



UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Solange Carlos de Carvalho

**A LÍNGUA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS XUKURU
DA SERRA DE ORORUBÁ EM BUSCA DO SENTIDO DO SER**

Recife
2018

SOLANGE CARLOS DE CARVALHO

**A LÍNGUA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS XUKURU
DA SERRA DE ORORUBÁ EM BUSCA DO SENTIDO DO SER**

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Letras da Universidade Federal
de Pernambuco, como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Linguística

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Stella Virgínia Telles

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Delane Mendonça de Oliveira Diu CRB4-849/86

C331I Carvalho, Solange Carlos de
A língua e o fortalecimento da identidade étnica dos xukuru da serra do ororubá em busca do sentido do ser / Solange Carlos de Carvalho. – Recife, 2018.
299 f.: il.

Orientadora: Stella Virgínia Telles de Araújo Pereira Lima.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2018.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Revitalização da língua ancestral. 2. Fortalecimento da identidade étnica. 3. Demarcação de terras. 4. Direitos e garantias. 5. Recife. I. Lima, Stella Virgínia Telles de Araújo Pereira (Orientadora). II. Título.

410 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2018-213)

SOLANGE CARLOS DE CARVALHO

**A LÍNGUA E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS
XUKURU DA SERRA DO ORORUBÁ EM BUSCA DO SENTIDO DO
SER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em LINGUÍSTICA.

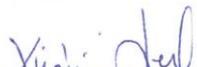
TESE APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA EM 28/8/2018:



Prof. Dr. Stella Virginia Telles de Araújo Pereira Lima
Orientadora – LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Maria Cristina Hennes Sampaio
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Maria Virginia Leal
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Flavio Henrique Albert Brayner
EDUCAÇÃO - UFPE



Prof. Dr. Katia Nepomuceno Pessoa
PEDAGOGIA-LICENCIATURA - UFPE/CARUARU

Dedico este estudo a minha única filha, sangue do meu sangue, minha obra mais perfeita, a quem sempre dediquei o melhor de mim e, ciente da incompletude do ser, devo ser exemplo nas trilhas do conhecimento, cuja linha de chegada, nessa existência, jamais alcançaremos, contudo é por ela que respondo segura à indagação: Por quem os sinos dobram? Adriana Carlos é a minha resposta. Por ela removi as pedras do caminho, venci os medos e me conscientizei de que fomos lançados neste mundo para fazer a diferença.

AGRADECIMENTOS

Ao Ser supremo “Eu Sou” o qual, independente da minha fé, É, alfa e ômega, princípio e fim, e não há qualquer “ser aí” no mundo que se aproxime de sua Grandeza. Sou grata a Deus, Jeová, pelo que sou e pela história de vida que construí durante essa jornada do meu doutoramento e cuja sabedoria alcançada seria nada se não fora a sua força, a sua luz, a sua vida na minha vida.

À Fundação Joaquim Nabuco por ter me concedido o tempo necessário à construção deste estudo, tempo este bem aproveitado para debruçar-me sobre os postulados e constructos teóricos que me guiaram até a conclusão deste estudo.

À Profª Drª Stella Telles, por sua *expertise* na temática e sua proficiência na condução das pesquisas que subsidiaram os conteúdos abordados na Tese, e, sobretudo pela tranquilidade, própria de sua personalidade zen, que interferia positivamente na minha concentração ao longo da jornada.

Aos professores da Pós-Graduação cujos ensinamentos foram enriquecedores, servindo para o meu amadurecimento intelectual, sobretudo à Professora Cristina Sampaio, pelos momentos interativos de suas instigantes aulas de Filosofia da Linguagem, e em outras afins, cujo foco no pensamento heideggeriano nas questões do ser e na dialogia bakhtiniana contribuíram fundamentalmente nos rumos que meus estudos científicos tomaram.

Ao colega Flávio Benites, pelas orientações paralelas, em seu conhecimento especializado sobre as etnias indígenas, bem como seus esclarecimentos e revisão técnica do capítulo das reflexões filosóficas e as contribuições profícuas de sua esposa Rosely Tavares quanto ao olhar socioantropológico sobre os Xukuru.

A meu esposo Jefferson Pessoa pela paciência com que aturou os momentos de *stress* no enfrentamento das barreiras que tive que enfrentar para finalizar o estudo e pelas providências em me disponibilizar os livros clássicos de filosofia, sociologia e, sobretudo, os de antropologia, basilares à construção de um estudo interdisciplinar como este.

A minha filha Adriana que compreendeu as minhas ausências como mãe e avó, no último ano de construção deste estudo, na certeza de que Ariane, minha neta, era um refrigerio nos intervalos do labor, e a seu esposo Ricardo Dutra, no apoio estrutural, ao disponibilizar-me seu escritório para utilização do computador, internet e impressora, em momentos de grande necessidade.

A meu irmão Mário Carlos, pela interação nas questões filosóficas que atravessaram minha pesquisa, cujas reflexões suscitadas somaram positivamente na construção de minhas

análises e também por realizar o trabalho de escuta em minhas repetidas descobertas antropológicas.

Aos colegas de trabalho César Mendonça, Manoel Zózimo e Cláudia Braga e Uiara Lima que dispensaram tempo para me ouvir quando as ideias estavam em fase de construção. O primeiro nas conjecturas sobre a cultura e diagramação e arte gráfica do cordel, construído como produto das leituras para esta Tese; o segundo, Zózimo, nas questões filosóficas tão necessárias a algumas construções de sentido; Claudia, pelas leituras e discussões profícuas das temáticas desenvolvidas na Tese e Uiara, pelas palavras confortantes instigando-me a exercer a autoconfiança em tudo que abarquei de conhecimento nessa trajetória.

Ao Prof^o Dr. Pedro Filho, colega da Faculdade Luso-Brasileira, onde leciono, desde 2009, pela companhia nas primeiras viagens a Pesqueira e a Cimbres para início da pesquisa empírica do estudo, responsável por grande parte das fotografias e gravações audiovisuais.

Aos xukurus que gentilmente me receberam em suas aldeias, sobretudo aos que participaram da pesquisa fornecendo informações pertinentes à compreensão de seu grupo étnico, em especial ao xukuru Sérgio Lopes, o qual nos hospedou em sua casa, no conhecido casarão da aldeia Guarda, acompanhando-nos em quase todas as nossas incursões nas Terras Indígenas dos Xukuru, aos eventos, sempre com boa vontade e bom humor, inclusive proporcionando o nosso encontro com o cacique Marcos, oportunidade de falar da proposta da Tese a fim de obter a autorização para a realização da pesquisa. Estendemos nossa gratidão a sua esposa Ana Albuquerque, de quem alcançamos confiança e, à medida que nos familiarizávamos, mais informação nos concedia sobre as experiências de seu pai e seus filhos Diego e Luana, pela presteza e cuidado com que me acolheram durante a minha estadia em sua residência.

Por fim, aos amigos chegados (Christiane, Rudenilson, Raquel e Erivânio, Júlio, Rosinha, Márcia e Roberto e Shirleide) pela disposição em me ouvir, sobretudo Christiane e Márcia que se disponibilizaram a ler temas fora de suas áreas somente para, de alguma maneira, colaborar com meu processo de construção de conhecimento e a Shirleide, pelo apoio estrutural nos momentos finais de entrega da tese, bem como a todos os que colaboraram direta ou indiretamente com o estudo, e também àqueles que, por motivos de força maior, não se prontificaram a colaborar ou a sequer me emprestar o ouvido nas horas de extrema solidão intelectual, pois tal atitude me forçou a sair da “caverna platônica” e realizar o trabalho de escuta daquilo que ainda não compreendia e desvelar o que ainda se encontrava encoberto durante a gestação desta Tese de Doutorado.

RESUMO

Este estudo versou sobre o acontecimento do Ser Xukuru, um grupo indígena, localizado na Serra de Ororubá, em Pesqueira-PE, que vivencia um processo de fortalecimento da identidade étnica, cuja busca pela revitalização da língua ancestral perdida foi uma das iniciativas, não chegando a se configurar um drama existencial, mas um ponto de maior visibilidade e redução de preconceitos. Assim, o foco do estudo foi o acontecimento do Ser Xukuru, por entendermos que todo ente privilegiado é um ser em construção. Para melhor entender esse ser étnico o qual, como os demais povos indígenas do Nordeste, não manteve a língua, e por isso fora vítima de apagamento, partimos de sua historicidade do impacto da violência simbólica que sofreram os povos indígenas do Nordeste no período colonial e como passaram a ser estudado no pós-colonialismo. Fundamentamos o estudo, quanto percurso etno-histórico, na visão crítica de Oliveira (1998, 1998, 2011) sobre olhar socioantropológico em relação aos indígenas do Nordeste, pontuando com a perspectiva de Bourdieu (1989; 2007a; 2007b), no que respeita as relações assimétricas e de poder; entre outros olhares sobre o doloroso processo de autoidentificação étnica para a Retomada dos aldeamentos, a exemplo de Silva (1995; 1998; 2004); Souza (1998). Quanto às questões do Ser, contamos com os postulados teórico-metodológicos de Heidegger (2005; 2012; 20115) e sua ontologia da facticidade. No âmbito da língua, apoiamos o estudo nos postulados de Labov (2008); Gnerre (1991); atentamos ainda para as concepções heterodoxas sobre as línguas em extinção e morte de uma língua em Crystal (2002); Cristóforo (1992) e outros autores; nas observações pertinentes de Rodrigues (1976, 1993, 1994, 2005) quanto aos estudos das línguas indígenas. Um dos principais condicionantes do apagamento linguístico dos grupos indígenas do Nordeste, à exceção dos Funiô de Águas Belas, os quais ainda mantêm sua língua (Yatê), foi a proibição do uso das línguas nativas dos indígenas pela lei pombalina que impôs o uso obrigatório do Português. Aviltados em sua identidade étnica, com a (des)territorialização, os Xukuru sofreram perseguições, e, como forma de sobrevivência, assumiram invisibilidade, aceitando a alcunha de “caboclos” que parecia descredenciá-los como indígena. Resistentes, com a ajuda fundamental de seu líder, Francisco de Assis Araújo, o cacique Xicão, conseguiram os aldeamentos, a 18km de Pesqueira-PE, em Cimbres, onde convivem em comunidade. As Terras Indígenas (TI) são distribuídas em três regiões: Agreste, Serra e Ribeira, nas quais estão localizadas 24 aldeias cada uma com seu respectivo representante, sob a liderança do cacique Marcos, e os cuidados espirituais do Pajé, Zequinha. Os resultados da pesquisa sugeriram que os Xukuru da Serra do Ororubá assumem com convicção sua

identidade étnica xukuru, ressentindo-se do apagamento de sua língua ancestral, sobretudo quando o contexto situacional perpassa por questões afirmativas ante à sociedade nacional. Pelo tom melancólico dos mais velhos, para os quais a língua guarda os segredos da etnia, observamos uma preocupação quanto ao futuro.

PALAVRAS-CHAVE: Revitalização da língua ancestral. Fortalecimento da identidade étnica. Demarcação de terras. Direitos e garantias.

ABSTRACT

This study focused on the event of Ser Xukuru, an indigenous group, located in the Serra de Ororubá, in Pesqueira-PE, which experiences a process of strengthening ethnic identity, whose quest for the revitalization of the lost ancestral language was one of the initiatives, no being an existential drama, but a point of greater visibility and reduction of prejudices. Thus, the focus of the study was the event of the Being Xukuru, because we understand that every privileged entity is a being in construction. In order to better understand this ethnic group, which, like the other indigenous peoples of the Northeast, have not preserve their language, and therefore was a victim of extinction, we start from its historicity of the impact of the symbolic violence suffered by the indigenous peoples of the Northeast in the colonial period and as they came to be studied in post-colonialism. This study taked base, in respect to ethnohistorical way, on Oliveira's (1998, 1998, 2011) critical view; about the socio-anthropological pointing of view in respect to indians of the Northeast, the Bourdieus perspective (1989, 2007a); in respect the asymmetrical relations and power; among oterglances about the hard process of ethnic self-identification for the Reconquest of their settlements, as Silva (1995, 1998; Souza (1998). As for the questions of Being, we rely on Heidegger's theoretical-methodological postulates (2005; 2012; 20115) and his ontology of facticity. In the scope of language, we support the study in the postulates of Labov (2008); Gnerre (1991); we also look at the heterodox conceptions of languages inextinction and a language death in Crystal (2002); Cristófaró (1992) and oterauthors; in the pertinent observations of Rodrigues (1976, 1993, 1994, 2005) regarding the studies of indigenous languages. One of the main determinants of the linguistic enfeeblement of the indigenous groups of the Northeast, with the exception of the Funi-ô de Águas Belas, which still maintains their language (Yate), was the prohibition of the use of indigenous languages by the Pombaline law that imposed compulsory use of Portuguese. Debauched in their ethnic identity, with (dis)territorialization, the Xukuru suffered persecutions, and, as a form of survival, they assumed invisibility, accepting the nickname of "caboclos"; that seemed to disqualify them as indigenous. Resistant, with the fundamental help of their leader, Francisco de Assis Araújo, cacique Xicão, they managed the villages, 18km from Pesqueira-PE, in Cimbres, where they live in community. The Indigenous Lands (TI) are distributed in three regions: Agreste, Serra and Ribeira, in which are located 24 villages each with its respective representative, under the leadership of the chief Marcos, and the spiritual care of the Pajé, Zequinha. The results of the research suggest that the Xukuru of the Serra do Ororubá assume

with conviction their ethnic identity xukuru, resenting the erasure of their ancestral language, especially when the situational context perpasses by affirmative questions before the majority society. By the melancholy tone of the elders, to whom the language holds the secrets of the ethnicity, we observe a concern for the future.

KEYWORDS: Revitalization of the ancestral language. Strengthening of ethnic identity. Demarcation of lands. Rights and guarantees.

RESUMEN

Este estudio versó sobre el acontecimiento del Ser Xukuru, un grupo indígena, ubicado en la Sierra de Ororubá, en Pesqueira-PE, que vive un proceso de fortalecimiento de la identidad étnica, cuya búsqueda por la revitalización de la lengua ancestral perdida fue una de las iniciativas, no llegando a configurar un drama existencial, pero un punto de mayor visibilidad y reducción de prejuicios. Así, el foco del estudio fue el acontecimiento del Ser Xukuru, por entender que todo ente privilegiado es un ser en construcción. Para entender mejor ese ser étnico el cual, como los demás pueblos indígenas del Nordeste, no mantuvo la lengua, y por eso fue víctima del olvido, partimos de su historicidad del impacto de la violencia simbólica que sufrieron los pueblos indígenas del Nordeste en el período colonial y como pasaron a ser estudiados en el Poscolonialismo. En el caso de los indígenas del Nordeste, puntuamos con la perspectiva de Bourdieu (1989, 2007a, 2007b), en lo que se refiere a las relaciones entre los habitantes del Nordeste, relaciones asimétricas y de poder; entre otras miradas sobre el doloroso proceso de autoidentificación étnica para la Retomada de los pueblos, a ejemplo de Silva (1995; 1998; 2004); (1998). Respecto a las cuestiones del Ser, contamos con los postulados teórico-metodológicos de Heidegger (2005, 2012, 20115) y su ontología de la facticidad. En el ámbito de la lengua, apoyamos el estudio en los postulados de Labov (2008); Gnerre (1991); y en El caso de las lenguas em extinción y muerte de una lengua, en Cristal (2002), atentamos para las concepciones heterodojas sobre las lenguas em extinción y muerte de una lengua em Cristal, Cristóforo (1992) y otros autores; en las observaciones pertinentes de Rodrigues (1976, 1993, 1994, 2005) sobre los estudios de las lenguas indígenas. Una de las principales condicionantes del olvido lingüístico de los grupos indígenas del Nordeste, a excepción de los Funiô de Aguas Belas, los cuales aún mantienen su lengua (Yatê), fue la prohibición del uso de las lenguas nativas de los indígenas por la ley pombalina que impuso el uso obligatorio del " portugués. En el caso de los judíos, los Xukuru sufrieron persecuciones, y, como forma de supervivencia, asumieron invisibilidad, aceptando el apodo de "caboclos" que parecía describirlos como indígena. Resistencia, con la ayuda fundamental de su líder, Francisco de Asís Araújo, el cacique Xicão, lograron los pueblos, a 18km de Pesqueira-PE, en Cimbres, donde conviven en comunidad. Las Tierras Indígenas (TI) se distribuyen en tres regiones: Agreste, Serra y Ribeira, en las que están ubicadas 24 aldeas cada una con su respectivo representante, bajo el liderazgo del cacique Marcos, y los cuidados espirituales del Pajé, Zequinha. Los resultados de la investigación sugirieron que los Xukuru de la Sierra del Ororubá asumen con convicción su identidad étnica xukuru,

resistiéndose al olvido de su lengua ancestral, sobre todo cuando el contexto situacional atraviesa por cuestiones afirmativas ante la sociedad nacional. Por el tono melancólico de los mayores, para los que la lengua guarda los secretos de la etnia, observamos una preocupación hacia el futuro.

