco dos grupos do sul e do norte. Hoje, com a língua Sabanê em vias de extinção, fica difícil analisar essa terminologia de parentesco colhida por Lévi-Strauss. Mesmo seu Manezinho Sabanê, que nasceu e viveu em uma aldeia livre nos anos 50, não se sente seguro sobre ela. Mas uma comparação inicial feita por nós, com a lista publicada por Lévi-Strauss, revela semelhanças suficientes que, sem dúvida, indicam que se trata de uma mesma terminologia (ANTUNES DE ARAUJO, 2004, p. 14-5). Mesmo assim, é difícil afirmar, como Lévi-Strauss, que o sistema de parentesco Sabanê difere significativamente do parentesco dravidiano (no qual os primos cruzados são parceiros para casamento). Seu Manezinho negou a existência permitida de casamentos oblíquos, do tio com sobrinha, e é possível que a presença de casamentos irregulares no tempo de Lévi-Strauss se derivem das enormes perdas de população pelas epidemias. Lévi-Strauss, aliás, percebeu perfeitamente que os nomes de *Sabanê* e *laiá* (citado por Rondon) são termos para, respectivamente, *sibling* mais velho e mais novo em Sabanê, e não etnônimos.

Em *Tristes Tropiques*, há um pequeno enigma. Os dois grupos em Vilhena utilizavam-se de terminologias de parentesco que os fizessem como parceiros em um sistema dravidiano: cunhados e cunhadas equivalentes a primos cruzados, como se cada lado fosse uma parte de um sistema potencial total. Se continuassem assim, segundo o autor, os grupos locais iriam certamente se fundir. Lévi-Strauss (1984, p. 364) diz: “[...] *je ne sus jamais le fin de l’histoire*. Não podemos ter certeza sobre esses dois grupos em particular, mas podemos levantar uma hipótese interessante e minimamente fundamentada. Nos anos 40 e 50, todos os Sabanê e Sowaintê – termo Sabanê para Nambikwara do Norte como registrou Lévi-Strauss (1948b, p. 53) – sofreram tantas perdas que realmente pelo menos alguns dos últimos índios da região se incorporaram aos *Kulimansi*, o etnônimo dos Sabanê em sua própria língua<sup>3</sup>. Nesse sentido, se não podemos dizer que realmente o projeto de fusão se realizou, é certo, porém, que os Sowaintê não existem mais como entidade étnica separada, e que alguns destes se assimilaram aos Sabanê<sup>4</sup>. Este é um processo comum em

<sup>3</sup> Apesar dos nossos esforços, não conseguimos esclarecer se este foi o nome de uma grande aldeia antiga, talvez uma aldeia única em tempos míticos, ou se é um etnônimo com sentido de “povo”. Se o último caso se confirmar haveria aí uma grande diferença com o resto do conjunto Nambikwara porque “pessoa” em Sabanê é outra palavra e o termo para “minha gente”/“meus parentes” também.

<sup>4</sup> Acrescenta-se que o autor não propõe ver aqui uma teoria de origem de organização dual. “*Il n’y a pas une intention de fonder une theorie de organisation dualiste sur ces observations limitées et anecdotique même que une certain mesure lê situation la préfigurait et le résultat final pourrait l’être* (LÉVI-STRAUSS, 1948b, p. 79). Lévi-Strauss ressalta o caráter político da classificação.

que um povo mais populoso integra indivíduos de povos ou grupos locais que não mais conseguiram sustentar uma vida social autônoma – num *grupo heterogêneo*, nas palavras de Castro.