PALABRAS CLAVE: Revitalización de la lengua ancestral. Fortalecimiento de la identidad étnica. Demarcación de tierras. Derechos y garantías.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa conceitual da etnologia indígena do Nordeste.....	38
Figura 2 – Primeira Gramática de Anchieta.....	45
Figura 3 – Cacique Marcos Xukuru na Corte Interamericana.....	61
Figura 4 – Decisões históricas da OEA: idenização aos Xukuru.....	63
Figura 5 – Mapa conceitual da cidadania.....	76
Figura 6 – Mapa conceitual do pensar O Ser em Heidegger.....	103
Figura 7 – Localização de pesqueira no mapa de Pernambuco.....	149
Figura 8 – Mapa das aldeias Xukuru do Ororubá.....	149
Figura 9 – Imagem simbólica da entrada nas Terras Indígenas (TI).....	160
Figura 10 – Imagem com o Bacurau dos Xukuru.....	161
Figura 11 – Cemitério Xukuru.....	167
Figura 12 – Igreja de Nossa Senhora das Montanhas.....	168
Figura 13 – Toré no Centro comunitário em Cimbres.....	168
Figura 14 – Entrevista com os gaiteiros.....	169
Figura 15 – Painel decorativo da parte interna no Espaço Mandaru.....	172
Figura 16 – Caminhada de protesto pela Serra de Ororubá.....	177
Figura 17 – Sob a árvore sagrada Jurema.....	187
Figura 18 – Toré na aldeia Cajueiro.....	189
Figura 19 – Práticas ritualísticas na aldeia Sucupira.....	190
Figura 20 – Imagens do Toré na aldeia Sucupira.....	191
Figura 21 – Imagens do Toré na aldeia Pedra d'Água.....	193

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Oriente <i>versus</i> Ocidente: perspectiva ocidental.....	32
Quadro 2 – Relatos antagônicos de europeus sobre os povos originários.....	33
Quadro 3 – Marcos históricos e legais do povo Xukuru.....	51
Quadro 4 – Síntese da situação atual de etnias indígenas do Nordeste.....	65
Quadro 5 – Marcos legais do Município de Pesqueira.....	65
Quadro 6 – Formação de Municípios.....	66
Quadro 7 – Organização administrativa do povo Xukuru.....	85
Quadro 8 – Tipos de Capital.....	94
Quadro 9 – Conceitos a partir da correspondência entre as línguas Tupi e Guarani.....	124
Quadro 10 – Processo que estabelece o Português como Língua Nacional do Brasil.....	129
Quadro 11 – Registros distintos de palavras e conceitos da língua Xukuru.....	140
Quadro 12 – Registros com variações fonéticas da língua Xukuru.....	140
Quadro 13 – Programação da XVII Assembleia do povo Xukuru.....	173
Quadro 14 – Vocábulos Xukuru em uso.....	181

LISTA DE TABELAS

Tabela 1– Contingente populacional de etnias indígenas por domicílio.....	48
Tabela 2 – Classificação dos participantes da pesquisa por região e sexo.....	151

LISTA DE SIGLAS

Aisan	Agentes Indígenas de Saneamento
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas.
CEHM/PE	Comissão Estadual de Honorários Médicos de Pernambuco
CF/1988	Constituição Federal de 1988
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
Condep/Fidem	Agência Estadual de Planejamento e Pesquisas de Pernambuco
Fundaj	Fundação Joaquim Nabuco
Funai	Fundação Nacional do Índio
Gajop	Gabinete Assessoria Jurídica Organizações Populares
Gelne	Grupo de Estudos Linguístico do Nordeste
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas
Iphan	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISSO	<i>International Organization for Standardizations</i>
NOS	Organismos de Normalização Setorial
PB	Português do Brasil
PE	Português Europeu
LG	Língua Geral
L1	Língua materna
SPI	Serviço de Proteção Indígena
PPTI	Proteção às Populações e Terras Indígenas
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
TI	Terras Indígenas
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	20
1.1	PANORAMA HISTÓRICO DOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE: HISTÓRICO DE RESISTÊNCIA.....	29
1.2	O APAGAMENTO ÍNDÍGENA NO NORDESTE.....	30
1.3	SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE.....	47
1.3.1	O processo de (des)territorialização.....	53
1.3.2	A literatura e as memórias como fonte.....	57
2	POR UM OLHAR SOCIOANTROPOLÓGICO SOBRE OS XUKURU DA SERRA DE ORORUBÁ.....	68
2.1	ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA OU CRÍTICA: BREVE REPASSO.....	69
2.2	IDENTIDADE ÉTNICA E CIDADANIA: RELAÇÃO ENTRE O <i>HÁBITUS</i> E AS TROCAS LINGUÍSTICAS.....	71
2.3	HISTORICIDADE VIVA DO GRUPO INDÍGENA XUKURU.....	83
2.4	RELAÇÕES SOCIAIS E DE PODER SOB O ENFOQUE DA LÍNGUA(GEM).....	87
3	O ACONTECIMENTO DO SER XUKURU.....	95
3.1	UM OLHAR FILOSÓFICO.....	95
3.2	O EXISTENCIALISMO E A ESSÊNCIA DO SER.....	98
3.2.1	Essência e existência: quem precede a quem?.....	99
3.2.2	O Método Fenomenológico-Hermenêutico.....	104
3.3	ONTOLOGIA DA ETNIA INDÍGENA XUKURU.....	109
4	A LÍNGUA NO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA E AS RELAÇÕES LINGUÍSTICAS INTERÉTNICAS.....	112
4.1	A LÍNGUA COMO INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO E PRESTÍGIO.....	112
4.1.1	Línguas indígenas brasileiras: A diversidade começa aqui.....	115
4.1.2	A educação formal e o fortalecimento da identidade étnica.....	119
4.2	O PROCESSO DE DESLOCAMENTO, APAGAMENTO E PERDA DE UMA LÍNGUA.....	122
4.2.1	E o Português se fez carne e habitou entre nós.....	125
4.2.2	Perdas e danos: Situação atual das línguas indígenas.....	133
4.3	A LÍNGUA XUKURU.....	138

5	A TRILHA METODOLÓGICA EM DOIS CAMINHOS.....	146
5.1	CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	146
5.1.1	Lócus da pesquisa (área urbana e TI).....	148
5.1.2	Participantes da pesquisa.....	150
5.1.3	Tipo e abordagem.....	152
5.1.4	Instrumentos e estratégia de coleta de dados.....	152
5.1.5	Etapas da pesquisa.....	153
5.2	DINÂMICA DA COLETA DE DADOS.....	154
5.2.1	Reconhecimento da área indígena com o guia Marcos (Xukuru).....	155
5.2.2	Entrevistas semiestruturadas.....	156
5.3	ESCOPO DE ANÁLISE.....	157
5.3.1	Análise linguística e aspectos sociais.....	157
5.3.2	Análise filosófico-discursiva da linguagem.....	157
6	DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS CAMINHOS PERCORRIDOS.....	159
6.1	EVENTOS IMPORTANTES CELEBRADOS PELOS XUKURU.....	160
6.2	POR UMA ANÁLISE LINGUÍSTICA E SOCIAL.....	178
6.3	POR UMA REFLEXÃO SOBRE O ACONTECIMENTO DO SER XUKURU.....	183
6.3.1	Visita às aldeias.....	186
6.3.2	Uma visada socioantropológica.....	194
6.3.3	A busca da língua ancestral.....	197
6.4	UMA ANÁLISE SÍNTESE.....	201
7	CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS.....	206
	REFERÊNCIAS.....	211
	APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	226
	APÊNDICE B – TERMO DE COMPROMISSO E CONFIABILIDADE.....	228
	APÊNDICE C – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTO.....	229
	APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	230
	APÊNDICE E – PARTICIPANTES DA PESQUISA (TI).....	231
	APÊNDICE F – ENTREVISTAS ESPECIAIS.....	235

APÊNCICE G – OUTRAS ENTREVISTAS.....	241
APÊNDICE H – ACERVO LEXICAL XUKURU.....	250
APÊNDICE I – GLOSSÁRIO.....	254
ANEXO A – O DIALETO XUCURU DE LAPENDA.....	263
ANEXO B – ENTREVISTA COM XICÃO.....	279
ANEXO C – CERTIDÃO DE EXERCÍCIO DE ATIVIDADES RURAL.....	289
ANEXO D – GALERIA DE FOTOS.....	291
ANEXO E – MAPA.....	299

1 INTRODUÇÃO

Este estudo destaca a língua(gem) e o fortalecimento da etnicidade dos Xukuru da Serra de Ororubá, um grupo indígena localizado em Pesqueira-PE, que vivencia um processo de fortalecimento de sua etnicidade, em que a perda da língua ancestral é uma questão incômoda, que os impulsionou à tentativa de revitalização da língua originária¹. Assim, o foco da investigação é o acontecimento do Ser Xukuru².

Para a definição do foco deste estudo, faz-se pertinente esclarecer previamente alguns pontos. Se considerássemos como foco o povo indígena Xukuru, estaríamos atendendo à Antropologia à qual interessa a cultura das etnias. Se considerássemos que o foco é o *modus vivendi* e *operandi* dos Xukuru, atenderíamos aos propósitos da Sociologia. Se atentássemos apenas para a historiografia desse grupo indígena, certamente estaríamos no âmbito da História como disciplina. Em que pesem os estudos acurados dos antropólogos, sociólogos e historiadores, gerando um material que serve de subsídios a outros estudos, eles não deram conta, e não era o seu propósito, das questões da língua, cabendo aos linguistas, que se ocupam de descrições de línguas, a pertinente tarefa de buscar os registros da Língua Xukuru, deixada pelos falantes homônimos, ou simplesmente, pelos Xukuru remanescentes que desejam recuperar a língua de seus ancestrais. Se, porém, focássemos na sua língua ancestral, levantando e analisando os resquícios dessa língua, e os apresentássemos, como produto, estaríamos atendendo aos propósitos científicos dos linguistas, cujo foco são as questões da língua (abstrata e real) e sua descrição, contudo, é possível que a busca dos xukuru pela língua ancestral se configurasse em um drama existencial (o que não parece ser o caso haja vista ser o Português sua primeira língua L1), pois entendemos que elas também não dão conta das questões do Ser. Afinal, a angústia de incompletude experienciada pelo Xukuru remete à questão do Ser e não da identidade.

Portanto, coube eleger o acontecimento do Ser Xukuru, como fenômeno de análise, por entendermos que estaremos no âmbito do *Ser-aí (Dasein)*, esse ente privilegiado que é o

¹ Numa experiência angustiante, cujo ponto de partida foi encontrar autoridades competentes nas questões linguísticas, como foi o caso do contato mantido com a coordenadora do Núcleo de Estudos Indígenas do Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Prof^a Dr^a Stella Telles, um grupo de Xukuru já declarava interesse na revitalização da língua.

² Cabe informar sobre a relação de homonímia presente na expressão “ser xukuru”, a qual será utilizada tanto em relação à etnicidade indígena quanto ao ser heideggeriano (*Ser-aí*), ser inconcluso, projeto inacabado aberto ao acontecimento. Para desfazer quaisquer entravamentos semânticos por conta da ambiguidade suscitada na lexia complexa, grafamos com inicial maiúscula o Ser-aí (*Dasein*) heideggeriano, e com inicial minúscula o ser-índio, (remetendo à etnicidade) como estudado por Vânia Fialho em *As fronteiras do ser xucuru*, em que os indígenas teriam que comprovar sua etnicidade ao Serviço de Proteção Indígena (SPI).

homem, como um existente no “mundo da ocupação”³ e, dessa forma, compreender que os xukurus são o que são, e o que, ao longo da existência, escolheram ser.

Para tanto, partimos do olhar socioantropológico sobre o povo xukuru para a compreensão do *modus vivendi e operandi* de uma minoria étnica aviltada em sua identidade e do olhar acurado dos linguistas, no que respeita ao estudo do que restou da língua, após o processo de deslocamento linguístico, e a tentativa de apagamento étnico (como consequência do também chamado “glotocídio”), desde o período colonial, para melhor compreender o Ser Xukuru em tudo o que, ao longo de sua existência, na experiência da facticidade da vida, abarcou para si em busca da verdade do Ser⁴.

No entendimento de que a abertura do Ser que habita o ente para as realizações que o constituem se dá pela linguagem, consideramos pertinente construir o presente estudo em dois planos: o da língua e o da linguagem. O primeiro plano atende à Linguística como disciplina (ciência da linguagem); o segundo, à linguagem como campo do saber. Por isso, dessa forma, para aceitar o desafio de permitir a manifestação do que *sejam* os xukurus, buscamos subsídios na hermenêutica da facticidade heideggeriana, por considerarmos pertinente um olhar filosófico em torno de questões acerca do sentido e da verdade do Ser-Xukuru como acontecimento, conferindo assim, mais consistência para pensar o fenômeno.

Nesse entendimento, tratamos desse fenômeno a partir da confluência de teorias, pois, tal como explica Borges Neto (2004), em relação a uma abordagem holística da linguagem, qualquer teoria que se escolha para abordar um fenômeno corre o risco de ser limitada, por não parecer ser possível abranger todas as perspectivas por um único viés teórico sem incorrer em lacunas, deixando escapar um ou outro enfoque. Uma teoria concentra-se em um ponto considerado relevante e despreza outros que não considera importantes ou necessários. A questão é que a relevância é relativa:

Uma teoria que esgote o tema será inútil (...) a teoria deve destacar o que é relevante, e simplesmente ignorar o que é irrelevante. O problema todo está em que a noção de relevância não é idêntica para todos. O que é relevante para um pode ser irrelevante para outros. Deste modo, dada a complexidade da linguagem, o pluralismo teórico é o que devemos esperar (BORGES NETO, 2004, p. 70).

Para o supracitado linguista, não há como escolher aspectos de um objeto de estudo, considerados importantes, sem consequentemente ignorar outros aspectos ainda que

³ Cf. Glossário (Apêndice I).

⁴ Conceito filosófico que remete ao conhecimento a ser desvelado, mas que não é alcançado por completo, por isso estamos sempre em busca. A verdade do ser na hermenêutica heideggeriana da ontologia é a verdade originária, *alethea* (HEIDEGGER, 1985, p. 126).

pertinentes, uma vez que qualquer tentativa vai incorrer em abstrações, ou seja, as teorias realizam abstrações sobre seu foco de estudo.

Ademais, como dar conta da complexidade do mundo (e das relações interétnicas) na “totalidade das experiências humanas?” Para Bauman (2005, p. 39), um único modelo teórico não é capaz.

No caso de estudos fenomenológicos, espera-se o desvelamento do fenômeno para definir teorias, pois fenomenologia é um caminho para realizarmos análises entre o ser e o mundo sem o racionalismo mecânico e intelectual comumente praticado pela ciência positiva, conforme sugere Bourdieu:

[...] alguns fenomenólogos - o próprio Husserl, que destina um papel à noção de habitus na análise da experiência antepredicativa, ou Merleau-Ponty, e mesmo Heidegger - abriam caminho para uma análise nem intelectualista nem mecanicista da relação entre o agente e o mundo (BOURDIEU, 2004, p. 24).

Nessa perspectiva bourdieusiana, e por compreendermos que é a partir da Fenomenologia que podem emergir caminhos pertinentes para uma investigação mais acurada, optamos por fundamentar o presente estudo nos postulados teóricos de Heidegger (2012, 2013, 2015a, 2015b, 2015c) sobre as questões do Ser e sua hermenêutica da facticidade. Para tratar das questões da língua, fundamentamos o estudo nos pressupostos teóricos de Labov ([1972], 2005); Rodrigues (1993, 2005); Crystal (2003), Cristófaró (2008). Quanto ao olhar socioantropológico sobre os Xukuru, tomamos os postulados bourdieusianos (1989, 2007^a, 2007b), em suas análises do agente e sua relação com o mundo, com base no conceito de *habitus*;

Na perspectiva da natureza percebida como objeto cultural, vários são os significados conferidos à cultura, entre os quais podemos absorver aqueles direcionados a partir de Kant (2009)⁵, em que o homem se distingue na natureza por ser dotado de liberdade e razão, agindo emocional e volitivamente conforme seus valores e escolhas racionais; em que a cultura pertence ao reino da transformação racional e não ao da repetição, como é o caso da Natureza. O homem se move no ritmo do Capital o qual, por sua vez, o distancia da natureza, mantendo-

⁵ Fazemos remissão a Kant por compreendermos que sua concepção de cultura remete à racionalidade do homem no domínio da natureza, ou seja, para ele o homem é um agente transformador. Portanto, é inevitável a transformação natural das culturas. O contato entre as etnias acelera o processo de mudanças em quaisquer níveis, em que ocorrem as trocas simbólicas. Vale salientar que Descartes, Kant e a ontologia tradicional entendem a natureza como algo já dado e que Heidegger, em *Ser e Tempo* (2015a), apresenta a natureza no sentido kantiano. Quando remetemos a Kant, representante da ontologia moderna, não pretendemos ampliar a interpretação de todo o seu pensamento aqui, pois não é pretensão deste estudo essa profundidade, mas apenas coadunar o pensamento heideggeriano quanto à visão de mundo a partir da natureza, pois importa entender que o conhecimento é o que nos une intimamente ao mundo, ou seja, pensar o mundo é pensar sobre nós mesmos.

o escravo de si. Nesse entendimento, a cultura é assumida como a relação entre os indivíduos e o tempo, no qual a razão se apresenta por meio das instituições, ou dos campos, para remeter a Pierre Bourdieu (1989).

Assim, entendemos que indígenas e não indígenas pertencem à natureza humana como gênero universal, mas são seres naturalmente de espécies distintas e como tais, sentem, pensam e agem distintamente. Conforme a realidade sociocultural e histórica de suas práticas simbólicas, universalizar a natureza humana, portanto, é, no mínimo um tratamento vulnerável, por ser o homem um ser histórico e cultural, além de biopsicosocioafetivo, devendo o olhar sobre ele ser articulado, segundo Malinovsky (1987) entre o biológico, o psicológico e o social.

A cultura é, pois, a forma de manifestação em que os indivíduos dão sentido à sua existência, nas relações sociais, distinguindo-se uns dos outros pela manipulação simbólica. A cultura vem se movendo, ao longo da história, por meio de relações sociais de poder assimétricas, cuja divisão compreende aqueles que desejam se manter no poder e os que se sentem injustiçados e desejam dirimir tal injustiça histórica, na condição de “dominados”.

No que diz respeito às culturas indígenas, apresentamos uma retrospectiva aos tempos da situação colonial para atender à expectativa científica de compreender o processo de desterritorialização pela extinção dos aldeamentos, como uma das principais ações que corroboraram o chamado “etnocídio” indígena. Em que pese às reflexões históricas, antropológicas das ciências humanas e sociais já registradas por autores de referência (PINTO, 1935; RIBEIRO, 1982; OLIVIEIRA, 1999, 2011, 2016; SILVA, 2007, 2008, entre outros), sobre tal processo violento que impactou a sociedade, interferindo diretamente na cultura indígena, neste estudo não desconsideramos o princípio que a língua é um dos principais elementos de uma cultura, encontrando-se na distinção metafísica entre o sensível e o não sensível, já que elementos fundamentais como fonema e grafema e significado e sentido sustentam a materialização da língua.

A Língua Xukuru ancestral, no entanto, já não é mais utilizada para fins comunicacionais entre os indígenas da Serra de Ororubá, na espontaneidade do uso. O que restou dessa língua são registros lexicais e alguns conceitos que estão no domínio dos xukurus mais velhos, os quais vêm sendo objeto de busca dos xukurus que tentam revitalizá-la, talvez como uma peça de um quebra-cabeça a ser preenchida para completar suas respectivas identidades⁶.

⁶ Para melhor compreender a parcialidade dessa alegoria do quebra-cabeça para tratar de identidades, cf. BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedecto Vichi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Diante dessa inquietação por que passa esse grupo indígena, numa trajetória de revitalização de sua língua ancestral, uma questão se fez presente: Que vestígios teriam deixado os ancestrais de forma que fosse possível esse trabalho de fortalecimento da identidade étnica numa sociedade plural, marcada pelo deslocamento linguístico desde a época colonial? A intuição é que possivelmente não se alcance o “resgate” natural dessa língua, posto que não se tenha registros de sua oralidade, contudo, pode-se documentar toda a trajetória dessa luta pelo fortalecimento de sua etnicidade – o que equivale dizer também, de sua identidade étnica, desvelando-se o acontecimento do Ser através da abertura, proporcionada pela verdade do ser, ao longo de toda a sua *ex-sistência*, na facticidade da vida, a qual somente é possível de ser vislumbrada, como diria Heidegger (2005), pela linguagem como morada do ser.

Para atender a essa expectativa de fortalecimento étnico, construímos os objetivos discriminados a seguir.