Por outro lado, para o Lévi-Strauss (1948b, p. 53) da publicação acadêmica, Sowaintê é o nome Sabanê para o grupo dialetal dos Lakondê (seu grupo *b2*). Para ele os Tarundê fazem parte do grupo *b1*, dado com tendo os nomes “*tarúnde, maimãde*” (LÉVI-STRAUSS, 1948b, p. 50). Estes seriam sobreviventes de dois grupos distintos que habitavam o lado ocidental do alto rio Roosevelt. Ora, na época, os Tarundê vagavam na região de Vilhena e receberam uma visita dos *Kabixi* que vieram do sul e, nessa época, nesse local muito provavelmente, isso quer dizer que sejam os Mamaindê (do rio Cabixí). Nessa visita, o autor trata os dois grupos como um só grupo do dialeto *b1*. É muito provável que o autor tenha acertado nessa identificação<sup>5</sup>. Os Tarundê seriam então um grupo distinto do Roosevelt, no Norte, mas aparentado, em termos regionais, aos Mamaindê (de fato, como visto, Castro os distinguía). No mapa do autor, a área *b2* se estende do vale do Guaporé, área dos atuais Mamaindê, para o norte, acima de Vilhena para o rio Roosevelt. Dado que se trata de duas bacias hídricas diferentes e que os rios são eixos de povos e conjuntos regionais (Price), é de supor que os do Sul sejam os Mamaindê, e os do norte, os Tarundê. Próximos, mas com diferenças, talvez possam ser considerados como um conjunto regional ou, talvez, como dois subconjuntos bem próximos, um em cada bacia. Desses Tarundê, se, como suponho, não são os Sowaintê integrados nos Sabanê, não temos mais notícia. Porém os índios em Vilhena e Aroeira comentam que a área de Vilhena pertencia a um grupo Mamaindê; enquanto se sabe, os atuais Mamaindê se compõem de grupos locais do Vale do Guaporé, ao oeste do rio Cabixi (ou seja, ao sul de Vilhena). Dos Mamaindê do norte, talvez os Tarundê-Mamaindê, resta somente uma pessoa. Ele vive em Aroeira e não se relaciona com os outros Mamaindê (situação em 2002-4). O que outros índios comentam é que a razão disto é que os do sul mataram os do norte. Ou seja, existe a hipótese que os Tarundê sejam o que hoje chamar-se-ia Mamaindê (do norte) e dos quais somente há um ou dois representantes (há uma notícia um tanto vaga de que também há

---

Acrescento que normalmente dentro do grupo local e seus vizinhos todas as pessoas devem ser passíveis de serem chamados por termos de parentesco. *L'affinité potentielle* ressalta a aliança e os casamentos potenciais (especialmente necessárias se a demografia após epidemias não permite casamento com primos cruzados).

<sup>5</sup> A especialista em línguas do Norte, Stella Telles (2006, comunicação pessoal), esclarece que o grupo dialetal Mamaindê se distingue em particular em certos fenômenos sintáticos do grupo dialetal Lakondê. Desse modo, se os Cabixí e os Tarundê se misturaram nessa ocasião e conversaram facilmente, é muito provável que são dialetos do mesmo grupo dialetal. E, por isso, podem ser nomeados por outros conjuntos regionais com o mesmo nome, Mamaindê.

uma mulher que na realidade pertenceria a esse povo). Preencher-se-ia, dessa maneira, o vazio deixado no mapa do Mamaindê, o consultor de Castro Faria. Vale observar que das 68 citações de frases e discursos em *La vie familiale*, somente dois não são Tarundê: a influência do Norte é, portanto, maior do que a descrição ecológica faz pressupor. Desse modo, o líder Tarundê forneceu muitas informações mas, ao que tudo indica, o seu grupo local nem seu subconjunto, muito próximo dos Mamaindê, não sobreviveu até hoje e não se fundiu com um grupo local Sabanê<sup>6</sup>.

Voltando ainda à especificidade Sabanê, se, por um lado, essas práticas de parentesco e casamento entre os Sabanê parecem bem próximas aos Nambikwara do Norte, em outros termos havia diferenças significativas. Uma abordagem preliminar revelou várias práticas divergentes do conjunto *Nambikwara*: aldeias sedentárias com número de pessoas bem acima do padrão que se supõe para *Nambikwara*; casas no mínimo parcialmente fortificadas; aldeias na floresta, e não no campo; conhecimento da técnica de tecer redes (pai do seu Manezinho) enquanto que a categoria de solteiros dormia em rede (embora outros também dormissem no chão, como os casados); uma casa dos homens em que dormiam os solteiros. Mesmo que sem um conhecimento de maior profundidade, as diferenças saltam aos olhos. De fato, somente pelos estudos mais recentes ficou realmente claro que a língua pertence mesmo à família. E, em analogia com a distância linguística, pela distância temporal envolvida e pela sua localização original na floresta, o mais setentrional de todos os grupos *Nambikwara* parece ter comportado diferenças socioculturais significativas.

## 2 O FIM DA AUTONOMIA, DISPERSÃO E O EXÍLIO

Depois da passagem da expedição de Lévi-Strauss, a autonomia dos índios da região tomou novo vigor, mas a Segunda Guerra Mundial trouxe novas interferências. A demanda pela seringa impulsionou uma nova invasão das terras *Nambikwara*. O SPI resolveu fundar um Posto para a produção de seringa, do qual um funcionário, Afonso França, foi o encarregado até 1968. França atraiu o máximo possível de povos e frações de povos para o seu Posto. Entre estes havia tanto índios Sowaintê (*Nambikwara* do norte) como Sabanê e Tawaindê e provavelmente outros. Os Mamaindê ajudaram França nessa

---

<sup>6</sup> Vale observar que esse hipótese revisa a suposição exposta no parecer de que os Tarundê simplesmente seriam os mesmos Sowaintê que se fundiram com os Sabanê. O parecer representa um passo intermediário num projeto de maior envergadura.

empreitada, mas, sabiamente, se mantiveram na sua área ao sul (por outro lado, perto o bastante para visitas regulares). França acabou impondo um regime de trabalho forçado aos índios em que até as crianças deveriam trabalhar na agricultura. O excedente dessa produção – fala-se em boas safras – servia para dar comida aos seringueiros nacionais que trabalhavam na coleta da seringa. Esse sistema de exploração tornou-se um verdadeiro campo de trabalho forçado fundado e fundamentado, em última instância, na violência. Em uma oportunidade na ausência de França do Posto, os líderes Sabanê decidiram se unir às aldeias da região que ainda estavam fora da influência do Posto. No seu retorno, França organizou uma expedição punitiva com os seringueiros, alcançou os fugitivos e matou dois dos grandes líderes Sabanê<sup>7</sup>. Uma parte dos refugiados escapou, mas o resto foi levado de volta. Esse regime de força só se dissolveu com a saída de França da região e o abandono do seu Posto.

Nas décadas de 1940 e 1950, existiam outras aldeias livres na região dos Nambikwara do Norte: Sabanê, Tawaindê e Lakondê são mencionados. Elas nem sempre se aliavam entre si, mas acabaram sendo forçadas a fazê-lo por causa das ameaças dos povos Tupi Mondé ao norte da região. A população Nambikwara sofreu fortes perdas no assédio desses povos indígenas, tais como os Cinta Larga. Houve ainda outras epidemias. Por causa dos Cinta Larga, o Posto de José Bonifácio também foi abandonado. Assim, após 1960, toda a área tradicional dos Nambikwara do Norte acabou sendo evacuada. Algumas pessoas e famílias buscaram a sociedade regional (alguns destes se perderam, em termos étnicos), outros foram para Marco Rondon (perto da estrada entre Vilhena e Pimenta Bueno). O pessoal da linha telegráfica, entre eles alguns *Nambikwara* (como Lakondê, mas geralmente com casamentos etnicamente mistos), foi removido para a fronteira com o Acre, prejudicando a manutenção da cultura e língua com a perda da presença dos índios que estavam agregados aos funcionários<sup>8</sup>. Os Mamaindê foram atingidas por epidemias nos anos 20 com a construção de um porto no rio Cabixi pelo pessoal de Rondon; mas eles mantinham o seu território no Vale do Guaporé durante esse tempo todo, e para essa parte dos Mamaindê o verdadeiro impacto da

---

<sup>7</sup> Os Sabanê fazem essa distinção entre líderes e grandes líderes. Todas as informações de tradição oral são de seu Manezinho e sua esposa dona Ivone. Seu Manezinho morava nas aldeias livres, mas o pai da mulher era um dos líderes Sowaintê que era para ser morto. Ele foi salvo por um compadre branco. Um documento anônimo de 1955 denunciou no mínimo três mortes e maus tratos (amarrar, bater, chicotar), mas nenhuma providência foi tomada. França, em seus relatórios e de um inspetor no meio da Segunda Guerra Mundial que Aspelin conseguiu consultar, ressalta o trabalho dos índios autônomos (Mamaindê) e a sua muito abundante produção agrícola, suficiente para se sustentar e sustentar outros (ASPELIN, 1979a, p. 35).

<sup>8</sup> Ainda há outros parentes aí, possivelmente até algum falante de línguas indígenas, mas, pelas poucas notícias, no geral se caminha para a assimilação e a perda de línguas.

conquista veio com a estrada (BR 364), em especial nos anos 70.

Em 1974-1976, David Price foi contratado pelo governo brasileiro para liderar o chamado Projeto Nambiquara. O que era para ser um “Projeto de Desenvolvimento Comunitário” se tornou a primeira tentativa séria de diminuir as catástrofes que agora atingiam todos os grupos Nambikwara, época do “milagre brasileiro”, quando o conceito mágico de “desenvolvimento” determinava mais do que nunca a política oficial do governo militar, e os índios sofriam suas consequências nefastas. Os *Nambikwara* atingiram a sua terceira onda de fama na ocasião como “vítimas do progresso” na década entre 1970 e 1980. Price aceitou essa missão pela sua angústia sobre as diversas destruições e genocídios em curso. Ele escreveu uma carta a Lévi-Strauss, e este mandou uma carta pública em apoio aos direitos indígenas (toda essa experiência angustiante está relatada; PRICE, 1989).