Objetivo geral

Desenvolver um estudo interdisciplinar entre os Xukuru envolvendo a língua, o o fortalecimento de sua etnicidade e a busca pelo sentido do ser.

Objetivos específicos

1. Mapear o contexto sócio-histórico que levou ao processo de deslocamento linguístico ocorrido entre os grupos étnicos indígenas no Nordeste do Brasil, situando especificamente os Xukuru no quadro de políticas linguísticas homogeneizadoras.
2. Verificar a situação contemporânea dos grupos indígenas ante o histórico de resistência pela constituição identitária e ética [autoafirmação].
3. Levantar o contexto linguístico, mapeando os dados remanescentes da língua ancestral Xukuru.
4. Confrontar, a partir do conceito de etnicidade, o processo de autoafirmação étnica de grupos indígenas no Nordeste e seu impacto na hermenêutica da facticidade do Ser Xukuru.
5. Desvelar, nas narrativas dos xukurus acerca de suas trajetórias em busca da língua ancestral, os sentidos expressos acerca da formação de suas identidades.

Este estudo se justifica por três relevâncias: acadêmica, social e pessoal. Em relação à primeira relevância, trata-se de um fenômeno abordado tanto pela tradição da Ciência

Linguística, cuja preocupação é a materialidade da língua Xukuru, quanto pela tradição da Filosofia da Linguagem a qual pressupõe a busca do sentido do ser⁷ Xukuru, na perspectiva da hermenêutica da facticidade de Heidegger, que nos permite lançar um olhar diferenciado para a verdade do Ser Xukuru a qual só pode ser desvelada na abertura propiciada pelo Ser-aí (*Dasein*) na ex-sistência. Afinal, afirma Bachelard (1996): “Quando um espírito se apresenta à cultura científica, nunca é jovem. Aliás, é bem velho, porque tem a idade de seus preconceitos. Aceder à ciência é rejuvenescer espiritualmente e aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado (BACHELARD, 1996, p. 18).

Com isso, estamos assumindo o risco de ser ousada ao optar pelo entrelaçamento de distintas áreas, mas com o cuidado de, na confluência de teorias, não incorrer em contradição.

Ainda relacionado à relevância acadêmica, o fato de haver uma relativa escassez de estudos voltados à língua das minorias étnicas, conforme amplamente pontuado pelo linguista Rodrigues (1993, 2005), pois são pesquisas que demandam elevados custos, confere pertinência ao estudo.

A relevância social é atestada por possibilitar trazer à tona problemas terminológicos, envolvendo os grupos étnicos que sempre estiveram à margem da sociedade, mas cuja existência nunca se pode negar. Tais circunstâncias terminológicas ocorrem em razão do entrelaçamento das diversas áreas do conhecimento necessárias para um olhar hermenêutico acerca do fenômeno em questão. Nesse sentido, sobressaem-se temas tais como: glotocídio, etnocídio, etnogênese, resgate identitário, etnicidade, afirmação, resistência, os quais remetem aos grupos indígenas do Nordeste (NE), especialmente aos Xukuru, refletindo e refratando suas necessidades socioculturais. A retomada de um estudo que envolve esses termos os quais guardam significados específicos decorrentes de seus usos entre as respectivas áreas, é importante, em face das acepções contraditórias a que são suscetíveis desde os tempos coloniais, à medida que pode contribuir para a requalificação de políticas educacionais indigenistas que levem em consideração seu acervo cultural, bem como para reforçar a reivindicação do Estado de direito destes sujeitos. Ademais, pela escassez de estudos sobre as minorias étnicas e suas línguas, o estudo confere visibilidade aos Xukuru, atenuando a questão discriminatória ao reforçar o respeito às diferenças e à realidade da diversidade linguística no Brasil, bem como o fortalecimento de sua etnicidade.

Somando ainda as justificativas pela relevância social, resta-nos considerar que, a luta dos Xukuru pela língua é impactante, posto mexer com a própria etnicidade desse grupo, se

⁷ O qual, segundo Heidegger (2015a), foi relegado ao esquecimento pela tradição filosófica.

considerarmos que eles buscam o resgate documental do que restou de seu passado, numa tentativa de “atar as duas pontas da vida”, para remeter ao clássico *Dom Casmurro*, de Machado de Assis (2008, p.12), analogamente à metáfora do personagem-autor da obra machadiana quando, ao construir a casa de Matacavalos, igual à da sua infância justifica o fracasso de sua tentativa: “[...] não consegui recompor nem o que foi, nem o que fui”). Assim, parece ser a busca pela revitalização da língua, uma tentativa de trazê-la do passado para o presente. Passado em que não se tinham reservas quanto à etnicidade, e antes da perseguição pelos fazendeiros, ainda que para manter o *ethos* social positivo. Era como se fosse fundamental um trabalho de “resgate” documental de um tempo que talvez não volte mais, pelo menos não como o fora um dia, cheio de variações certamente, haja vista os contatos interétnicos, mas também um tempo em que as etnias indígenas viviam sem o contato com a cultura do não índio a interferir em todas as instâncias culturais, inclusive na ruptura com o passado.⁸

A terceira justificativa que apresentamos para a construção deste estudo é a que se constitui como relevância pessoal, cuja motivação primeira emergiu do contato presencial com um grupo de xukurus quando procuraram o núcleo de Estudos Indígenas, coordenado pela Prof^a Dr^a Stella Telles, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) para, com sua *expertise* em línguas indígenas, auxiliá-los na tentativa de revitalização da língua Xukuru falada por seus ancestrais. Ao participar de uma das reuniões quando partilharam conosco o desejo de aprenderem “a língua-mãe” de seu povo, fomos tomadas por um sentimento de inquietação e solidariedade, diante da aparente escassez de conhecimento formal daquela gente quanto à dinâmica, processos de variação, mudança, apagamento e mesmo morte de uma língua, e quanto à difícil tarefa a ser cumprida, pois uma missão desse porte demandaria registros da oralidade da língua ancestral e informações etno-históricas que remontam ao período colonial. Compreendemos, no entanto que, embora não tenhamos conseguido realizar tamanha tarefa, pelo menos, no alcance deste estudo, o registro dessa trajetória pode servir para a valorização e fortalecimento de sua etnicidade e disseminação da pertinência da língua como representação social na constituição identitária de uma etnia. Trata-se, pois, da vivência de um povo em estado de angústia, em busca de sua casa primeira, numa linguagem com a qual interagem os seus ancestrais. Esse possível *drama existencial*, que podemos entender como angústia de incompletude, natural ao ser humano (ente privilegiado),⁹ é cabível de

⁸ Cf Rodrigues (1998) quando trata da situação colonial e desterritorialização a que os grupos indígenas foram suscetíveis.

⁹ Único ente que questiona o Ser, ou seja, que o requer e o reivindica.

registro. Dessa forma, com a possibilidade de participar, ainda que indiretamente desse evento, trazemos à comunidade científica um estudo interdisciplinar sobre o acontecimento do Ser Xukuru, que permite desvelar o que *é* o ser Xukuru, em busca do sentido do Ser, independente da revitalização de sua língua ancestral, mas ainda assim a caminho da linguagem.

Em que pese as acuradas pesquisas já realizadas sobre os grupos indígenas, gerando um material que serve de subsídio a outros estudos, a presente Tese procura atender à pertinente tarefa de buscar os registros (e resquícios) da Língua Xukuru deixada pelos falantes homônimos, ou simplesmente, pelos xukurus remanescentes que desejam recuperar a língua de seus ancestrais. A fim de ampliar o escopo de análise linguística, consideramos a relevância das reflexões filosóficas sobre o fenômeno em questão.

No entendimento de que o “etnocídio” observado historicamente foi banalizado a tal ponto de o sentimento dos grupos indígenas (de pertença, de reconhecimento identitário) ser percebido por alguns pesquisadores¹⁰ como sonho ingênuo, desejo vão e, portanto, não levado a sério pelos não índios, registrar essa busca como reconhecimento da luta dos Xukuru e descrever o possível “drama existencial” dessa etnia, justifica o investimento que fizemos para a construção deste estudo.

No entendimento de que o estudo contribui para disseminar o direito à existência desses povos e, com isso o combate a perdas de vidas humanas, além de combater à nefasta tradição colonialista herdada a qual consideramos perversa, a relevância social e humanista se coaduna à relevância pessoal que nos motivou à construção deste estudo.

Tal como ocorre no fazer científico cujo intento da ciência é buscar revelar o conhecimento do oculto (BACHELARD, 1996; BOURDIEU, 2007a), este estudo se faz contundente à medida que subsidia a recuperação dos princípios e normas ocultos subjacentes à realidade vivenciada no espaço social dos grupos étnicos. Para tanto, faz-se necessário um repasse da história dos povos indígenas no Nordeste, desde a interferência estatal na pluralidade linguística do Brasil, com sua política linguística homogeneizadora do processo de deslocamentos linguísticos ao embate travado pelos grupos indígenas do Nordeste e sua situação atual, bem como uma panorâmica, em termos de compreensão geral dos capitais econômico, cultural, social e simbólico que os envolve, a partir dos quais se poderá melhor compreender a luta pelo poder e possíveis interesses ocultos, além de inferir o grau de envolvimento das frações dominantes e dominadas da comunidade étnica de prática em foco e

¹⁰ Cf Silva (2007).

as estratégias utilizadas para ascensão social. Afinal, entende-se que a partir do conhecimento do campo de práticas, melhor se pode aquilatá-las.

Este estudo está estruturado em três partes, as quais estão distribuídas em capítulos¹¹. A primeira é intitulada *O percurso etno-histórico da dominação portuguesa no Brasil* a qual, além desta apresentação, inclui os dois primeiros capítulos: 1. *Panorama histórico dos grupos indígenas no Nordeste: histórico de resistência* que abrange a historiografia indígena em dois tempos: nos primórdios da Colonização brasileira e no Brasil contemporâneo, em que conferimos destaque aos xukurus, pela participação efetiva no movimento consagrado como Retomadas. 2. *Por um olhar socioantropológico sobre o Xukuru da Serra de Ororubá*, em que damos continuidade à trajetória dos Xukuru, pelo viés socioantropológico das trocas linguísticas, com base nos pressupostos teóricos bourdeusianos.

Na segunda parte do estudo, intitulada *As questões da língua e a perspectiva filosófico-discursiva* no plano da linguagem em que apresentamos mais dois capítulos (3 e 4). O primeiro aborda a concepção heideggeriana acerca da hermenêutica da facticidade, a qual se aplica ao povo Xukuru em sua saga do dizer e significar o mundo; o segundo, o Capítulo 4, sob o título *O papel da língua no fortalecimento das identidades étnicas e as trocas linguísticas interétnicas*, em que conferimos centralidade às questões da língua nos conflitos de interesse entre indígenas e não indígenas, além de apresentar o que se tem de registro da língua Xukuru e o processo de deslocamento e apagamento dessa língua ancestral.

A terceira e última parte, sob o título *Limolaygo Toype, nenhum direito a menos*, em homenagem à trajetória de luta dos Xukuru por seus direitos e garantias, compreende os Capítulos 5 e 6, nos quais apresentamos os caminhos percorridos na pesquisa documental e empírica, para a construção do estudo, bem como a descrição e a interpretação hermenêutica dos resultados, respectivamente. Por fim, o Capítulo 7, com algumas palavras com que encerramos este estudo.

¹¹ A estrutura da Tese em capítulos foi uma opção nossa para melhor distribuição das temáticas abordadas e facilitar sua publicação em livro pela Editora Massangana, da Fundação Joaquim Nabuco, instituição da qual compomos o quadro funcional de servidores, cuja temática se coaduna ao seu foco de interesse que é também socioantropológico sobre o homem do Norte e Nordeste, e que espera um retorno do investimento que fez em nossa atualização científica e acadêmica.

1.1 PANORAMA HISTÓRICO DOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE: HISTÓRICO DE RESISTÊNCIA

A imagem da 'fraternidade' é o símbolo de se tentar alcançar o impossível: diferentes, mas os mesmos; separados, mas inseparáveis; independentes, mas unidos.

Zygmunt Bauman

Neste Capítulo, em que iniciamos o percurso etno-histórico dos grupos indígenas do Nordeste, situamos esses grupos desde a chegada dos Portugueses e suas consequências avassaladoras de inferiorização e tentativa de invisibilização desses povos. Discorremos sobre o impacto da dominação sobre povos indígenas no Nordeste, traçando um panorama quanto à relação desses europeus com as etnias autóctones¹² em geral. Problematicamos os diversos contextos e a situação atual, afunilando para os índios do Nordeste, com ênfase especificamente para os Xukuru.

Para tanto, pontuamos inicialmente como se deu o processo chamado “etnocídio”¹³ indígena do Nordeste e suas consequências para os grupos remanescentes, conferindo destaque à afirmação da cultura indígena¹⁴ pelas reivindicações realizadas. Cientes das reflexões históricas e antropológicas das ciências humanas e sociais, já registradas por autores de referência (PINTO, 1935, 1966; RIBEIRO, 1982, 1998; OLIVEIRA, 1998, 1999; SOUZA, 1989; SILVA, 2008; CUNHA, 1992; ALMEIDA, 2010 entre tantos outros), nosso propósito nessa retrospectiva é situar a comunidade científica numa discussão mais ampla, distinta da contribuição dos antropólogos e sociólogos, atentando para um olhar crítico sobre a visão eurocêntrica dos primeiros estudiosos, cuja consequência fora o apagamento das etnias indígenas.

Nesse sentido, consideramos a pertinência de tratar do processo de desterritorialização pela extinção das missões como uma das principais ações que corroboraram o apagamento indígena, interferindo diretamente na sua língua, principal elemento de uma cultura.

¹² Cf Apêndice I.

¹³ São variadas as acepções conferidas ao uso do termo etnocídio, uma vez que sua etimologia remete à morte da etnia. Tratar de etnocídio indígena constitui-se um problema quando tais povos existem no país e não podem ser tratados como invisíveis. Para compreender melhor o processo, sugerimos a leitura de Monteiro (2001, p. 56-62). Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281350/1/Monteiro,%20John%20M._LD.pdf

¹⁴ Ou culturas indígenas, uma vez que entendemos que cada povo indígena tem suas peculiaridades culturais.

1.2 O APAGAMENTO ÍNDÍGENA NO NORDESTE

Entre as teses que apresentam indícios da herança da colonização, está a “colonização do ser”, conforme apresenta Wash (2012), em que os “colonizadores”¹⁵ subjugam os grupos indígenas não reconhecendo sua subjetividade, seus valores e símbolos. Com a negação de sua ancestralidade, organização e sistemas de vida, interferem no seu *modus vivendi* e *operandi*. É pertinente e necessário investigar as marcas dessas “heranças” desse encontro de mundos, sobretudo no processo de deslocamento linguístico. (APÊNDICE I)

Para melhor interpretar o termo colonização, tomamos a acepção romana “colo” que significa “eu moro”, “eu cultivo”, “eu ocupo a terra” e *colonus* como o que cultiva uma propriedade rural em vez do próprio dono, como bem explica Bosi (1992). Se dissermos que colonização significa ocupar a terra alheia para explorá-la e dominá-la estaríamos em consonância com o que registra Bosi (1992, p. 11, 12) em sua *Dialética da colonização*. Esse autor questiona sobre a diferença entre habitar e colonizar, ao que ele mesmo encontra resposta:

[...] o deslocamento que os agentes fazem de seu mundo de vida para o outro onde irão exercer a capacidade de lavrar a terra ou fazer lavrar o solo alheio (...). Como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marca um ciclo de colonização (BOSI, 1992, p. 12).

Como podemos inferir do texto, na gênese de colonização, já se percebe o espírito do dominador, a ânsia pelo poder. Na sequência, o autor relaciona colonizar a dominar destacando a ocupação de “tomar conta de” sugerindo que o colonizador ao sentir-se conquistador de um novo mundo dá à colonização “um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares”. Daí a errônea ideia de “descobrimento”. Nesse sentido, sugere que os colonizadores assumem essa missão de dominar as terras alheias e essa dominação perpassa pela imposição de sua própria cultura à dos povos que se tornam dominados.

¹⁵ Quando nos referirmos à presença dos portugueses no Brasil como encontro de dois mundos em vez de colonização é por entendermos que se torna colônia uma região não habitada, portanto tomada para povoamento, o que não foi o caso do Brasil onde já existiam os povos indígenas socialmente organizados conforme a sua cultura. Portanto, o que se convencionou chamar colonização reconhecemos como exploração, corroborando Florestan Fernandes (1975) quanto trata dos padrões de mineração externa “o tipo legal e político de dominação colonial adquiriu o caráter de exploração ilimitada, em todos os níveis da existência humana e da produção” (FERNANDES, 1975, p. 13).

Boaventura de Sousa Santos relaciona a “descoberta” de um povo à relação assimétrica em que uma parte, a dominadora, tem o controle da outra, a qual, sendo controlada, torna-se submissa.

[...] sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro como descoberto. É a desigualdade de poder e de saber que transforma a reciprocidade da descoberta na acção do descoberto. Toda descoberta tem, assim, algo de imperial, uma acção de controlo e de submissão (SANTOS, 2008, p. 181).

Intrínseca à ideia de descoberta, está a de inferioridade do outro. E mais do que isso, o descobridor se empenha em legitimar sua “descoberta”, à condição de inferioridade dessa descoberta como bem acusa o supracitado autor, segundo o qual o descobridor se sustenta em desprezar os saberes do outro “descoberto”, inferiorizando-o. Ele aponta uma série de estratégia do descobridor para concretizar seu ideal de inferiorização do outro:

[...] é necessário recorrer a múltiplas estratégias de inferiorização. Neste domínio, pode-se dizer que não tem faltado imaginação do Ocidente. Entre tais estratégias, podemos mencionar a guerra, a escravatura, o genocídio¹⁶, o racismo, a desqualificação, a transformação do outro em objeto ou recurso material e uma vasta sucessão de mecanismos de imposição econômica (tributação, colonialismo, neocolonialismo, e, por último, globalização neoliberal) de imposição política (cruzadas, impérios, estado colonial, ditadura e, por último, democracia) e de imposição cultural, epistemicídio, missioação, assimilacionismo e, por último, indústrias culturais e cultura de massa).

Diante dessa exposição criteriosa sobre as estratégias de dominação, fica mais fácil remeter à situação a que foram submetidas as etnias indígenas com a chegada dos exploradores europeus com suas políticas e estratégias espúrias de sobreposição sociocultural no processo de (des)territorialização do chamado novo mundo ao qual denominaram Brasil.

Ainda com base na descrição das estratégias de dominação do novo mundo pontuadas por Santos (2008), consideramos pertinente, porque ilustrativo, construir um quadro determinando o “mito” do Ocidente, ou seja, o “Oriente, o selvagem, a natureza” (SANTOS, 2008, p. 181). Segundo esse sociólogo, o Oriente existe sempre em contraposição ao Ocidente. No entendimento de que o sol nasce no Oriente e se mostra no Ocidente, segue-se o Quadro 1 com as respectivas características contrastivas entre o Ocidente e o Oriente:

¹⁶ Cf. Apêndice I.

Quadro 1 – Ocidente versus Oriente: perspectiva ocidental

OCIDENTE	ORIENTE
A história do Ocidente começa a ser entendida como universal.	Lugar da descoberta
As civilizações ocidentais só existem em comparação às orientais ou mesmo ao não ocidental.	Civilização alternativa onde nasceram civilizações e impérios.
“nós” os ocidentais	“eles” os orientais
“racional, desenvolvido, humano, superior”	“aberrante, subversivo e inferior”
“dinâmico, diverso, capaz de autotransformação e de autodefinidor”	“estático, eterno, uniforme, incapaz de se autorrepresentar”
Mantém o oriente sob controle por guerra ocupação, pacificação, investigação etc.	“temível” e por isso deve ser controlado pelo Ocidente

Fonte: Santos (2008, p. 1981-1985)

Como bem delimitado no Quadro 1, Santos (2008) sugere que o Oriente emerge como o lugar da descoberta, porque ao ser “descoberto” pelo Ocidente, faz com que este último se descubra, ou seja, passa a imagem de universal. Boaventura demonstra que é o Ocidente que vislumbra o Oriente conferindo-lhe uma fraqueza geométrica para encobrir suas próprias fragilidades e temores: “a mão que traça as linhas do perigo é a mão do medo e, por isso, o tamanho da fortaleza que o escraviza varia com a percepção da territorialidade” (SANTOS, 2008, p. 185).

Podemos remeter à situação (possivelmente desfavorável) dos portugueses para corroborar o supracitado autor quanto ao propósito de camuflar a verdadeira motivação para a expansão portuguesa no século XV, que foi a necessidade de expandir o comércio para evitar a decadência:

[...] a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e controle da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado o processo civilizatório (BOSI, 1992, p. 13).

Como parte da intenção de explorar a nova terra, e um modo de justificar o injustificável, os discursos giravam em torno do olhar etnocêntrico sobre os chamados povos autóctones. Nos relatos dos primeiros portugueses sobre suas impressões a respeito do que chamavam Novo Mundo e de seus habitantes, há muitas contradições sobre os povos

indígenas, das quais dispomos algumas no Quadro 2, a seguir, a fim de melhor visualizar os discursos antagônicos.

Quadro 2 – Relatos contraditórios de europeus sobre os povos originários

SITUAÇÃO	RELATOS DOS PORTUGUESES	OUTRA VERSÃO
Ordens	Vivem desordenadamente, sem um rei, sem exército, generais, capitães de guerra. Como na língua Tupi-ausência das letras F, L, R, associam a motivação de ser um povo sem fé, lei e rei, justificando serem desorganizados (KOSHIBA, 1994, p. 44, 45).	O francês Jean de Léry veio ao Brasil em 1557 e admirou-se da grande disciplina, “os valentes vão na frente e marcham juntos parecendo incrível que tanta gente se possa acomodar espontaneamente e se erguer ao primeiro sinal, para uma nova marcha. Obedecem por vontade e não por força.
Criação dos filhos	Sem orientação paterna, sem castigo.	Amam os filhos sem castigá-los. Preferem fazer mais o bem a eles do que a si mesmos.
Classe	Sociedades indivisas.	Certa “confraria de guerreiro” queriam o título de guerreiro como se o fora um título de nobreza. Tratava-se de prestígio e não de poder como nas sociedades estratificadas em classes.
O imaginário feminino	As mulheres depreciadas, desvalorizadas indicando mais subordinação do feminino ao masculino.	Eram atribuídas à mulher descobertas e invenções importantes que a revolução econômica que deu origem à economia produtora. A oposição entre os sexos era mais ou menos mesma entre guerra e trabalho, ou seja, guerreiros e trabalhadoras.
Guerra	Viviam em guerra uns com os outros.	A guerra é característica marcante, mas não a fazem ao bel-prazer, nem sob decisão de uma autoridade, mas era uma decisão tomada coletivamente. “Sem consenso, não havia guerra” (KOSHIB, 1994, p. 26).

Fonte: Koshiba (1994)

Nota: Adaptação nossa

Essa ínfima amotra das contradições de relatos sobre as sociedades originárias cuja visão euroêntrica dos primeiros relatos ainda hoje povoam o imaginário dos brasileiros desprovidos de um olhar crítico, serve de alerta para guiar as interpretações dos novos leitores críticos. Os historiadores brasileiros, contudo, absorvem as primeiras descrições e as reproduzem conforme sua engenhosidade intelectual.

A historiografia brasileira parece em falta quanto à presença dos povos originários. Os historiadores, em suas descrições, limitam o cenário colonial a fazendas, vilas e um sertão de ninguém. Paisagens isoladas de aldeias aqui e índios catequisados ali, mas precisamente ali junto aos novos habitantes europeus. Um cenário de um país vazio de seus habitantes

originários. Historiadores clássicos como Capistrano de Abreu e Caio Prado Júnior em suas famosas obras *Caminhos antigos* (1924) e *Formação do Brasil contemporâneo* ([1942], 2000) nos deixaram grandes interrogações: Onde estavam os povos indígenas quando os portugueses invadiram suas terras, que não mereceram a pena desses escritores? Qual a visão de mundo desses autores que alimentam os espíritos mais incautos até o presente século? O eurocentrismo permeia suas descrições, chegando a causar a impressão de que a vida e as ações capazes de modificar situações vinham da Europa.

Cabe registrar, porém, que a resistência dos grupos étnicos indígenas ainda se faz marcante, observadas nas reivindicações históricas pela afirmação de sua identidade.

Alguns pesquisadores corroboram a tese de resistência a exemplo de Carlos Estevão Pinto ao registrar a presença de grupos indígenas no Nordeste:

[...] Carlos Estevão relata a existência de pelo menos mais de três grupos e sugere que poderiam existir outros. De fato, até que a próxima década se encerrasse, surgiram além dos quatro já citados, outros oito grupos mobilizados pelo reconhecimento de sua identidade indígena, aos quais vieram se somar ainda outros, surgidos nas décadas de 70, 80 e 90. A palestra de Carlos Estevão é, pois, um momento de inflexão na história indígena no Nordeste, que dá início a um rápido e tumultuoso processo de revitalização de tradições e invenção cultural e que faz do Nordeste, hoje, uma importante região em se tratando da presença indígena (ARRUTI, 1995, p. 59).

Diferentemente do que se apregoa sobre o “etnocídio” indígena, conferindo destaque ao extermínio das etnias indígenas, os povos indígenas do Nordeste têm apresentado um histórico de resistência e ganhado espaço no cenário político da região.

O Brasil é marcado mundialmente por sua pluralidade étnico-linguística¹⁷, sobretudo quando se tem registro da presença indígena em todo o território, em que os povos indígenas são vulgarmente considerados, desde sua colonização, “os verdadeiros donos da terra”¹⁸, ou, pelo menos, os primeiros¹⁹. Esse chavão, como queiram alguns, tem respaldo no próprio estatuto do índio quando menciona o reconhecimento conferido pela Constituição Federal em

¹⁷ Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010), em termos socioculturais, é diversa, pois são 305 diferentes povos indígenas no Brasil contemporâneo. Além de quase 100 grupos indígenas vivendo em isolamento voluntário em relação à cultura ocidental, além do português brasileiro existem, no Brasil 274 outras línguas. Cf. PORANTIM. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/Porantim/2013/Porantim%20356.pdf>. Acesso em: 12 mar 2018.

¹⁸ Cf Oliveira (2008, p. 86) sobre o índio americano ser o verdadeiro Senhor das terras e do CIME apresentando os índios como os donos da terra.

¹⁹ Cf Oliveira (2011), quando registra uma exposição realizada no Recife em parceria com o Museu Nacional (UFRJ), e a Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj) com a Associação dos Povos Indígenas, sob o título “Os primeiros brasileiros”. Possivelmente remete aos indígenas como os primeiros habitantes das terras brasileiras antes da colonização.

seu art. 198 sobre o “consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação” das terras brasileiras, Conforme Lei nº 6.001:

Art. 25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independará de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República (BRASIL, 1973).

O referido art. registra “a ambiguidade da ocupação” desses povos, ao que podemos inferir que os povos indígenas são de fato os povos originários. A ideia dos direitos e garantias aos indígenas às suas terras é compartilhada por uma gama de estudiosos, entre os quais podemos citar Manuela Carneiro Cunha.

Ter uma identidade e ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades. É também, pela atual constituição o fundamento dos direitos territoriais indígenas, e particularmente da garantia de suas terras (CUNHA, 1992, p.20).

Conforme a supracitada autora, compreendemos que não se pode negar a memória e os direitos desses primeiros habitantes (os quais, inclusive, estão inseridos no campo dos Direitos Humanos). Assim, na sequência, traz à lume um documento oficial da Coroa Portuguesa do século XVI que admite que são os indígenas os primeiros e verdadeiros senhores naturais do território posteriormente denominado Brasil (CUNHA, 1992, p. 21).

Desde os primórdios, quando se deu o encontro dos dois mundos, período historicamente conhecido como Brasil-Colônia, o apagamento étnico vem se fazendo presente entre os povos indígenas. A independência do Brasil não foi capaz de deter o efeito “rolo-compressor” da colonização portuguesa no que respeita à diversidade etnolinguística, conforme registra Rodrigues (2005) em “Sobre a língua indígena e sua pesquisa no Brasil”, tampouco o foram a República ou a Constituição Cidadã (1988). O linguista acusa o país pela escassa contribuição quanto aos direitos dos povos indígenas.

O principal fator condicionante do processo de extermínio indígena, como atestam vários historiadores e estudiosos dessas etnias no Brasil (PINTO, 1935; RIBEIRO, 1982; SILVA, 2008; OLIVEIRA, 2011, 2016 entre tantos outros), deu-se com a desterritorialização a que os povos indígenas foram submetidos, obrigados a desabrigarem-se. Considerados estranhos em seu próprio ninho, foram forçados pela convivência do relacionamento social,

conforme Oliveira (2004), mantidos em prol da sobrevivência, a assimilar usos linguísticos e costumes ocidentais, deslocando-se e se afastando cada vez mais da língua materna (L1)²⁰.

O relacionamento entre índios e não índios era amistoso e, ao mesmo tempo, tenso, uma vez que os primeiros precisavam defender o território e os últimos (colonizadores e descendentes) tinham interesse na dominação e posse desse “novo mundo”. Havia uma necessidade de se estabelecer acordos haja vista o interesse de ambos, mas possivelmente o espírito de desconfiança era uma constância da relação entre os indígenas (que já viviam em total liberdade) e os exploradores europeus.

Os europeus inseriram-se nessas relações intertribais. Na condição de aliados ou inimigos, tinham um papel a desempenhar na sociedade tupinambá. Desde então, suas histórias e guerras estariam entrelaçadas. A conquista e a colonização passaram a ser também histórias dos índios que nelas participaram intensamente, atribuindo a elas significados próprios. Esses significados ligavam-se às suas tradições, porém modificavam-se, junto com elas, pelas experiências do contato. A abertura ao outro, a fluidez e instabilidade das relações, as guerras intertribais e muitos outros aspectos de suas culturas tomavam novas dimensões nas situações de contato (ALMEIDA, 2010, p. 38).

Os grupos indígenas habitantes do litoral eram os Tabajaras e os Caetés, que falavam o Tupi, conhecido como Língua Geral (LG) na interação com os estrangeiros. Já os grupos que habitavam o interior do país eram chamados de Tapuias que significava “índigenas de língua travada”. Para os Tupis, os tapuias nada mais eram do que pessoas que falavam outras línguas. Posteriormente, após o extermínio dos Caetés, os Tapuias foram reconhecidos pelo nome de Cariri. Cariris era a denominação dada pelos colonizadores para referir-se aos grupos indígenas que habitavam as mais remotas regiões do interior do País (BEJAMIM, 2011, p. 10).

Sobre esses indígenas que ofereciam resistência aos sesmeiros, investidores e curraleiros holandeses que se adentraram pelo sertão setentrional do Brasil, há registros, como o que segue:

[...] No caminho se defrontaram com a resistência daqueles povos que chamavam de índios bravios, os não submetidos, e os enfrentaram com tropas formadas pelos próprios agregados e dependentes. Quando, porém, essa resistência começou a se fazer mais ferrenha e organizada, a iniciativa militar dos colonos não foi suficiente, e o medo de serem varridos do sertão levou-os a recorrer à Coroa que, por sua vez, empreendeu uma investida maciça para conquistar definitivamente a região (SILVA, 2010, p. 136).

As estratégias de conquista utilizadas pelos “colonizadores” (guerra, conversão e mistura) sempre enfrentaram resistências dos índios conforme registra Arruti (1995). No século XVI, a partir das expedições dos exploradores no Novo Mundo, a estratégia da guerra

²⁰ Doravante registraremos L1 para a primeira língua (a materna) e L2 para a segunda língua.

justa se deu pelas incursões bandeirantes no Sertão, na maioria das vezes seus argumentos eram em resposta à hostilidade indígena.²¹ Esses conflitos se prologaram pelos dois séculos seguintes, entre eles o mais acirrado de todos fora a guerra dos bárbaros ou confederação dos Cariri. Contemplando as seguintes regiões: Rio Grande do Norte, Paraíba, Ceará e Pernambuco. Entre as consequências dos prolongamentos desses conflitos temos um denso povoamento no interior das extensas sesmarias e o “amansamento” dos índios.

Concomitantemente à estratégia da guerra justa, ganha espaço a estratégia de conversão pelos jesuítas, seguida dos capuchinos, oratorianos e franciscanos, os quais dividiram entre si os aldeamentos, culminando com a extinção da escravidão indígena e a retirada do poder dos missionários sobre os aldeamentos 1775.²²

Desde 1759, quando o marquês de Pombal havia expulsado os jesuítas, nenhum projeto ou voz dissonante se interpunha no debate quando os missionários são reintroduzidos no Brasil, na década de 1840, ficaram estritamente a serviço do Estado. Os grupos indígenas, sem representação real em nível algum, só se manifestam por hostilidades, rebeliões e eventuais petições ao imperador ou processos na Justiça (CUNHA, 1992, p.133).

Diante do desfecho da segunda estratégia, entramos agora no último recurso de apagamento, conforme estruturado por Arruti (1995), denominado mistura. Essa designação remete ao incentivo de casamentos mistos dos índios com os portugueses, pela organização administrativa da Colônia. Esse incentivo de assimilação tinha o intuito de descaracterizar os índios pela assimilação (física e culturalmente) com o não índio e assim instaurar um discurso de que não havia mais índio e justificar a expropriação dos aldeamentos, em outras palavras a tomada de suas terras.

Esse pesquisador relaciona o contexto do desenvolvimento da economia e da conciliação com os indígenas, sendo tal ação o embrião do indigenismo²³ em que os povos originários seriam utilizados como mão de obra nacional.

Diante disso, consideramos pertinente discorrer sobre a etinologia indígena do Nordeste que vem suscitando interrogações desde o repentino crescimento dessas etnias, ou pelo menos o seu registro, de dez etnias nos anos 1950 passaram a 23 etnias, em 1994, segundo Oliveira (1998), o qual explicita como se deu essa etinologia, ou seja, com que intensidade esses índios passaram a objeto de investigação nos cânones científicos, sugere que essas primeiras investigações que sinalizam seu apagamento pela “mestiçagem”. Para melhor

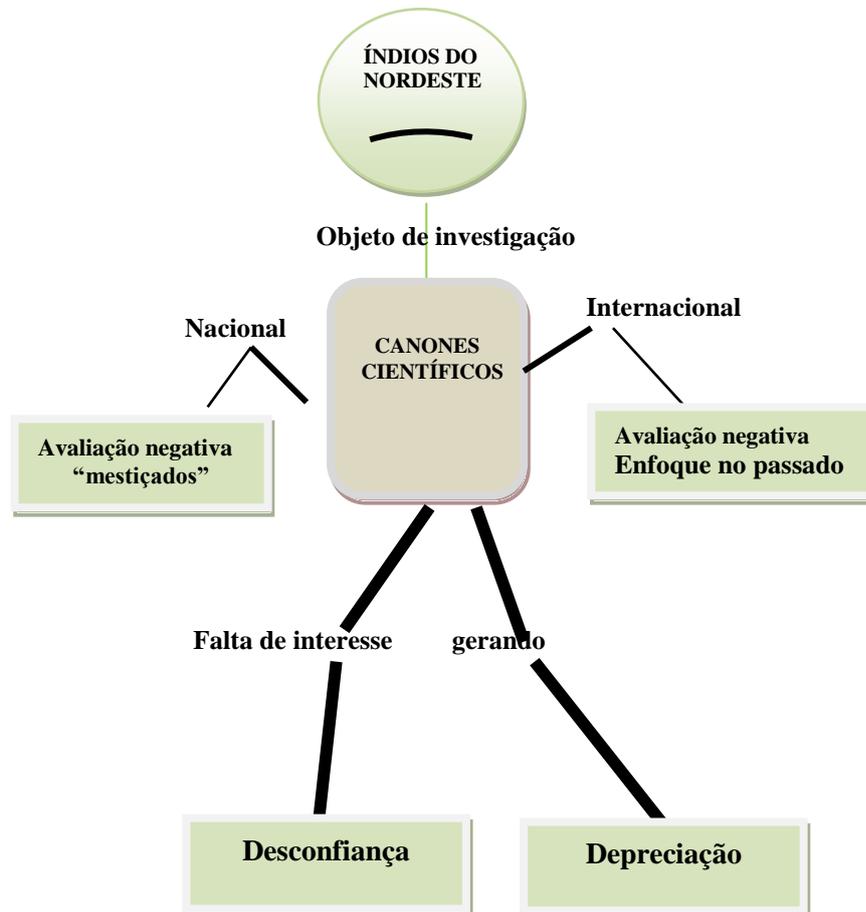
²¹ Por “hostilidades” entendemos a não submissão desses povos indígenas à exploração de suas terras. Por conta dessa justificativa, há muitos registros de documentos oficiais relatando os “ataques indígenas” (ARRUTI, 1995, p.63).

²² Ibid., p.64-65.

²³ Serviço de Proteção aos Indígenas.

visualização dessa trajetória, construímos um mapa conceitual (Fig. 1) denuncia a escassez de estudos sobre os índios do Nordeste.

Figura. 1 Mapa conceitual da etinologia indígena do Nordeste



Fonte: Oliveira (1998).
Nota: construção nossa.

Segundo o supracitado estudioso em culturas indígenas, a falta de interesse dos etnólogos nos grupos indígenas do Nordeste, como objeto de investigação dos cânones nacionais e internacionais, proliferando uma avaliação negativa geradora de desconfiança e depreciação dessas etnias, suscitou a sua invisibilidade.