A situação parecia tão desesperadora e o clima era tão fortemente anti-indígena que o próprio Price aceitou que os índios Nambikwara do Norte, que viviam em Rondônia, viessem todos morar em uma área indígena já existente, a área Pireneus de Souza, do lado da fronteira do Mato Grosso, que foi durante muito tempo a única área oficialmente indígena destinada aos *Nambikwara*. Price conseguiu atrair os índios das propriedades privadas e da área de Marco Rondon, um contingente dos Sabanê, alguns Lakondê e os Tawaindê (que haviam seguido França para um seringal da filha e do genro dele e cuja situação foi denunciado como muito ruim e próximo de escravidão em 1970 e 1971)<sup>9</sup>. Para Marco Rondon não há hoje clareza sobre o estatuto oficial dessa terra, mas alguns índios mais velhos dizem que a área teria sido reservada para os índios pela empresa que construiu a estrada (em 1959-1960; e que, portanto, para a decepção de alguns, não teriam sido reconhecidas posteriormente como terras indígenas).

Price e seus agentes indigenistas conseguiram estancar a depopulação e, a partir desse momento, houve uma lenta recuperação demográfica dos grupos indígenas *Nambikwara*. As ações de Price e os resultados obtidos por seus agentes foram fundamentais para a sobrevivência física de vários, ou até mesmo todos, povos *Nambikwara*<sup>10</sup>. No entanto, no caso dos grupos do Norte,

<sup>9</sup> Essa propriedade chama-se “seringal do Faustino” (em “Cachoeirinha”, na estrada de Vilhena para Pimenta Bueno), genro de França que levou um grupo de índios do posto de Espirito para lá na sua saída do SPI. Os observadores internacionais dessa época que visitaram o local ficaram estarecidos (REESINK, 2010, Part II).

<sup>10</sup> A ação dele se tornou impossível na FUNAI daquele tempo, mas ele continuou a se engajar na luta indigenista. Veja o livro dele “*Before the bulldozer*” (PRICE, 1989), que trata da intervenção do Banco Mundial nos anos 80 e que comoveu Lévi-Strauss justamente por ter conhecido os *Nambikwara* como um povo livre. Deve-se notar que a intervenção do Banco Mundial, por

fugir para um refúgio mais seguro levou à perda de grandes partes do antigo território no Norte ocupado pelos povos do conjunto linguístico Nambikwara do Norte. As exceções são os Mamaindê do rio Cabixi e os Negarotê ao sul destes (rio Piolho), ambos no Vale do Guaporé. A única exceção no Norte são os Latundê porque se mantiveram “isolados” em Rondônia até 1977. Isolados, um termo impróprio pelo fato que sofreram antes do “contato” e talvez tenham fugido do Norte após as consequências desastrosas sentidas pelos povos na região na época depois da passagem de Rondon.

Em suma, quando, sob a liderança de seu Manezinho, os Sabanê abriram uma nova aldeia em Aroeira, onde as terras eram um pouco melhores para a lavoura, e vieram de fato a ocupar uma área que pertenciam tradicionalmente aos Manduka (um povo *Nambikwara* falante de uma língua do sul). Juntaram-se aos Sabanê nessa aldeia gente de pelo menos dois outros povos do Norte (Tawaindê e Lakondê), cujos membros viviam espalhados pela região até que a população cresceu ao ponto de se tornar uma das maiores aldeias. Isso criou uma situação política potencialmente tensa e em que os Sabanê, por causa de ser uma minoria em terra de outros, vieram a ter um papel político de menor destaque. Com essas mudanças, a influência discriminatória da sociedade brasileira se fez sentir ainda mais forte. A aprendizagem das línguas nativas, apesar dos esforços dos mais velhos, se tornou ineficaz e o nível mínimo de competência linguística se tornou uma raridade entre os Sabanê. Hoje, outros povos do norte e os Tawaindê predominam fortemente entre estes, começam a sofrer o mesmo problema: muitas das pessoas que nasceram ou nascem hoje em Aroeira não falam fluentemente a língua indígena, e a maioria começa a ser unilíngue em português. Aparentemente o fator de *vergonha* perante os brasileiros pesou muito nessa mudança de língua. O fato de ter havido muitos casamentos interétnicos com os outros povos que vivem na aldeia também contribuiu para essa situação<sup>11</sup>.

---

mais enviesada e tolerante que fora com a política indigenista nefasta em curso, foi a razão básica de que alguns povos Nambikwara conseguiram uma base territorial menos ruim do que previsto (embora absolutamente mal feita e expropriadora de terras e o que levou a algumas pequenas correções posteriores com pequenas terras indígenas adjacentes).

<sup>11</sup> Há uma etno-história e uma avaliação mais aprofundada (REESINK, 2010, Parte II). Uso aqui o conceito de etno-história incluindo tanto as idéias de uma história de um determinado povo, quanto as concepções e informações da sua história por parte de um determinado povo, utilizando-se todo tipo de fontes documentais e etnográficas (REESINK, 1999). Evidentemente, poder-se-ia discutir melhor a propriedade e precisão desse conceito, mas, para os fins desse artigo, basta essa concepção ampla. Há discussões recentes no Brasil sobre a história e definição do conceito, área que, no Brasil, sofreu tanto com a morte prematura de John Monteiro. Para exemplos dessa discussão, veja-se as obras de Oliveira (2003), Cavalcante (2011) e Mota (2014).

### 3 RECRIAÇÃO DE UM FUTURO

No ano 2000, uma das crises políticas em Aroeira terminou com a saída de seu Manezinho Sabanê para fora da área indígena. Ele e sua família foram morar em Vilhena e posteriormente se estabeleceram no rio Roosevelt. No outro lado do rio, jaz o Parque Indígena Aripuanã, habitado pelos Cinta Larga. Essa região mais meridional do Parque do Aripuanã não é frequentemente habitada e fazia de fato parte do território Sabanê antes deles serem expulsos da região. Seu Manezinho concebeu, então, o projeto de retornar a “sua terra” e de fundar uma aldeia Sabanê habitada inteiramente pelos Sabanê. Com determinação e um parecer antropológico e linguístico (*infra*) e um certo apoio por parte da FUNAI, em 2002, seu Manezinho conseguiu estabelecer a aldeia “Roosevelt”<sup>12</sup>. Após ouvir promessas de muitos dos Sabanê em Aroeira, de ir morar na sua aldeia e até mesmo obter apoio para a mudança, boa parte desses índios desistiu. Apesar disso, a aldeia se firmou e mudou até de nome para “Sowaintê” (já que essa área é mais território tradicional desse povo do que dos Sabanê). Em 2003-4 essa aldeia já tinha umas 40 pessoas Sabanê e umas três pessoas Tawaindê (um das quais é um genro de seu Manezinho) e, no meio de 2007, chegou a quase 50 pessoas (com algumas mulheres grávidas). Em Aroeira moravam nessa mesma época (2003-4) em torno de 140 Sabanê, de um número de mais de 300 pessoas de quatro povos principais (há pessoas de outros povos e até ressurgência de povos<sup>13</sup>).

O retorno para uma aldeia independente em território próprio é uma condição necessária, mas não suficiente, para a continuidade de certos fenômenos socioculturais e linguísticos. Em 2004, somente três Sabanê mais velhos dominavam a sua língua desde criança. Mas eles não mantêm boas relações entre si, e somente Manezinho mora na nova aldeia. Duas outras pessoas também aprenderam Sabanê, uma é a esposa de Manezinho, descendente de Sowaintê, mas normalmente identificada como Sabanê embora sua identificação própria também esteja ressurgindo com mais presença. A outra pessoa é Dona Tereza Lakondê, que morou um tempo na aldeia Sowaintê, mas que voltou a morar em Vilhena ainda em 2007, e que aprendeu Sabanê no Posto José Bonifácio com as crianças com quem brincava. Essas últimas

---

<sup>12</sup> Todas as informações após 2000 derivam de Antunes de Araujo (2004) e de comunicação pessoal do mesmo linguista. Agradeço a sua gentileza e cooperação sobre os Sabanê, inclusive sua preocupação social em elaborar esse laudo.

<sup>13</sup> Algumas, poucas, pessoas em 2000 estavam em vias de afirmar pertencer a um outro povo e reivindicavam sair da lista dos Sabanê. Como já mencionado, pessoas de outros povos submergidos em povos mais fortes podem considerar adequado o momento para voltar a reivindicar uma etnia própria e essa tendência é mais geral no conjunto *Nambikwara*.

três pessoas são as únicas que regularmente conversam entre si em Sabanê<sup>14</sup>. Menos do que dez outras pessoas têm algum domínio da língua, mas não se consideram falantes. Desse modo, a língua corrente na aldeia Sowaintê é o português e se fala o Sabanê em oportunidades mais delimitadas (especialmente entre os três falantes). Há um esforço por parte do casal mais velho e núcleo da aldeia em estimular o uso da língua nas interações com os falantes menos competentes. Também houve um tempo em que seu Manezinho deu aulas de história e língua Kulimansi na escola. Não obstante seu esforço, por razões desconhecidas desistiu de levar adiante depois de algum tempo. A tentativa de revitalização de práticas socioculturais se vê nas confinações rituais da menina, no advento da menarca, com uma grande festa ritual final ao sair do “quartinho” e que começou a ser realizada também na segunda parte da primeira década deste século.