Cabe observar historicamente a representação dos grupos étnicos nordestinos, no cenário nacional, no que respeita à centralidade da região conferida por órgãos estatais. O Nordeste, conforme registra Arruti (2015), foi uma região do Brasil que sofreu grande impacto da redução da população indígena e a que mais reivindicou o reconhecimento estatal de sua identidade étnica. O Censo do IBGE, em 2010, em relação aos indígenas, confirma que o crescimento dos indígenas autodeclarados (conforme exigência de autoidentificação na

captação dos indígenas pelos Censos Demográficos) foram mais consistentes no Nordeste, como demonstra o chamado processo de etnogênese o qual, segundo Oliveira (1998), remete à “reinvenção” de etnias já reconhecidas. Segundo Arruti (2015), historiador e analista desses processos de “etnogênese”²⁴ indígena do país, tal centralidade regional se deu por ser o que hoje se denomina Nordeste a mais antiga região de colonização e pelo fato de que, nessa localidade, a expropriação indígena de todos os aldeamentos ter ocorrido oficialmente em menos de dez anos (1860-1870)²⁵. Além do mais, também foi no Nordeste onde se destacaram intensas reivindicações por reconhecimento de etnicidade indígena²⁶.

O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular. Este sentimento e esta atitude positiva estão provocando o chamado fenômeno da etnogênese, principalmente no Nordeste. Os povos indígenas, que por força de séculos de repressão colonial escondiam e negavam suas identidades étnicas, agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro (LUCIANO, 2006, p. 33).

Segundo registra o supracitado autor, os grupos indígenas nordestinos, exigem reconhecimento de sua etnicidade, unidos pelo sentimento de pertença como indígenas que são. Nada disso, entretanto, foi um processo simples.

Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. Não se trata de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito (BARTOLOMÉ, 2006, p. 56).

Autoidentificar-se indígena era enfrentar o preconceito dos não índios que se consideravam etnicamente superiores²⁷, numa demonstração de orgulho próprio em busca de respeito. Essa concepção de superioridade cultural é rechaçada pelos estudiosos da contemporaneidade, a exemplo de Malinovsky (1978)²⁸ segundo o qual tal estigma sobre essa

²⁴ Cabe chamar atenção para o termo etnogênese o qual remete aos “resistentes”, grupos étnicos indígena do Nordeste cuja resistência os condiciona às chamadas “Retomadas” de sua cultura (território, história, saberes). Segundo registra Luciano (1998), trata-se de um fenômeno em que um povo reassume sua etnicidade, reafirmando-a, destacando os aspectos relevantes da cultura tradicional de sua etnia.

²⁵ O autor se reporta ao caráter classificatório e jurídico da extinção oficial da desapropriação, alegando o conhecimento técnico por meio do parecer emitido pelas Comissões de Medição e Demarcação das terras consideradas devolutas quando de seu cadastramento devido a exigência da Lei de Terras de 1850.

²⁶ Cf. A Retomada indígena. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/JC/sites/indios/cultura2.html>. Acesso em: 2 maio 2018

²⁷ Pensamento eurocêntrico dos primeiros antropólogos que se pautavam pela ideia de que a humanidade era percebida por uma escala evolucionista das culturas ditas primitivas às civilizadas, em que o parâmetro seria a cultura ocidental europeia.

²⁸ Cf. Antropologia Cultural (APÊNDICE I)

antiga região da colonização portuguesa tem base nessa ideia de superioridade cultural, em que os índios no Nordeste são levados à invisibilidade pela educação formal: “[...] está associado basicamente às imagens do que é também, na maioria dos casos, veiculado pela mídia: o índio genérico, ou seja, um indivíduo sem nenhum vínculo com um povo indígena concreto” (SILVA, 2017, p.118). Para esse indigenista, trata-se de “discursos perversos” que negam as identidades dessas etnias.

Da mesma forma que os irmãos indígenas do Sertão (Tapuias) não se submeteram aos colonizadores, como o fizeram os da Costa litorânea, deixando com isso um exemplo a ser referência para os contemporâneos, esses hoje reivindicam o fortalecimento de sua identidade étnica, recuperando assim sua dignidade.

O fato é que a Coroa portuguesa, na ânsia por “colonizar” uma terra já habitada, como comprovam os historiadores, doou sesmarias aos donatários alertando-lhes o cuidado com os invasores concorrentes e também com esses indígenas resistentes. O conflito armado e as expedições militares passaram então a ser tarefa dos donatários: “Assim, os primeiros conflitos armados e as primeiras expedições militares contra os índios do Sertão foram organizados e financiados pelos próprios sesmeros” (SILVA, 2010, p. 137).

Sobre querer colonizar uma terra já habitada, como dissemos anteriormente, pontuamos a seguir os povos indígenas que habitavam as terras brasileiras, no Sertão para sermos precisos, quando os exploradores chegaram, quais sejam:

[...] xocós, cariniayos, jacós, paraquiós, careteus, carnijós, guegues, che-che, xucurús, peraricoanhas, cariris, rodelas, Coremas, ariús, janduis, canidés, paiacus, caborés, capelas, paniçugaçus, jenipapos, parasus, quixelós, icós, genipapoaçus, calabças, quesqués, procás, pipipás, panatis e pegas (SILVA, 2010, p.139-140).

Como se pode verificar, os índios eram, sim, os primeiros habitantes das terras (que hoje podemos dizer) brasileiras, a exemplo desses habitantes do Sertão. Esses povos com suas respectivas línguas constituíam-se nações. Segundo a referida autora, esses habitantes do Sertão, mesmo com suas particularidades étnicas, cada qual com sua própria cultura, foram todos denominados *tapuias*, em que *tapuia*, uma palavra tupi, é traduzida como “língua travada” e, no mundo europeu, bárbaro. Com isso, estabeleciam uma generalização, ou seja, um verdadeiro desrespeito por suas identidades étnicas.

Em meio a tantas especulações e conjecturas sobre a presença indígena no Nordeste, há autores (LIMA, 2017; GALINDO, 2004) que sugerem ser o Sertão habitado por índios. Sobre essa expansão dos “colonizadores” para o Sertão, Galindo (2004) problematiza:

[...] como – a partir da segunda metade do século XVII, nos sertões do São Francisco, domínio tradicional de povos tapuia hostis aos brancos – a pecuária logra em poucas décadas instalar e consolidar as fazendas de gado pioneiras, num processo aparentemente negociado com os nativos e sem notícia de grandes guerras tais quais as ocorridas durante a fundação dos assentamentos do litoral e do recôncavo baiano? (...) se não houve nestes sertões guerras, massacres e escravização na escala da havida nos trabalhos de conquista e consolidação das bases do litoral, e se tampouco houve migração massiva de brancos para o sertão que justificasse uma miscigenação e apagamento radical dos índios, o que então aconteceu com a população nativa da região? (GALINDO, 2004, p. 17).

Essa inquietação do supracitado historiador é compartilhada atualmente por autores de referências como Vaifas (2007)²⁹, que considera a pertinência de pesquisas que discutem as questões identitárias das minorias étnicas indígenas (construções e conflitos). Afinal, essa visão que caminha na linha integracional – não necessariamente integracionista e civilizatória – é compreensível, afinal foi também por estratégia de sobrevivência que muitos indígenas foram “vítimas” de sua invisibilidade. Não podemos negar que a população não indígena tem forte base indígena (e por isso muitos nacionais podem requerer sua ancestralidade indígena, como aconteceu no processo de autoidentificação), mas não impõe contra sua contudente presença.

Nesse contexto de integração, a sociedade se formou a partir dessa massa indígena e muitos grupos se formaram pelas circunstâncias históricas. Nos registros sobre formação da nacionalidade brasileira, essa participação indígena não se percebe, como foi discutido recentemente (27 de março do corrente ano) na Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj) em seu Seminário de Tropicologia, na metáfora do “ponto cego” pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira em sua conferência “Eurocentrismo e Ciências Sociais: os indígenas como ponto cego de teorias sobre o Brasil” em que denuncia a invisibilidade que se deu aos povos indígenas sobretudo os do Nordeste³⁰. Esse pensador crítico, comprometido em fazer uma revisão nas descrições historiográficas de autores de referência, reparando o estrago deixado quanto à invisibilidade desses habitantes originários, sobretudo, o do Nordeste, ratifica o protagonismo dos indígenas na formação do(s) povo(s) brasileiro(s). Em sua conferência, apresenta os nomes de Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro com seus trabalhos de grande repercussão sobre a formação do povo brasileiro, mas sem qualquer destaque a atuação dos

²⁹Entrevista para a *Revista História e Reflexão*: vol. 1 n. 1 – UFGD - Dourados Jan/Jun 2007. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/viewFile/508/378>>. Acesso em: 19 abril 2018.

³⁰Cf. Conferência de João Pacheco de Oliveira “Eurocentrismo e Ciências Sociais: os indígenas como ponto cego de teorias sobre o Brasil”. *Op.cit.* Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=8144:necessidade-de-repensar-a-questao-indigena-no-brasil-e-discutida-no-408d-seminario-de-tropicologia&catid=44:sala-de-imprensa&

indígenas na formação. Em *Casa Grande & Senzala*, o autor foca nos negros e no Manifesto Regionalista, promovido pelo sociólogo, não houve destaque para os indígenas do Nordeste.

31

Entre tantos registros da presença indígena no Nordeste, citamos ainda Barbalho (1977) que traz um rico documento de Cimbres, a antiga Comarca do Sertão, e do agreste pernambucano em *Os caboclos de Urubá*. Nessa obra, há registros sobre os indígenas que habitavam o Planalto da Borborema, onde se destacava a Serra do Urubá. Esse renomado historiógrafo registra que os Urubás ou os Ararobás como eram chamados, foram expulsos da serra do Urubá pelos parentes tapuias cariris para ocuparem a Serra e foram habitar em Cimbres. Segundo consta, eles falavam o português misturado com sua língua ancestral:

No Ararobá do século XX, não mais existem tribos indígenas, havendo, todavia, remanescentes seus em número bastante avultado, os quais habitam o topo do monte do Urubá, sendo conhecidos em Pesqueira como os caboclos da serra ou caboclos do Urubá e falando um português ligeiramente mesclado com termos da língua nativa (BARBALHO, 1977, p. 46).³²

Na sequência, informa o supracitado historiador que os portugueses se apropriam do solo do Ararobá, expulsando violentamente os indígenas para dominar a região. Segundo ele, nem todos eram despudorados, havia idealistas entre eles a fim de realmente constituir família. Conforme registro de alguns pesquisadores, a exemplo Sarah Maranhão Valle, Marcos Galindo, Edson Silva, Geyza Kelly Alves Vieira entre outros, muitos dos quais inseridos na obra de João Pacheco de Oliveira *A presença indígena no Nordeste* (2011), em nome da lei, muitos fazendeiros donos de engenho e até as próprias Câmaras municipais se apropriaram das Terras Indígenas (TI) com o respaldo do governo. Nem mesmo os diretores gerais dos índios de Pernambuco (1857 e 1870) conseguiram proteger os indígenas e suas aldeias. Os diretores parciais e os policiais locais, por sua vez, justificavam a violência, esses últimos ainda se ocupavam das perseguições, prisões e mortes dos indígenas.

O motivo de todos os conflitos era a posse e também a propriedade da terra das aldeias indígenas. Os proprietários de terras vizinhas às aldeias tomavam

³¹ Tivemos a oportunidade de estar presente nessa conferência de Pacheco de Oliveira (nota anterior), e observamos que alguns seminaristas presentes até demonstraram desconhecimento da presença dessa descendência, no Recife, o que corrobora a metáfora do “ponto cego” apresentada pelo conferencista. O ator Reinaldo Oliveira, filho de Waldemar de Oliveira apressou-se em salientar que seu pai contemplou os indígenas em *Cem anos do Brasil*, abrindo do seu teatro para homenageá-los. Abraão Sicsu, outro seminarista, mostrou-se solidário e compreensível quanto ao estereótipo sobre as minorias étnicas, uma vez que sendo judeu, também sente-se alvo de preconceito. Destacou a importância do pertencimento, segundo ele fundamental para discutir cultura e identidade. Não há como discutir identidade desconsiderando a pertinência de um posicionamento humanista para olhar antropológico (pensamento e ação) desses indígenas, ainda alertaram para os pontos estratégicos de terras que estão sendo reivindicadas pelos indígenas.

³² Informações mais detalhadas sobre a presença dos Xukuru, recomendamos a leitura de *As Fronteiras do Ser Xukuru*, em que Vânia Fialho oferece vários registros (SOUZA, 1998, p. 33-47).

violentamente os terrenos das mesmas e o governo imperial, por sua vez, tornava-os legalmente, utilizando a lei como instrumento oficial incontestável (VALLE, 2011, p. 296).

De acordo com Valle (2011), em seu relato sobre o processo que pôs fim às aldeias indígenas em Pernambuco, nos meados do século XIX, a extinção dessas aldeias em Pernambuco (aldeia da Escada, da Barreira, Riacho do Mato, de Cimbres, Águas Belas ou Ipanema, Brejo dos Padres, de Baixa Verde, de Assunção ou Ascensão, de Santa Maria da Boa Vista), foi prerrogativa das instâncias públicas e privadas em uma espúria parceria que até os dias atuais, após a Retomada³³ de suas aldeias ainda causa revolta, como atestado nas entrevistas realizadas na pesquisa de campo para o presente estudo com o povo Xukuru (APÊNDICE D).

Há uma gama de relatos comprobatórios desse violento processo de destruição das aldeias em Pernambuco, muito dos quais arrolados em Oliveira (2011).

Vieira (2011) acusa algumas lideranças indígenas de também agirem por interesses individuais, possivelmente por sobrevivência. Segundo a pesquisadora, alguns indígenas se aliaram ao governo, favorecendo o “projeto colonial” como “colaboradores da Coroa e da Igreja”:

[...] o sistema de aldeamento também foi fruto de interesses estratégicos dos líderes indígenas em manipulação, de modo consciente e em proveito próprio, o apelo à lealdade étnica para alcançar seus objetivos políticos (VIEIRA, 2011, p. 69).

Paradoxalmente tais indígenas precisavam defender os interesses indígenas e atender aos interesses da Coroa Portuguesa. Percebe-se um jogo bem articulado, em que a manipulação dessas lideranças indígenas foi a verdadeira “jogada de mestre” dos portugueses. Para controlar o poder sobre os indígenas, era preciso contar com aliados, a exemplo das famílias Camarão e Arcoverde.³⁴

Diante das discussões pontuadas, em que oferecemos uma panorâmica a respeito dos indígenas ao longo da história, no contato com o português, com destaque para o Nordeste, consideramos pertinente a partir de então, situar a problematização linguística.³⁵ O domínio do chamado Novo Mundo se deu muito fortemente pelo domínio da língua (Cap. 4), afinal, como registra a lição do Marquês de Pombal, uma forma de dominar um povo é pela

³³ Nome dado ao movimento indígena organizado pela recuperação das Terras Indígenas.

³⁴ “Cúmplices das tramas coloniais, ou seja, inseridos num jogo de cooptação para serem reconhecidos e legitimados como líderes indígenas no espaço colonial, tiveram de se submeter aos códigos lusos” (VIEIRA, 2011, p. 70).

³⁵ Sobre a problematização da língua, situaremos melhor no Capítulo 4 deste estudo.

imposição da língua, que facilita o domínio de sua cultura. Segundo registra Hoffnagel (2005), ao perder a língua, perdem-se as práticas culturais, apontando como possível motivação do referido Marquês

[...] não é somente a necessidade de promover o afeto e veneração ao Príncipe, que insiste na erradicação de uma língua e sua substituição pela língua do Príncipe, há também o reconhecimento implícito da forte associação entre língua e cultura e a crença que sem a língua considerada bárbara, os costumes, ou seja, as práticas culturais associadas a tal língua, seriam também erradicadas (HOFFNAGEL, 2005, p 225-226).

É o que o Pe. Anchieta faz, com o domínio imediato da língua. Com o auxílio da Igreja e seu projeto de expansão da fé, usa a língua como principal ferramenta missionária para buscar conversões pela alfabetização, uma vez que as cartilhas portuguesas disseminadas nas civilizações que pretendiam alcançar não somente na América e em África, eram repletas de textos religiosos, ou seja, os povos dominados aprendiam a ler, podemos inferir, no contato com a fé alheia.

Nessa esteira da religiosidade, entendemos que a conquista dos territórios não se deu somente pelo uso de armas, mas principalmente pela expansão da Língua Portuguesa. Até a construção da gramática Tupi pelo Pe. Anchieta, intitulada *A Arte de Gramática de Língua mais usada na Costa do Brasil*, com publicação, em 1595, como registrado por muitos historiadores³⁶, recentemente por Silva (2015, p. 5).

³⁶ Cf. Rodrigues (1986), em *Línguas Brasileiras*.

Figura 2 – Primeira Gramática de Anchieta



Fonte: Biblioteca Nacional³⁷

No início do encontro dos mundos, como podemos chamar o encontro do mundo português com o chamado Novo Mundo³⁸, mais precisamente nas TI, o Tupi era a língua mais falada na Costa, a que se refere Anchieta (Fig. 2) e a que se usava ao lado do Português até ser proibido, como amplamente referido por historiadores e linguistas (CUNHA, 1992; RODRIGUES, 1993) entre outros.

De acordo com as classificações etno-linguísticas, o tupi é um dos quatro grandes troncos linguísticos indígenas presentes no Brasil, composto por inúmeros grupos subdivididos em vários subgrupos com línguas e culturas bastantes semelhantes (SILVA, 2015, p. 31).

³⁷ BIBLIOTECA NACIONAL. Disponível em: <https://blogdabn.wordpress.com/category/fbn/page/28/>. Acesso em: 13 mar. 2018.

³⁸ Vale salientar que tal encontro, ao contrário do que se pensa, nada teve de casual, pois “provavelmente a Coroa lusitana já havia encomendado a descoberta oficial dessas ‘ilhas’ (...) talvez já conhecidas pelos lusitanos. Segundo o Tratado de Tordesilhas, elas pertenciam, de direito, a Portugal (MAESTRI, 1948, p33).

Para isso, concentramos nossas observações no povo Xukuru, apresentando um momento ímpar na reivindicação de seus direitos, em um processo de autonomia e consciência.

A língua é considerada um bem simbólico de grande importância para uma etnia, por isso o interesse em sua manutenção, conforme considera Taddei (2018), ao abordar o valor da preservação de uma língua para o Museu da Língua Portuguesa, relacionando língua, patrimônio e museu. Entendemos que a língua é considerada patrimônio, porque por ela pode-se preservar a identidade de uma nação: “[...] representar simbolicamente a identidade e a memória de uma nação” (OLIVEIRA, 2008, p.114).

Quando um grupo indígena, por motivos de força maior, perde a sua língua materna (L1), sente-se pressionado pela sociedade majoritária a afirmar sua identidade étnica, como aconteceu aos grupos indígenas do Nordeste.

A problematização da língua para o Xukuru se dá nesse contexto de perda e tentativa de revitalização, em que outros elementos simbólicos equivalem em potencial como situação de identificação étnica, pois entendemos que na relação língua-nação está presente nos objetos simbólicos e rituais. Segundo Taddei (2018), em seu artigo “Língua, patrimônio, museu”, mesmo que não haja vocábulos e cognatos, a língua de alguma forma está presente como “catalisador de memórias e identidades” materializando-se por seus objetos simbólicos, suas representações de mundo, seus rituais.

Na exposição de longa duração montada pela Diretoria de Memória, Educação, Cultura e Artes (Meca) do Museu do Homem do Nordeste (MUHNE/FUNDAJ, 2017), encontramos essa representação, em que os Xukuru sentem-se representados, não como meras peças de museus, mas inseridos em uma nova proposta dinamizadora que relaciona passado e presente.³⁹

Os Xukuru, e demais grupos indígenas do Nordeste, sofreram grande violência cultural no que respeita à língua materna.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação de fazer ver e de fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, desse

³⁹É o caso de exposições em museus, como hoje se pode conferir no Museu do Homem do Nordeste os elementos culturais dos Xukuru desde 2008, cuja montagem foi responsabilidade dos pesquisadores Marcondes Secondino e João Pacheco de Oliveira. No período entre 2016-2017 o Museu passou por um período de reforma, iniciada em dezembro de 2016 e inaugurado em março de 2017, quando fora incluída a foto do Cacique Xicão, em substituição a de um tapuia por sua representatividade sociopolítica. Durante a nova montagem, houve a interferência de jovens indígenas xukurus, os quais solicitaram a troca da figura do Indígena pela fotografia de seu grande líder, já encantado. Com isso tais jovens demonstraram engajamento e certa autonomia na reivindicação de seus direitos. Para maiores detalhes, sobre a participação efetiva da Cajope na reestruturação da exposição de longa duração, cf o Relatório de Gestão, 2017 da Diretoria de Memória, Educação, Cultura e Artes (MECA) da Coordenação Geral do Museu do Homem do Nordeste (MUHNE/Fundaj)..

modo, a ação sobre o mundo. Portanto o mundo, poder quase mágico. Obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômico), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for recebido, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isso significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma *Ilocutionary force*, mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença, o que faz do poder da palavra e da palavra de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia (BOURDIEUR, 2005, p 14-15).

A língua encontra-se, pois, na posição intermediária entre sua estrutura e as intenções do sujeito. Na concepção bourdeusiana supradisposta, a língua tem poder, se manipulada para um fim desejado, porém não somente isso, se usada por quem goza de prestígio para o interlocutor imediato, tratando-se de um poder simbólico que vai além do sistema de códigos, mas um efeito construído na relação entre os demais usuários. Se há credibilidade no sujeito que usa a palavra, há legitimidade.

1.3 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE

Tratar da historiografia dos grupos étnicos indígenas em mais de 500 anos de Brasil é falar de genocídio, glotocídio, etnocídio (APÊNDICE I), e, como menciona Leite (2009, p. 5), de “perdas e extermínios”, mas também de resistência e etnicidade, conforme registra Arruti (2015), a respeito dos representantes dos povos indígenas no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas realizado em Olinda-PE, o qual afirma que os índios querem ser reconhecidos por sua história de resistência, ou seja, como “índios resistentes”.

A luta indígena, com suas disputas simbólicas, permanece ainda objeto de estudo dos pesquisadores da cultura contemporânea. A diversidade cultural é o espaço onde se travam as lutas sobre as diferenças. Nesse cenário, os projetos políticos ainda são escassos. Não se trata de um produto somente, mas de um processo de luta e resistência em que se destaca a tentativa e insistência de reconstrução de sua gente e o fortalecimento identitário pela autoafirmação de sua etnia. Os grupos indígenas do Nordeste são indígenas que se constituem como uma minoria étnica em face de todo o Estado brasileiro. Por isso, conferimos destaque a sua história de resistência, tentativa e insistência pela “Retomada”, uma vez que foram expostos à clandestinidade pela expropriação obrigatória de suas próprias terras e, alcançando a restituição, ainda se ressentem do Estado pelo não cumprimento de proteção.

Segundo Oliveira (2011), é pertinente observar historicamente a representação dos grupos étnicos, pois, na esteira das tentativas de etnocídio, observadas historicamente, a etnicidade indígena fora ignorada pelos não índios ao ponto de os povos indígenas terem sido considerados “página virada”, no período pós-colonização, e os remanescentes, chamados caboclos dispersos de suas terras (forçados pelos não índios).

Tabela 1 – Contingente populacional de Etnias indígenas por domicílio

População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil - 2010

Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikúna	46 045	Tikúna	39 349	Terena	9 626
2	Guarani Kaiow á	43 401	Guarani Kaiow á	35 276	Baré	9 016
3	Kaingang	37 470	Kaingang	31 814	Guarani Kaiow á	8 125
4	Makuxí	28 912	Makuxí	22 568	Múra	7 769
5	Terena	28 845	Yanománi	20 604	Guarani	6 937
6	Tenetebara	24 428	Tenetebara	19 955	Tikúna	6 696
7	Yanománi	21 982	Terena	19 219	Pataxó	6 381
8	Potiguara	20 554	Xavante	15 953	Makuxí	6 344
9	Xavante	19 259	Potiguara	15 240	Kokama	5 976
10	Pataxó	13 588	Sateré-Maw é	11 060	Tupinambá	5 715
11	Sateré-Maw é	13 310	Mundurukú	8 845	Kaingang	5 656
12	Mundurukú	13 103	Kayapó	8 580	Potiguara	5 314
13	Múra	12 479	Wapixana	8 133	Xucuru	4 963
14	Xucuru	12 471	Xacriabá	7 760	Tenetebara	4 473
15	Baré	11 990	Xucuru	7 508	Atikum	4 273

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Entre as 15 etnias com maior número de indígenas encontram-se as etnias nordestinas (Xucuru, Potiguara, Pataxó), as duas primeiras com elevado contingente populacional nas Terras Indígenas (TI).

Antes de apresentarmos dados da situação atual, cabe algumas informações da luta dos Xucuru pelos direitos em que a Constituição de 1988 foi “um divisor de águas” e a partir do Quadro 3, apresentamos os marcos históricos e legais de sua historiografia.

Nos anos 1950, três indígenas da etnia Xucuru caminharam até o Rio de Janeiro, (então capital do Brasil), lá chegando em 1º de janeiro de 1954, com o propósito de falar com Cândido Rondon, fundador do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁴⁰ criado, em 1910 para

⁴⁰ Originalmente denominado Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Somente a partir de 1918, o órgão passa a ser chamado SPI, criado pelo Decreto nº 8.072, a 20 de junho de 1910, com o propósito de oferecer assistência aos índios do território nacional (Oliveira, 1947). O SPI dava assistência leiga, com isso afastando a catequese indígena pela Igreja Católica, conforme a proposta republicana de separar Igreja e Estado. Segundo Pacheco de Oliveira (1985), a política indigenista era que o índio “evoluisse” à condição de civilizado, transformando-o em um trabalhador nacional.

prestar assistência aos índios. Desse encontro, obtiveram o reconhecimento oficial, bem como o direito à instalação de um posto do SPI em suas terras, considerado grande conquista diante das perseguições que sofriam dos fazendeiros da região que queriam tomar suas terras, de acordo com o relatório do sertanista Cícero Cavalcanti, no 1º Relatório Oficial Contemporâneo, a serviço do SPI (ANTUNES, 1973, p. 40-43).

Em 19 de dezembro de 1973, é publicado o Estatuto do Índio em defesa dos índios quanto à situação jurídica e suas comunidades, com o intento de preservação cultural a fim de integrá-los paulatinamente e de maneira pacífica “comunhão nacional” (BRASIL, 1973). Nos anos 1970, os políticos acreditavam que os índios “deveriam ter os mesmos direitos e benefícios dos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas”. Essa política integracionista, no entanto, foi bastante criticada pelos especialistas que consideravam que essa integração, seja de forma individual ou coletiva, teria uma consequência desastrosa para as etnias indígenas, a perda progressiva e a alienação sociocultural dos povos indígenas. Nos anos 1990, após a Constituição da República Federativa Brasileira CF/1988, começa a tramitar no Congresso Nacional novo projeto de lei para atualização do Estatuto do Índio, estando ainda inconcluso em função dos interesses fundiários aí existentes, segundo os especialistas.

Ademais, as mudanças no cenário político-jurídico nacional e internacional, especialmente no período entre 1985 a 2001, decorrente do reconhecimento pela CF/1988 dos direitos dos indígenas a vivenciarem sua própria cultura com mais autonomia, conforme registram Oliveira e Iglesias (1991, p. 45), trouxeram consequências positivas, como as demarcações participativas e o fortalecimento das demarcações indígenas, como é possível conferir no Estatuto do Índio. (BRASIL, 1973).

Com o advento da Constituição Federal (CF/1988), conhecida como Constituição Cidadã, os povos indígenas receberam novo tratamento, ou seja, puderam contar com o reconhecimento de sua identidade cultural (própria e diferenciada, baseada em sua própria organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças, enfim suas tradições), assegurado o direito de permanecerem como índios e, possivelmente um dos mais relevantes, o usufruto de terras por eles ocupadas tradicionalmente. O Estado brasileiro ainda deve tutelar os povos indígenas, passando, no entanto, da tutela de pessoas para a tutela dos seus direitos.

Seguem os artigos 231 e 232 da CF/88 que dispõem sobre os direitos dos índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ As terras de que trata este artigo são inalienáveis e disponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas salvo, 'ad referendum' do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Conforme disposto na Constituição Cidadã, foram conferidos aos índios direitos e garantias os quais devem ser respeitados. Com isso são assegurados aos grupos indígenas o direito de reivindicar seus próprios direitos.

Nos anos 1990, consequência provável da nova Constituição brasileira, os Xukuru, tiveram reconhecida sua autodenominação para Xukuru de Ororubá, para que não fossem confundidos com os Xukuru Kariri (aqueles que viviam mais para o interior do país, aldeados em Palmeira dos Índios, estado de Alagoas).

Outro marco histórico na proteção aos povos indígenas é o lançamento, em 1996, da Consolidação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas (PPTI) direcionado à demarcação de terras, mas que também cria alternativas de longo prazo para sua

tutela, tendo como base o modelo de “demarcação participativa”⁴¹ que inclui a participação efetiva dos indígenas nas políticas.

Quadro 3 – Marcos históricos e legais do povo Xukuru

Ano de ocorrência	Fato histórico	Situação
1952	Instalação do posto SPI	Foi instalado na Serra de Ororubá, em São José.
1980	Xicão torna-se cacique e representa não somente os xukuru, mas todos os povos indígenas do Nordeste	Eleito pelo Pajé após consulta à natureza sagrada
1988	A Constituinte Federal foi promulgada em 5 de outubro.	É a primeira vez na história que os povos indígenas têm assegurados os seus direitos (art. 210, 231, 232)
1989	Processo de regularização fundiária do território xukuru pela Funai (Terra indígena Xukuru)	Identidade/etnicidade/delimitação
1990	Reconhecida a autodenominação para Xukuru de Ororubá	Consequência da nova Constituição. Motivação: Para não serem confundidos com os Xukuru Kariri, aldeados em Palmeira dos índios, AL.
1992	Portaria ministerial delega posse permanente das terras pelos Xukuru	Nesse ano, começa a discussão sobre a educação específica e diferenciada.
1995	Demarcação do território (27.555hc)	Território dividido em três regiões: Agreste, Serra, Ribeira
1996	Consolidação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas (PPTI).	Direcionamento à demarcação de terras. Início da liderança de Xicão.
1998	Assassinato de Xicão	20 de maio, Xicão foi assassinado por um pistoleiro, provavelmente por rixa política.
2001	Homologação do território pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC). Início do processo de intrusão (indenização dos fazendeiros e posseiros bem como à sua retirada do território). Assassinato de Xico Quelé e do procurador da República Geraldo Rolim Mota Filho e do filho do pajé.	Durante o processo houve muita perseguição, assassinatos e muitos conflitos. Tais ocorrências deixaram ressentimento nos Xukuru até hoje, que se sentem desprotegidos, enquanto a questão da desintrusão não estiver resolvida.
2002	<ul style="list-style-type: none"> • Conflito interno (divisão dos Xukuru) • O Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (Gajop) e o Conselho Indigenista 	<ul style="list-style-type: none"> • Os conflitos foram provocados por interesses políticos externos. • Os petionários alegam que o Estado violou o direito à propriedade coletiva dos xukuru devido à morosidade do

⁴¹ Cf. A Fundação Nacional do Índio (Funai) sobre o desenvolvimento dos projetos participativos. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/funai>. Acesso em: 6 abril 2017.

	Missionário (Cimi) (peticionários) move uma ação contra o Brasil, pela violação dos direitos indígenas à propriedade coletiva e às garantias e proteção judiciais.	processo de demarcação das terras e “à ineficácia da proteção judicial destinada a garantir esse direito”. Além da ação contra o Estado, também solicitaram medidas cautelares de proteção ao cacique Marquinhos e aos beneficiários e investigação sobre os fatos.
2009	Relatório CIDH de Admissibilidade da violação aos direitos estabelecidos.	Em 29/10/2009, a Comissão Interamericana emitiu Relatório de Admissibilidade (No.98/09 confirmando a violação dos direitos conforme estabelecido nos art. 8, 21, 25, 1.1 e 2 da Convenção Americana e os art. XVII e XXIII da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem.
2010	Regulamento determina o prazo de três meses para as observações das partes sobre o mérito.	A CIDH coloca-se à disposição em busca de solução amistosa, mas as partes não se manifestaram.
2015	Conclusão do Relatório de Mérito do caso 12.728	Conforme registra o Relatório, a CIDH conclui que o Brasil violou o direito à integridade pessoal dos Xukuru e os direitos às garantias e proteção judiciais.
2017	Viagem do cacique Marquinhos a Guatemala	O Brasil perde a causa.
2018		Os Xukuru ficaram de receber U\$ 1 milhão do Estado

Fonte: CIDH, Relatório No.44/15.

Nota: Adaptação nossa

Conforme observado no Quadro 3, todas as conquistas alcançadas pelos Xukuru não aconteceram sem muita luta. O antigo cacique, Xicão, após o início de seu cacicado somente permanece por dois anos quando fora assassinado provavelmente a mando dos contrários, conforme acreditam os aldeados.

A indigenista Vânia Fialho, em sua análise situacional do povo Xukuru (SOUZA, 1998), estudou os fatos sociais registrados a partir da vivência entre os xukurus, como parte de sua análise socioantropológica. Em sua obra *As fronteiras do ser xucuru* documenta a trajetória dos Xukuru em “dramas sociais”, concepção tomada de Turner, o qual estrutura em fases as ocorrências dramáticas que atingem os grupos sociais: “[...] representam sequência de eventos sociais que visto retrospectivamente por um observador podem ser mostradas como tendo uma estrutura” (TURNER, 1974, p. 35).

Essa preocupação com os dramas sociais vividos pelo Xukuru nos remete ao filósofo Heidegger (2013, 2015a), em sua hermenêutica da facticidade, cujo enfoque é o

acontecimento do Ser no ente privilegiado, como Ser-ai⁴² lançado no “mundo da ocupação”, “no mundo da vida”, para lançar mão de sua terminologia ao tratar do *Dasein* (Cap. 3). Ao lado desses dramas sociais, referenciados por Vânia Fialho⁴³, poderia se pensar que o xukuru também vivencie um “drama existencial”, uma angústia natural vivenciada por quem realiza (age) nesse mundo da ocupação, contudo, discutiremos esse assunto, mais adiante⁴⁴, na esteira do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* (2015a). Afinal, na condição de “ente privilegiado” segue vivendo em busca da verdade do Ser, e essa busca somente pode ser finalizada com o fim de todo o projeto humano, ou seja, com a morte.

1.3.1 O processo de (des)territorialização

A noção de território nos é apropriadamente demonstrada por Oliveira (1998), após apresentar uma gama de autores que consideram como critério conceitual as distintas formas de governo. Afirma que as ações sociais não têm relação direta com uma “base territorial fixa”, mas outras sociedades constroem seus próprios Estados e se utilizam da terra para regular as relações entre seus membros. Para ele, são várias as motivações para que se passe de uma condição segmentar a uma mais centralizada. Segundo ele, o colonialismo estabelece uma nova relação com o território, transformando-a a partir de novos elementos socioculturais. “A atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para instituições e a significação de suas manifestações culturais” (OLIVEIRA, 1998, p. 4). Nesse entendimento do autor, a noção de território está relacionada às formas de poder e à estrutura social.

Conforme Oliveira (1993; 1998), a ideia de territorialização como um processo de reorganização social interfere na identidade étnica com o estabelecimento de uma nova unidade sociocultural, a partir de novos mecanismos políticos que redefine o controle social os recursos ambientais e faz ruir a relação com o passado. A colonização de uma sociedade já estabelecida e organizada a submete a uma administração política de um Estado centralizador e com isso dá-se início a uma nova relação com o território transformando as relações culturais locais conforme as novas relações sociais estabelecidas.

Sobre essa relação, Rodrigues diz o seguinte:

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada,

⁴² Cf nota de rodapé número 2.

⁴³ Autora de *As Fronteiras do ser Xucuru*. Op. Cit.

⁴⁴ Na terceira parte deste estudo (Cap. 6)

o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com *status* colonial). O que importa reter dessa discussão (...) é que é um fato histórico – a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural (RODRIGUES, 1998, p. 4).

Diante das mudanças ocorridas no processo de dominação europeia nas relações interétnicas mantidas com as etnias indígenas, formulou-se o conceito de territorialização, relacionado à reorganização de uma sociedade a partir de sua fixidez territorial.

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (RODRIGUES, 1998, p. 4).

Para melhor relacionar a situação a que as etnias indígenas se submeteram, seguem as considerações de Darcy Ribeiro, em *O processo civilizatório*, sobre o que ocorre às sociedades cuja centralidade administrativa é Estado:

Institucionalizada e garantida pelo Estado, a ordem social inegalitária, que já se implantara espontaneamente nas relações sociais, impõe extremos de riqueza e de pobreza, de poder despótico e de opressão. A igualdade dentro das etnias tribais e a fraternidade familiar ou clânica dão lugar, daí por diante, a mutualidades e interdependências categoriais dentro de uma nova forma de solidariedade – o vínculo cívico – e de um critério novo de qualificação social: a estratificação. O primeiro, encarnando a figura étnica do grupo dominante, impõe sua língua, seus costumes, suas instituições e crenças a todos os povos incorporados na órbita de dominação estatal, desatrelando-os de suas próprias tradições para integrá-los na nova sociedade como camada subalterna chamada a uma participação parcial na vida cultural e institucional. O segundo, estratificando a sociedade, torna a condição de classe muito mais determinante do papel e do destino das pessoas do que a condição familiar ou tribal (RIBEIRO, 1998, p. 112).