Com a revalorização das línguas indígenas pela sociedade envolvente e a nova figura de monitor bilíngue, há uma certa renovação de interesse na língua Sabanê pelas gerações mais novas. O linguista Gabriel Antunes já tinha organizado um curso da língua para monitores a pedido da comunidade Sowaintê. No entanto esses esforços são insuficientes para manter a língua como língua viva no cotidiano do grupo. Seria preciso um número mínimo de falantes e uma disposição muito maior por parte dos mais jovens para revitalizar a língua ao ponto de apreendê-la além de um mero interesse por itens lexicais ou alguns conjuntos de frases. A despeito dos esforços futuros e a vontade dos falantes, ainda é evidente que a língua Sabanê está em vias de extinção, já que isso não será suficiente para criar um ambiente de falantes da língua cotidianamente, elevar o nível dos semi-falantes para falantes e criar falantes competentes entre as gerações mais novas. A vontade e o desejo precisam atingir altos níveis de profundidade para encetar um engajamento contínuo e uma vontade superar obstáculos consideráveis. A etnia Sabanê não está mais em perigo, e existem condições no momento para a manutenção e mesmo a revitalização cultural e linguística desse povo, que, por falta de mais apoio, está a ponto de perder parte importante de seu patrimônio histórico. Sem um empenho maior ainda do que o previsto, a língua Sabanê estará morta em breve, e mais uma fase do projeto nacional “cabralino” para

---

<sup>14</sup> E, para se ter uma noção de como a trajetória da vida afeta a língua nativa, veja o exemplo do marido de Dona Tereza. Ele nasceu na aldeia, aprendeu Sabanê, mas como menino saiu do ambiente indígena e depois foi criado por brancos e sempre morou na sociedade regional. Na época do nosso campo (por volta de 2001-2), já velho, ele dizia que não falava mais a língua e, de fato, somente parece entender as conversas com um domínio ativo muito fraco. Assim pode haver outras pessoas que eram falantes nativas, mas que perderam a competência por força de perder contato com sua língua. Na casa deles normalmente se fala português.

“índios”, no caso, a assimilação dos Sabanê, terá sido concluída. Os esforços de reverter a perda de línguas indígenas e a favor de manutenção da diversidade linguística no Brasil – aí sim, finalmente, com o apoio e a chancela de política oficial “anti-cabralina” do MEC – só se iniciaram há menos de uma década.

Para a maioria desses povos e suas línguas será tarde demais. O que vale para os Sabanê vale em parte para os povos do norte. No entanto a situação de cada um varia bastante. Os Tawaindê estão numa situação étnica e linguística semelhante. Havia um certo desejo de copiar o sucesso da aldeia Sowaintê e retornar às terras tradicionais em Rondônia. No fim da década, tal desejo resultou na ação concreta de construir uma aldeia própria, mas dentro da Terra Indígena Aroeira (aldeia Iquê, próximo do rio deste nome ao norte de Aroeira). Mesmo assim, até onde se saiba, aqui também há um perigo muito grande da morte da língua: depois, por volta de 2010, já houve uma notícia de que o último falante Tawaindê, seu Federico, faleceu. Desse modo, restam somente semifalantes da língua, e qualquer projeto de revitalização encontrará dificuldades práticas imensas. Os Lakondê, por sua vez, terminaram tendo tão poucas pessoas que se casaram com outras etnias. No fim, existe somente uma pessoa realmente Lakondê: Dona Terezinha, que se considera, com certa justiça, a última Lakondê. Mesmo com uma vontade muito grande de registrar a sua língua e cultura, o seu povo está sendo extinto e assimilado nos outros povos da área Aroeira<sup>15</sup>. Ou seja, em um futuro previsível, esse povo deixará de existir por completo. Por fim, os Latundê, linguisticamente bem próximos dos Lakondê, sofreram tanto das criminosas negligências que a sua existência étnica encontra-se ameaçada apesar de ter uma geração jovem de umas dez pessoas. Essa nova geração é, pelo cálculo dravidiano, parente consanguíneo entre si e, portanto, não pode casar entre si. Como os Latundê são vistos como primitivos pelos seus vizinhos Aikaná e têm dificuldade em conseguir parceiros com o pessoal de Aroeira (pelo que parece pela distância da cidade e seus bens), esse povo enfrenta sérios problemas de garantir sua continuidade étnica no que diz respeito a sua reposição demográfica. Por circunstâncias históricas especiais, a geração mais nova fala um português próprio e somente aprende mesmo a língua na adolescência. Como isso não garante que todos vão aprender bem e a possibilidade de haver necessidade de casamentos interétnicos, a língua também encontra-se viva mas ameaçada (na década passada). As parcas notícias que chegaram sobre as últimas mudanças dão conta de que há um certo abandono da aldeia autônoma Latundê e que as

---

<sup>15</sup> Veja Reesink (2006) sobre a angústia de ser a última do seu povo. Para as línguas Lakondê e Latundê veja Telles (2002). No mapa do Mamaindê desenhado para Castro, os Lakondê se localizam ao norte de Vilhena, já com a observação “*pouca gente*” (FARIA, 2001, p. 130).

condições sociais para a reprodução do povo e sua língua concomitantemente pioraram ao ponto de ser muito improvável que a língua se perpetue (Stella Telles, comunicação pessoal, 2014).