Como bem explicitado pelo antropólogo, pioneiro nas discussões indigenistas, no impacto da colonização, emerge o poder centralizador dominando sobre as etnias já existentes, impondo sua língua, costumes e crenças, enfim, novos elementos e símbolos culturais, os quais vão sendo incorporados às suas tradições. A partir de tais ações, foram-se

definindo o “destino das pessoas” nas condições que posteriormente as sociedades estratificadas segregaram os pertencentes à classe dominante e dominada.⁴⁵

Não podemos esquecer que esse indigenista, admirador de Marechal Rodon, compartilha da abordagem antropológica evolucionista de cujo entendimento de que humanidade vai no *continuum* de cultura primitiva à civilizada, conforme dispõe Barrio (2005). É bastante analisar as expressões antagônicas de que se vale em suas obras, a exemplo de *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno* (1970), ao referir-se às etnias: índios atrasados e Brasil moderno; culturas primitivas e civilizadas, índios integrados e índios misturados entre outras conotações que levam à ideia de genocídio⁴⁶ desses índios, em que a intenção é apagar a memória da presença desses índios.

Na contemporaneidade, quando se fala em desterritorialização, emerge a ideia de globalização, em que as culturas transpõem as barreiras geográficas, sobretudo, em tempos de tecnologia. Cabe registrar, porém, que o termo empregado neste estudo remete ao processo mesmo de “desapropriação” das terras a que os povos indígenas foram sujeitos.

Uma questão que traz um impacto inicial às reflexões que se iniciam é a concepção sobre as “terras devolutas”, as quais, segundo Meirelles (1990, p. 431), são terras pertencentes ao Estado, ainda que não tenham uso público, que não se acham no domínio do particular por título legítimo. Segue outro conceito para terras devolutas que corrobora essa autora:

[...] as que, dada a origem pública da propriedade fundiária no Brasil, pertencem ao Estado – sem estarem aplicadas a qualquer uso público – porque nem foram trespassadas do Poder Público aos particulares, ou se o foram caíram em comisso, nem se integraram no domínio privado por algum título reconhecido como legítimo (BURLARMARQUE, 2015).

Nessa concepção de terras devolutas, uma indagação incômoda se faz presente: como os índios registariam as suas terras, sendo eles os primeiros habitantes de fato? Trata-se de uma questão que remonta à ocupação das terras brasileiras pelos desbravadores marítimos portugueses. A situação constrangedora que se quer narrar, porém, é que como as terras indígenas, consideradas devolutas, saíram das mãos do povo indígena para que fossem subjugados pelos novos “proprietários”.

Urge registrar, no entanto, a forte ligação dos índios com o sentimento de liberdade, o que justifica a resistência ao trabalho escravo a que os invasores de suas terras os queriam

⁴⁵ Embora os termos tenham se desgastado com o tempo, ainda percebemos na sociedade contemporânea relações assimétricas entre os representantes da chamada elite ou de pequenos burgueses assumindo o poder da antiga classe dominante e as camadas desprestigiadas economicamente, os grupos “dominados” da sociedade. Não temos linha divisória entre pobres e ricos, até porque o poder está atrelado ao domínio não somente do capital econômico, mas também dos capitais socioculturais e simbólicos. (Cf. Cap. 2)

⁴⁶ Cf. Apêndice I para a concepção de genocídio.

submeter. Foram os não índios, sobretudo os representantes de instituições estatais que imputaram conotação pejorativa ao seu comportamento “indolente”: “[...] a preguiça os domina (...) perdem-se bons músicos” (SILVA, 2011, p. 483). A imagem que passaram do índio foi de preguiçoso, não afeito ao trabalho.

Diante desse quadro revelador de insegurança, constrangimento e instabilidade por que passaram os povos indígenas, o Nordeste brasileiro emerge como foco de resistência, conforme atestam vários historiadores em que a luta indígena, com suas disputas simbólicas, permanece ainda objeto de estudo dos pesquisadores da cultura contemporânea (RODRIGUES, 1993, 2005; SOUZA, 1998; ARRUTI, 2015; OLIVEIRA, 2004; SILVA, 2008; TELLES, 2012, entre outros). O que interessa neste estudo compreender é a saga – barreiras enfrentadas, lutas travadas pela valorização identitária, perdas e danos – dos grupos indígenas do Nordeste, especificamente os Xukuru.

Os grupos étnicos minoritários alcançam amparo legal pela CF/88 em vigor e com isso vem conquistando seu espaço, por exemplo, no âmbito da educação quando passam a contar com professores indígenas para perpetuar sua cultura, uma vez que acreditam que sua história deve ser contada por um indígena e não pelo homem branco.⁴⁷ Cabe destacar nessa história de lutas emblemáticas, o enfrentamento dos Xukuru pelos direitos.

Um exemplo de atitude dos Xukuru foi a exigência de professores indígenas em suas escolas, a fim de transmitir os ensinamentos para a manutenção de suas tradições. Essa atitude demonstra ser também uma maneira de rejeitar a violência simbólica que subjaz à docência em sua relação de poder sobre os aprendizes indígenas, sobretudo quando está em jogo a construção de sentido, além de impor sua etnicidade, uma vez que não mantiveram a língua ancestral, fato que os deixou em desvantagens ante outros grupos. Afinal, como salvaguardariam sua cultura, se as instâncias de poder fossem todas ocupadas somente por não indígenas? Tal atitude de imposição da parte deles coaduna-se com uma postura de resistência a caminho da autonomia.

Segundo Rodrigues (2005), a sociedade brasileira desconhece, ou simplesmente é pouco informada da diversidade cultural de seu país e de sua relevância e também sobre os direitos das minorias étnicas.

Ainda são grandes a hostilidade e a violência, alimentada não só por ambições de natureza econômica, mas também pela desinformação sobre a diversidade cultural do país, sobre a importância dessa diversidade para a nação e para a humanidade e sobre os direitos fundamentais das minorias (RODRIGUES, 2005, p. 36).

⁴⁷ Cf. Entrevista Sérgio Lopes (APÊNDICE F).

Em que pese a compreensão geral de que a diversidade cultural é o espaço onde as reivindicações acontecem, os projetos políticos ainda são escassos nessa área. Corroboramos o supracitado autor quanto à relevância da diversidade como característica da cultura brasileira, portanto, nesse entendimento, urge que a sociedade tome conhecimento das causas indígenas e dos direitos a eles conferidos.

1.3.2 A literatura e as memórias como fonte

A tentativa de etnocídio, observada historicamente, foi ganhando espaço nacional à medida que se ia fixando a ideia de apagamento cultural indígena, apregoada pelos não índios, de um modelo de índio existente antes da colonização. Apesar de a literatura se encontrar mais próxima da vida do que a filosofia ou mesmo as ciências sociais, como sugere Sanchez Vazquez (2007), ela pode expressar o sentimento idealizado do artista ou mesmo da própria sociedade. A literatura, mais precisamente no período do Romantismo brasileiro, em sua fase indianista, apresenta os índios como heróis de um tempo em que estariam na iminência de extinção. Segundo o pesquisador Oliveira (2009), após esse movimento literário, o discurso predominante era de que “índio” seria coisa do passado, isto é, um tempo remoto que antecederia ao período colonial, restando uma quantidade restrita à região amazônica.

Alguns historiadores reconhecem entre as imagens de índios na história, os idealizados do passado que tiveram destaque na literatura:

[...] sua imagem corresponde, convenientemente, ao ‘índio morto’. Os índios dos romances de José de Alencar, por exemplo, estão muito longe da realidade... Sem qualquer atitude de rebeldia ou confronto. Surgem apenas como aliados dos portugueses aos quais dedicam devoção e lealdade. É curioso observar que os índios enaltecidos em nossa história em grande parte se assemelham a eles. É o caso, por exemplo, de Felipe Camarão, de Arariboia e de alguns outros chefes que se aliaram aos portugueses, tornaram-se cristãos e contribuíram com sua coragem e virtudes para o engrandecimento da nação. Assemelham-se ao Peri (...) não se moviam por vontade própria, mas em função e em benefício dos seus aliados portugueses, seus agentes civilizadores (ALMEIDA, 2010, p. 139).

Os romances da fase indianista do Romantismo, de José de Alencar, a que se refere a supracitada autora são *Ubirajara*, *Iracema* e *O Guarani*, cujos heróis indígenas apresentam essa característica pacífica retratada pelo escritor romântico⁴⁸. O primeiro apresenta o índio em seu estado originário, antes da interferência do homem branco; o segundo representa a

⁴⁸ Cf Bosi (1992, p.187-193) sobre o indianismo de Alencar apresentado pelo viés do Romantismo europeu.

miscigenação das raças, em que Iracema, chamada de “virgem dos lábios de mel”, como retrato sedutor da pureza, a qual se apaixona por Martin e com ele “traí o segredo da jurema”,⁴⁹ e o terceiro romance vai apresentar o processo de “aculturação” em que o valente Peri, protagonista da história, apaixona-se pela moça branca e para servir a esse amor, submete-se a também servir aos Portugueses, abandonando suas tradições para assumir usos e costumes da cultura estrangeira (cruz, arma de fogo etc). Enfim, são heróis pacíficos e sem apego a sua etnicidade. Segundo essa conceituada professora de história, a ideia era mesmo apresentar uma visão idealista de um índio extinto.

Essa tentativa de apagamento da etnicidade indígena foi percebida fortemente no Nordeste, em que os grandes proprietários de terras procuraram passar a imagem de que não havia mais índios que merecessem residir em aldeias, como foi o caso da situação avassaladora de violência contra os Xukuru, cuja historiografia é possível alcançar pelas memórias de sua presença, como sugere o antropólogo Silva (2007), em suas “*Memórias sobre os Xucuru*”, as memórias são fontes orais a serem consideradas na historiografia dos povos indígenas, uma vez que sempre foram alvos de discriminação dos registros oficiais. São pelos depoimentos orais dos Xukuru que alcançamos sua visão de mundo e da sua própria história. A guerra do Paraguai foi um exemplo do destaque que se pôde conferir a tais fontes memoriais.

Cabe destacar, por conseguinte, alguns pontos de igual relevância para o reconhecimento da identidade (eticidade) dos grupos indígenas que foram expostos ao extermínio de muitos grupos indígenas no Nordeste.

Uma das formas de negar a identidade indígena fora a designação de caboclo que o não indígena utilizava para se referir aos indígenas. Segundo Silva (2007), esse termo também era usado pelos indígenas, mas era por medo de serem reconhecidos e perseguidos:

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição muitas vezes assumida por elas para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes considerados exóticos, suas danças e também nas publicações de escritores regionais, cronistas e indígenas nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste (SILVA, 2007, p. 29).

Segundo afirma esse historiador, o registro do “desaparecimento” indígena pela miscigenação e sua integração cultural e também dispersão são demarcados por estudiosos renomados entre os quais, podemos destacar o sociólogo Gilberto Freyre, os pesquisadores

⁴⁹ Cf Romance Iracema de José de Alencar, *quando Iracema* oferece o chá da Jurema, árvore sagrada, que o deixa alucinado para com ele se deitar, nascendo então o primeiro brasileiro (ALENCAR, 1865, p. 32).

Estevão Pinto, Câmara Cascudo. Em que pese esse apagamento dos povos indígenas, registrado pelos historiadores, antropólogos e sociólogos, bem como pela imagem deixada na literatura, na fase indianista do Romantismo, como demarcado anteriormente nesta seção, a literatura, como a supracitada referência expõe, é também apontada como fonte⁵⁰ da presença dos Xukuru. Mediante as obras literárias, é possível coletar características, usos e costumes desse povo.

As visões no que respeita ao apagamento indígena são variadas. Muitos pesquisadores (GALINDO, 2004; LIMA, 2017 entre outros), compartilham do pensamento de que os sertanejos são provavelmente índios. Para Galindo (2004), não se sustenta uma tese segundo a qual uma quantidade exorbitante de indígenas tenham sido exterminados de seu território.

O século XIX deixa uma carga de indagações que culmina na heterodoxia e insatisfações. Segundo Saldanha (1997), o século XX emerge com as preocupações com os rumos da nação a exemplo das registradas pelo pensador social Euclides da Cunha em tempo de reflexão (e revisão) da situação colonial passada e suas consequências antropológicas. Tais preocupações sociais e históricas heterodoxas surgem quanto à presença indígena no Nordeste.⁵¹

A comunidade acadêmica na sociedade contemporânea, numa época conhecida como Pós-moderna em que as pessoas vivem uma “crise de identidade”, ou uma fragmentação de identidade, na acepção de Hall (2005), até enaltece a pluralidade étnica que habita o país por longos anos, porém pouco tem feito para garantir o respeito às tradições culturais e expandir a reflexão sobre as políticas linguísticas homogeneizadoras em um país onde a convivência com a diversidade afirma o contrário. Cabe enfatizar que as tradições se reinventam e considerar que há uma relação íntima entre as identidades em meio à diversidade cultural em convivência.

Vale salientar que a questão de identidade coletiva deve ser apreciada à luz do pertencimento, ou seja, o reconhecimento de que alguém pertence a uma comunidade, a um povo a uma nação. Construções ilusórias conceituais contidas em “nação”, como é o caso de “raça” e “povo” dentro da concepção de nação a qual, por sua vez, está inserida na ficção de homogeneidade de um povo, nada mais são do que construções imagináveis fortemente

⁵⁰ Os registros históricos apresentados na literatura servem de fonte documental à medida que se propõe a recriar o mundo a partir de fatos reais. Assim, podemos considerar como fontes documentais válidas o registro da presença dos Xukuru pelas características dos personagens representados na literatura. Embora devamos atentar para a ideologia do autor o qual, em seu indianismo, apresenta o indígena pelo viés do europeu. (visão eurocêntrica)

⁵¹ Cf. OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

relacionadas ao sentimento de pertença⁵². O Xukuru é, pois, esse ser étnico, cujo pertencimento a uma comunidade de herança ancestral fá-lo se impor como sujeito de direito e capaz de tomar decisões.

No que respeita à miscigenação racial, já se compreende que os povos indígenas tiveram participação relevante. Na atualidade, ainda se apresenta muito forte a ideia de que esses pioneiros nativos foram dizimados e aviltados em sua identidade, esmagados culturalmente no processo chamado etnocídio (Seção 2.1).

Essa visão de muitos brasileiros não índios, de que os grupos étnicos indígenas são um grupo em processo de extinção, não encontra apoio de outros os quais segundo constata Bejamim (2011), estão reconhecendo a presença indígena na sociedade brasileira. Eles participam efetivamente da vida sociopolítica do País⁵³.

Só recentemente, diferentes segmentos da sociedade estão se conscientizando de que os indígenas são seus contemporâneos: vivem no Brasil, participam da elaboração de leis, votam e são votados (tendo elegido indígenas como prefeitos, deputados e vereadores) e compartilham problemas semelhantes com a poluição ambiental e as políticas públicas da economia, saúde, educação etc (BEJAMIM, 2011, p. 80).

Os indígenas, a que se refere o supracitado autor, são considerados “integrados” pelo Estatuto do índio em seu Art. 4º, alínea III: “Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis ainda que conservem usos, costumes e tradições características de sua cultura”.

Ainda é ponto de embate, no Brasil contemporâneo, a luta dos indígenas nordestinos pelos direitos humanos à segurança, a exemplo dos Xukuru, localizados em Pesqueira-PE.⁵⁴

Os direitos humanos à segurança são contemplados pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), cabendo ao Estado brasileiro acatá-los uma vez que é membro signatário da referida Comissão e, como tal, devem a aceitar sua decisão:

A Comissão Interamericana tem a competência de examinar comunicações que denunciem violações aos direitos humanos por um Estado-Parte (...) estabelece que os Estados-partes devem aceitar *ipso facto* a competência automática da Comissão para apreciar as petições individuais contra eles próprios (GOMES; PIOVESAN, 2000, p. 37).

⁵² Para mais aprofundamento, cf. BALIBAR, Étienne. *Droit de Cité*. Paris: PUF, 2002.

⁵³ Cf. Seção 2.1 quanto à cidadania diferenciada dos índios.

⁵⁴ Berço dos maiores e mais importantes rios do Estado de Pernambuco, Pesqueira, conforme registro de sua historiografia por Barbalho (1977), paradoxalmente já fora vítima de fome e sede pelo descaso de seus governantes. Da mesma forma, dotada em sua orografia, das mais elevadas serras do Estado, com ramificações da serra dos Cariris, Pesqueira é região montanhosa. Quando chove, porém, as águas descem a banhar a mata e o litoral, enriquecendo as terras dos engenhos para a lamentação do matuto do agreste. Possivelmente foi daí que surgiu a filosofia popular segundo a qual a água só corre para o mar: "É isso mesmo, oxém, a água só corre pro mar!" (BARBALHO, 1977, p. 2).

Conforme os supracitados autores, cabe à CIDH julgar os casos de petição, e ao Estado acatar o resultado do julgamento, ainda que pareça um contrassenso que o Estado leve as petições que o aponta como violador dos direitos.

Segundo Santos (2009)⁵⁵, a centralidade do papel do Estado nas questões dos índios Xukuru da Serra de Ororubá é contraditória no que respeita ao reconhecimento dos direitos humanos dos grupos étnicos à segurança⁵⁶. Cabe registrar a inviabilidade de se dissociar o direito dos indígenas à segurança individual e coletiva de sua estreita ligação com a terra, ponto nevrálgico de interesses haja vista o primeiro atingir a toda a comunidade indígena, ou seja, por ser também coletivo, e a terra, maior bem dos povos indígenas, deve ser protegida contra a invasão dos não índios, muitos dos quais não querem deixar as terras que conquistaram “legalmente”, por isso o emprego do termo Terra-Segurança.

No dia 20 de março de 2017, os Xukuru, representados pelo cacique Marcos Luidson de Araújo, estiveram em Guatemala para acompanhar o julgamento do Brasil por violação aos direitos humanos dos povos indígenas. Bem fundamentados, os Xukuru haviam encaminhado à CIDH denúncia ao Estado brasileiro. O Brasil é acusado de violar os direitos dessa etnia pelas invasões seguidas de violências ocorridas, além da morosidade nas ações civis impetradas por não índios em respeito às Terras Indígenas (TI).

Figura 3 – Cacique Marcos Xukuru na Corte Interamericana



Fonte: CIDH

O cacique Marcos reconhecido carinhosamente pelos aldeados como “Cacique Marquinhos”, ressentido do massacre que sofreu o seu povo há trinta anos, quando se iniciaram os processos de luta, pois a perseguição era ferrenha aos que falassem a língua materna como prova de sua etnicidade. Ele temia por sua vida e de sua mãe Zenilda Maria de

⁵⁵ Cf. SANTOS (2009) sobre as lutas indígenas e o papel do Estado no reconhecimento dos direitos indígenas. Refere-se especificamente aos casos da petição à CIDH pela Gajop sobre a segurança do cacique dos Xukuru e a morte do filho de Elza, uma defensora dos direitos humanos, pela política militar.