Por último, os povos que melhor passaram pelas ruínas da história foram os Mamaindê e Negarotê, que, mesmo com todas as suas perdas históricas, acabaram mantendo parte do seu território tradicional. Ambos são fusões de grupos locais diferenciados e separados antes da história trágica de depopulação. Mais recentemente, esses povos sofreram em particular com fazendeiros e madeireiros. Os últimos assediaram tanto certos índios Mamaindê que terminou por causar o assassinato de um líder que se opunha à extração ilegal de madeira (capitão Pedro, 1992). Nos anos 90 retomaram a prática do ritual da reclusão da moça e hoje praticam sua cultura e língua. Os índios falam sua língua no cotidiano embora boa parte seja, em alguma medida, bilíngue (MILLER, 2007). O fato dessa retomada inspira os outros povos como os Sabanê a seguir o exemplo, sendo que, de certa forma, se reconstitui o antigo circuito de participar no mesmo ritual entre os povos aliados. Povos que não dominam mais a sua língua (ou, como os Sabanê, só tem um falante que era xamã) pedem ajuda à xamãs que falam uma outra língua (como Mamaindê, por alguma contraprestação). Notamos que, revendo esses eventos, se justifica a conclusão ser bem mais fácil recriar o ritual do que criar condição de revitalizar a língua.

Para os vizinhos Negarotê valem mais ou menos as mesmas observações<sup>16</sup>. Antigamente não havia relações amistosas entre os dois povos mas, a Pax Brasileira mudou isto. Hoje, pelo que parece, cooperam em certos campos culturais (como xamanismo) para conseguir sua manutenção e uma continuidade socio-cultural. Ao mesmo tempo, mesmo disposto a manter língua e cultura, a geração mais nova parece se deixar influenciar pelas opiniões negativas da sociedade nacional, e há alguns indícios de que isso afeta a continuidade linguístico-cultural. Ou seja, apesar de um quadro mais favorável nos últimos anos e os esforços das gerações mais velhas não existe nenhuma garantia de que esses povos realmente conseguem manter uma continuidade linguístico-cultural forte.

---

<sup>16</sup> No entanto, vale ilustrar as dificuldades de manutenção linguística com o caso contado por uma mãe Negarotê: segundo ela o seu filho ficou com tanto vergonha de que não queria mais falar a língua nativa e o pai teve de brigar muito para obrigar o filho a falar Negarotê (esse povo vive no Vale do Guaporé e é grupo mais meridional que fala uma língua do ramo Norte.

## 4 CONSIDERAÇÃO FINAL

Em suma, após umas histórias que se assemelham, mas, por várias contingências, tenham produzido resultados diferentes para os Sabanê e os povos do norte, todos passaram por imensas dificuldades como epidemias e assédio sobre os seus territórios e recursos. A história forjou de um número grande e desconhecido de conjuntos locais certo número de povos que se consideram diferenciados e com línguas e culturas diferentes (mesmo quando próximas e em boa parte desconhecida). Um certo, também desconhecido, número de aldeias e conjuntos sofreram extinção total ou fusão de poucos membros em outros grupos locais. Todos sofreram de alguma maneira de tentativas de genocídio, etnocídio e 'linguicídio'. Atualmente os diversos povos estão em situações que vão, de um lado, da extinção demográfica final e, de outro lado, à continuidade étnica e linguístico-cultural: nas condições atuais alguns podem continuar a se recriar étnica, linguística e culturalmente; outros serão etnias que persistem, mas que perdem características linguísticas e culturais; um outro corre sérios riscos na sua reprodução étnica; por fim, pelo menos um ou dois (contando os hipotéticos Mamaindê-Tarundê) estão fadados à extinção. Com maiores investimentos por parte da sociedade nacional que causou esses prejuízos todos, lucrando com tantas terras e recursos naturais expropriados praticamente sem custos destes povos, seria possível diminuir os danos. No entanto, mesmo que as condições legais e a política indigenista tenha tido alguns avanços importantes, as condições políticas ficam muito aquém do que é de desejar para o que seriam apoios legais, justos e necessários. E desse modo, tanto o Brasil como a humanidade perderam patrimônios únicos e correm o risco de perder mais manifestações insubstituíveis da criatividade humana.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES DE ARAUJO, Gabriel. *A Grammar of Sabanê, a Nambikwaran Language*. Utrecht: LOT. 2004.

ASPELIN, Paul. *External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. 1975. Tese (Doutorado em Filosofia) – Cornell University, Ithaca, Estados Unidos.

\_\_\_\_\_. Nambicuara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, Leiden, v. 132, n. 1, p. 1-32, 1976.

\_\_\_\_\_. Comments by Aspelin. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden, v. 134, n. 1, p. 158-161, 1978.

\_\_\_\_\_. The Ethnography of Nambicuara Agriculture. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, Leiden, v. 135, n. 1, p. 18-58, 1979a.

\_\_\_\_\_. Food distribution and social bonding among the Mamaindê of Mato Grosso, Brazil. *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque, v. 35, n. 3, p. 309-327, 1979b.

CAVALCANTE, Thiago L. Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, jan./jun. 2011.

COSTA, Ana Maria R. F. Moreira da. Senhores da Memória. História no universo dos Nambiquara do Cerrado 1942-1968. 2000. 189f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT.

\_\_\_\_\_. *Wanintesu*. Um construtor de munso Nambiquara. Recife: Ed. UFPE, 2009.

FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar*. Diário da expedição à Serra do Norte. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2001.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Comunicação intercultural em saúde*: subsídios para uma ação social em educação indígena. 1998. 275f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

FIORINI, Marcelo. *Embodied names*: construing Nambiquara personhood through naming practices. 1997. Tese (Mestrado em Antropologia) - New York University, New York, NY.

\_\_\_\_\_. The Silencing of the Names: Identity and Alterity in an Amazonian Society. 2000. Tese (PhD Doutorado em Antropologia) - New York University, New York, NY.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Nambiquara. In: STEWARD, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: U. S. Government Printing Office, 1948a. p. 361-370. (v. 3).

\_\_\_\_\_. La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Tome XXXVII, p. 1-132, 1948b.

\_\_\_\_\_. Comments by Lévi-Strauss. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden, v. 132, n. 1, p. 31-32, 1976.

\_\_\_\_\_. Comments by Lévi-Strauss". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden, v. 134, n. 1, p. 156-158, 1978.

\_\_\_\_\_. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1984.

MILLER, Joana. As Coisas. Os enfeites ornamentais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). 2007. 371f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

OLIVEIRA, Jorge Eremites. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória. *Prosa Unidepjun*, Campo Grande, v. 3, n. 1, p. 39-48, 2003.

PRICE, P. David. *Nambiquara Society*. 1972. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Chicago, Chicago.

\_\_\_\_\_. Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden, v. 134, n. 1, p. 159-166, 1978.

\_\_\_\_\_. Pareci, Cabixi, Nambiquara: a case study in the western classification of native peoples. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Tome LXIX, p. 129-148, 1983.

\_\_\_\_\_. Nambiquara geopolitical organisation. *Man*, Londres, v. 22, n. 1, p. 1-24, 1987.

\_\_\_\_\_. *Before the Bulldozer*. The Nambiquara indians and the World Bank. Cabin John and Washington: Seven Locks press, 1989.

\_\_\_\_\_. Nambiquara nomadism: a final note. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden, v. 147, n. 1, p. 146-149, 1991.

REESINK, Edwin. *Allegories of Wildness*. Three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic continuity and change. Amsterdam: Dutch University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. O gavião e a arara: etnohistórias kiriri. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (Org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Macéio: Edufal. 1999.

\_\_\_\_\_. Being the last. The memories of a Lakondê woman of her people and on becoming its sole real member. In: CONGRESSO EUROPEAN SOCIAL SCIENCE HISTORY CONFERENCE, 6., 2006, Amsterdam. *Anais...* Amsterdam, 2006. p. 1-20.

\_\_\_\_\_. Who are the Nambikwara? on names, partialities and peoples." In: WETZELS, W. L. (Org.). *Language endangerment and Endangered Languages*. Linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and cultures of the Andean-Amazonian border area. Leiden: CNWS publications, 2007a.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss e os Trópicos dos Nambikwara. *Revista Portuguesa da História do Livro*, ano XI, p. 155-178, 2007b.

RONDON, Candido Mariano da Silva. *Conferencias realizadas pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon Chefe da Comissão*. Rio de Janeiro: Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas; Typ. Jornal do Commercio, 1916.

TELLES, Stella. *Fonologia e gramática Latundê/Lakondê*. 2002. Tese (Doutorado em Linguística) – Vrije Universiteit Amsterdam, VU, Holanda.

**Recebido em 3 de maio de 2015**

**Aprovado para publicação em 11 de dezembro de 2015**