⁵⁶ Cf. COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (2015) *Relatório No. 44/15 CASO 12.728 Povo indígena Xukuru Mérito Brasil*, 28 de julho de 2015. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/corte/2016/12728FondoPt.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2017.

Araújo, porque sofriam ameaças de morte em 2002. A reivindicação dos peticionários, como foram chamados pela CIDH, quando a ela recorreram, em petição, para exigir a proteção garantida, conforme os registros legais, atesta o estado de tensão na convivência entre índios e não índios no mesmo espaço geográfico, incorrendo assim em clima de desconfiança e instabilidade emocional, conforme o Relatório de Mérito N 4415 da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (2015).

Os peticionários ressaltam que cada vez que o processo tinha algum avanço significativo ou, paradoxalmente, sofria um retrocesso, a tensão recrudescia entre os indígenas Xucuru e os não indígenas presentes nas terras indígenas. Isso, segundo os peticionários, resultou nas mortes de líderes indígenas importantes: José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do Pajé do povo, em 4 de setembro de 1992; Geraldo Rolim, representante da FUNAI e defensor atuante dos indígenas, em 14 de maio de 1995; e finalmente o chefe do povo, Cacique Xicão, em 21 de maio de 1998 (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS N 4415 (2015).

O Estado brasileiro é, portanto, acusado de não cumprir o seu papel de defesa da propriedade coletiva. Atualmente ainda se dá o caso de indígenas serem vitimados na defesa de suas terras, como foi o caso de Xicão, cacique anterior, que foi assassinado por defender ativamente seu povo.⁵⁷

Em que pese toda a defesa efetuada ao Estado, cujos representantes negaram falta de segurança e de não reconhecimento a direitos, afirmando inclusive já terem concluído o processo, porém reconhecendo não terem resolvido a questão da “intrusão” nas TI, a CIDH não considerou razoável a defesa dos representantes do Estado, uma vez que a demarcação das terras, o reconhecimento dos direitos de propriedade coletiva, bem como o saneamento básico das terras ocupadas são obrigações do Estado.

[...] a CIDH conclui que o Brasil é internacionalmente responsável pela violação do artigo XXIII da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem para fatos ocorridos até a ratificação da Convenção Americana pelo Brasil em 25 de setembro de 1992. A Comissão também conclui que, a partir daquela data, o Estado é responsável pela violação do direito à integridade pessoal, propriedade coletiva, às garantias judiciais e à proteção judicial estabelecidos nos artigos 5, 21, 8.1 e 25.1 da Convenção Americana, em relação com as obrigações consagradas nos artigos 1.1 e 2 do mesmo tratado, em detrimento do povo indígena Xucuru e seus membros (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2015).

O fato de encontrarem-se duas ações judiciais (1992 e 2002) sem finalização é uma prova de morosidade estatal sem justa causa. Segundo a Comissão Interamericana de Direitos

⁵⁷ Cf. NEVES, Rita de Cássia; FIGUEIROA, Maria Carneiro Leão (org). “Plaantaram Xicão: Os Xukuru de Ororuba e a criminalização do direito ao território”. Manaus: PNCSAUE/UEA Edições, 2011.

Humanos (2017), tal fato ressalta a pertinência de se “estabelecer os processos de demarcação e titulação”, e, com isso, demonstrar o respeito à propriedade coletiva.

Recentemente, precisamente no dia 13 de março do ano corrente (2018), uma grande conquista dos Xukuru repercutiu favoravelmente à luta da população indígena do Nordeste e de todo o país pelos direitos inerentes a suas terras:⁵⁸ a vitória na denúncia contra o Estado, cuja penalidade fora uma indenização de US\$ 1 milhão (R\$ 3,26 milhões) pela morosidade na expulsão dos intrusos não índios de suas terras. A grande conquista foi a que incidiu contra a Proposta de Ementa Constitucional (PEC) 2015, segundo a qual somente os povos indígenas e quilombolas que ocupassem seus territórios em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição, é que teria direito à demarcação de suas terras, desconsiderando assim os povos que naquele ano ainda se encontravam expulsos de suas terras originais. O fim do marco temporal confere aos Xukuru, e demais grupos indígenas no Nordeste, legitimidade na demarcação de suas terras.

Figura 4 – Decisão histórica da OEA: indenização aos Xukuru



Fonte: PONTE (2018)

O grupo indígena Xukuru de Ororubá comemora os trinta anos de luta pela demarcação de seu território, uma vitória que se estende aos demais povos indígenas.

Atualmente, na Região Nordeste, registram-se 62 etnias, um quantitativo considerado significativo para contrapor à invisibilidade a que foram suscetíveis pelos relatórios negativos de antropólogos de referência, como registra Silva (2017), que consideravam a língua como requisito único de comprovação étnica. Por conta dos conflitos e perseguição, os indígenas dessa Região não assumiam sua identidade étnica para não serem alvos do esteriótipo disseminado.

⁵⁸ Cf PONTE. Disponível em: <https://ponte.org/como-a-vitoria-do-povo-xukuru-fortalece-a-luta-indigena-no-brasil/>. Acesso em: 4 abril 2018.

Em um quadro-síntese (Quadro 4), apresentamos a situação atual de seis etnias escolhidas por pertencerem aos estados onde os conflitos eram mais intensos por reivindicações étnicas numa situação de expropriação fundiária como Pernambuco (PE), Paraíba (PB), Rio Grande do Norte (RN), Ceará (CE). Embora um quantitativo bastante reduzido haja vista a totalidade de grupos étnicos que compõem a Região, esse número serve como um demonstrativo da luta desses guerreiros no enfrentamento das autoridades não indígenas. Unidos pela organização sociocultural singular, são resistentes na conquista pela territorialidade, como o caso dos Tremembés do Ceará, que lutam desde os anos 1980. Recebem assistência da Cimi, mas com autonomia formaram a Missão Tremembé, conforme registra Oliveira (2011), segundo o qual somente receberam atenção da Funai, em 1986, mediante Portaria de nº 162286. Enfrentaram os grandes proprietários e comerciantes e empresas agroindustriais (DUCOO, ACRIJA, JAVA), tendo em seu favor a sociedade civil, os missionários e políticos de então. Tiveram conquista parcial por temor de não serem contemplados no processo com a Funai. Os Kapinawá também se assemelham na luta pela questão territorial, enfrentando a violência da polícia militar de Buíque, fazendeiros, grileiros e da própria prefeitura.

Podemos observar que o único grupo étnico que permanece com o uso da língua própria (Yathê) é a etnia Fulni-ô, de Pernambuco, as demais seguem apenas com vestígios da língua que são pronunciadas pelos cantos e rituais. O professor Etêvão Pinto e o professor Geraldo Lapenda realizaram estudos de campo na aldeia dos Fulni-ô. Etêvão Pinto encarregara o professor Lapenda de organizar a gramática Yáthê. Para tanto, viabilizou o seu contato com três “caboclos” de Águas Belas (PINTO, 1956, p. 4).

Estudiosos da presença indígenas no Nordeste do Brasil, a exemplo de Pinto (1935, 1956) registram os acirramentos e embates desses últimos tapuias (Fulni-ô). “Houve um tempo em que se caçava índio como se caça um bicho do mato. Duas vezes, a aldeia dos bugres foi devassada pelo incêndio. O menos que o caboclo sofria era a expulsão ou emigração forçada das terras” (PINTO, 1956, p. 16).

Quadro 4 – Síntese da situação atual de etnias indígenas do Nordeste

Etnias	Localização	População	Língua	Situação geográfica	Economia
Fulni-ô	Águas Belas-PE	4689	Yathê	Rio Fulni-ô	Artesanato; Agricultura; Criação de bovinos e suínos
Xukuru	Serra de Ororubá, Pesqueira-PE	9021	800 palavras que remete a um léxico de uma língua indígena antiga	Região montanhosa com açudes e rios	Artesanato; Agricultura; Pecuária leiteira (gato e cabras)
Pankararu	Tacaratu-PE	3670	Vestígios da língua nos cantos	Terras férteis com várias fontes de água	Agricultura; Artesanato
Tremembé	Itarema-CE Acarai-CE Itapipoca-CE	3662	Vestígios da língua nos cantos	Manguezais, praia, rio. Vegetação característica de caatinga	Agricultura; Pesca
Pataxó	Extremo Sul da Bahia-BA	12.326	Tronco Macro-jê da família linguística Maxakalí. Comunicação atual língua portuguesa.	Região plana plana e litorânea	Agricultura; Artesanato; Pesca
Xocó	Porto da Folha-SE	340	Comunicação atual língua portuguesa	Terras banhadas por rios.	sem registros de sistemas de economia organizado

Fonte: IBGE (2010)

Nota: Adaptação nossa

Pela leitura desse quadro, verificamos que a natureza privilegia os povos indígenas do Nordeste com suas terras férteis de vegetação e pecuária e com isso a natureza lhes garante a subsistência. Quanto à língua, a maioria fala o Português pelos motivos observados no processo de dominação. (Cap. 4).

Os Xukuru se mantêm com a agricultura (milho, feijão, fava e mandioca), pecuária e, em menor proporção, artesanato. Como os demais habitantes de Pesqueira, a Renascença é um meio de subsistência que também participa da economia de alguns membros dessa Etnia.

O município de Pesqueira foi desmembrado da comarca de Cimbres, como podemos observar entre os marcos legais da instalação da vila de Cimbres até a criação da Diocese.

Quadro 5 – Marcos legais do Município de Pesqueira

DATA	MARCO LEGAL
3/4/1762	Instalação da vila de Cimbres
13/5/1836	Transferência da sede da vila de Cimbres para Pesqueira
25/7/1870	Criação da freguesia de Santa Águeda
7/7/1872	Criação da comarca de Cimbres
20/4/1880	Elevação à cidade e Sede do Município
4/3/1893	Instalação do Município Pesqueira (art. 2º das disposições gerais da Lei nº52 de 3/8/1892)
5/12/1910	Criação da Diocese

Fonte: CEHM/Agência CONDEPE/FIDEM (2006, p. 122)

Cabe registrar que, em 1898, houve um salto de desenvolvimento do Município de Pesqueira, com a instalação das indústrias de doce, a exemplo da Peixe, ainda hoje visitada por muitos turistas. São criados distritos e anexados à Pesqueira (Poção e Alagoinha, depois Salôbro, totalizando cinco: Pesqueira, Alagoinha, Cimbres, Poção e Salôbro). Posteriormente, em 1911, a divisão administrativa do município de cinco foi agregando distritos e desmembrando outros. Mimoso (posteriormente chamado Arcoverde) é agregado e depois desmembrando outros restando sete distritos: Pesqueira, Alagoinhas, Cimbres, Poção, Salôbro, Sanharó e Rio Branco. Para melhor compreensão da distribuição dos marcos históricos e legais dispostos no Quadro 3, dispomos a seguir a cronologia da formação das unidades administrativas do início do século XX ao início do século XXI.

Quadro 6 – Formação de Municípios

Ano	Municípios
1911	Pesqueira, Alagoinha, Cimbres, Poção e Salôbro
1920	Pesqueira, Alagoinhas, Cimbres, Poção, Salôbro, Sanharó e Rio Branco
1933	Pesqueira, Alagoinhas, Poção, Cimbres, Mimoso, Salôbro e Sanharó
1938	Pesqueira, Alagoinhas, Poção, Cimbres, Arcoverde (ex-Mimoso), Salôbro e Sanharó, Jenipapo
1939-1943	Pesqueira, Alagoinha, Arcoverde (ex-Mimoso), Cimbres, Jenipapo, Poção, Salôbro e Sanharó
1948	Pesqueira, Cimbres, Mimoso, Poção e Solôbro
1952	Pesqueira, Cimbres, Mimoso, Poção e Solôbro, Mutuca (ex-povoado)
1953	Pesqueira, Cimbres, Mimoso, e Solôbro, Mutuca (ex-povoado)
1955	Pesqueira, Cimbres, Mimoso, Mutuca e Salôbro
1967	Cimbres, Mimoso, Poção e Solôbro, Mutuca (ex-povoado), Papagaio
1968-2007	Cimbres, Mimoso, Mutuca, Papagaio e Solôbro

Fonte: CEHM/Agência Condepe/Fidem (2006, p. 122)

Nota: Adaptação nossa.

Assim, entre agregações e desmembramentos (Jenipapo sai de Poção, Arcoverde volta a ser Mimoso, Salôbro e Jenipapo desligam-se para formar Sanharó), enfim, restam circunscritos em Pesqueira estes cinco distritos: Cimbres, onde se encontram os aldeamentos a 18km do centro de Pesqueira, Mutuca, Papagaio e Solôbro.

Os distritos que se tornaram igualmente municípios foram Poção, cidade da Renascença, Arcoverde, considerada o Portal do Sertão, Sanharó, a terra do queijo.

O professor Geraldo Lapenda sugere que os Xukuru habitavam áreas que abrangiam os estados de Pernambuco e Paraíba.

Parece que outrora esses índios ocupavam uma extensa área, a qual abrangia os Estados de Pernambuco e Paraíba, desde Caruaru até

Alagoa do Monteiro, e que portanto compreendia principalmente os Municípios de Caruaru, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim, Sanharó, Poção, Pesqueira, Arcoverde. (LAPENDA [d.s], p. 11).⁵⁹

A presença dos Xukuru ainda hoje é encontrada nessas localidades que se tornaram independente, mas os que se autoidentificaram junto à Funai ocupam as TI de Pesqueira, conquistadas no movimento denominado Retomada.

⁵⁹ Cf. Anexo A.

2 POR UM OLHAR SOCIOANTROPOLÓGICO SOBRE OS XUKURU DA SERRA DE ORORUBÁ

A autoridade legítima se afirma e se impõe como tal no fato de não ter nada a fazer além de existir para que se imponha.

Pierre Bourdieu

Neste Capítulo, apresentamos um olhar socioantropológico sobre os Xukuru, atentando para uma leitura crítica das visões integracionistas e civilizatórias que tomam o índio pela escala evolutiva, ou seja, que classificam uma etnia de primitiva à civilizada, como registra Barrio (2014). Assim alinhando-nos à visão antropológica de abordagem Pós-moderna ou Crítica, explanada por Laplatine (2007), o olhar antropológico que trazemos neste estudo contempla observações contextualizadas sem a pretensão de um objetivismo científico de vertentes anteriores à Antropologia Pós-Moderna, considerando a experiência pessoal do etnógrafo em sua relação observador–informante.

Nessa perspectiva, consideramos pertinente situar esse grupo étnico na história, pontuando os enfrentamentos com os não índios na luta pelos direitos à etnicidade e o processo autoidentificação. Para se definir a identidade étnica, é preciso considerar o olhar que o próprio sujeito de direito tem de si, pois a etnicidade de muitos indígenas foi reconhecida pela sociedade majoritária quando de sua autoidentificação como tais.⁶⁰ Nesse entendimento, corroboramos Souza (2012), quando sugere que autoidentificação é um processo de escolha. Ao remeter ao processo de identificação a que os Xukuru e demais indígenas do Nordeste foram submetidos, destacamos o querer e o efetuar, o *querer* ser indígena e *como* ser. Trata-se de um sentimento de pertença, como recentemente apontado pelo pesquisador da Fundaj Abraão Sicsú, no seminário de Tropicologia, em que considera não se poder tratar de questões identitárias sem considerar o sentimento de cidadania e pertença⁶¹. O querer a revitalização da língua ancestral e ir em busca, como o fizeram esse grupo indígena do Nordeste, fora uma das iniciativas para fortalecer sua etnicidade.

Abordamos ainda a correspondência entre a relação dos grupos sociais e as práticas culturais mediada pelo *habitus* a partir das trocas linguísticas, na concepção de Bourdieu

⁶⁰Cf. Sousa (2012), para obter maiores detalhes sobre o processo de autoidentificação.

⁶¹ Cf. Pacheco de Oliveira na Conferência “Eurocentrismo: e Ciências Sociais: os indígenas como ponto cego de teorias sobre o Brasil”. *Op.cit.* (Ver chamada de rodapé 30)

(1989, 2007b).⁶²As reflexões apresentadas servem de apoio ao estudo sobre os Xukuru da Serra de Ororubá, Pesqueira-PE para os quais parece haver um sentimento de preocupação premente pela revitalização da língua ancestral.

No entendimento de que o uso da língua(gem) está intrinsecamente relacionado à questão da norma e seu prestígio social, nas sociedades constituídas de pretendentes à “hierarquia de classes”, cabe analisar a relação entre o *habitus* e as trocas linguísticas na dissimetria existente entre a língua, objeto de estudo da Linguística e seu uso natural variável, a fala, objeto de estudo da Sociolinguística.⁶³

A pertinência deste capítulo está em trazer algumas considerações da sociologia da cultura e da Antropologia para melhor situar o grupo indígena Xukuru no âmbito nacional, o que não impede de introduzir algumas reflexões sobre a língua como um dos principais elementos (mas não o único) representativos de uma cultura no processo de análise do *habitus* que distingue os agentes “na luta de classes”, em suas disputas simbólicas, ainda uma questão pontual na contemporaneidade. Afinal, em qualquer cultura, o uso autorizado da língua é mais familiar à chamada classe dominante, ou grupo de maior prestígio social, que normalmente são aqueles de situação socioeconomicamente privilegiada, os quais naturalmente têm mais acesso aos instrumentos normativos e de cujo gosto e estilo de vida é alvo de pretensão dos grupos sociais de menor prestígio social, segundo sugerido em Bourdieu (1989).

Iniciaremos com um breve repasso sobre a abordagem teórica da Antropologia Pós-Moderna, seguindo com algumas considerações sobre os grupos étnicos, para refletir a questão da identidade e da “cidadania” dos indígenas, afinando com a historicidade do grupo indígena Xukuru.

2.1 ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA OU CRÍTICA: BREVE REPASSO

Para melhor entender o olhar antropológico a que este estudo se propõe, consideramos necessário um breve repasso na abordagem antropológica que subsidia nossas interpretações.

Com a crise da ciência na modernidade, em meados do século XX, emergem novos paradigmas antropológicos representados pelo norte-americano Clifford Geertz (1989, 1991),

⁶² BOURDIEUR (2007). Cf. também: “A economia das trocas linguísticas” Disponível em: <<https://cbd0282.files.wordpress.com/2013/02/bourdieu-pierre-a-economia-das-trocas-simbc3b3licas.pdf>> Acesso em: 18 jan. 2018.

⁶³ A primeira área do saber foi elevada ao *status* de ciência, no início do século XX, por Ferdinand Saussure e a segunda, foi largamente difundida por William Labov nos meados do século XX.

novas abordagens fenomenológicas sob a influência da ontologia heideggeriana. A Antropologia Pós-Moderna ou Crítica se desenvolveu em meio a essa complexidade histórica de rupturas epistemológicas e reflexões filosóficas (BELL, 1976). Quebra-se com a ideia de leis universais para compreender o homem, importando interpretá-lo a partir da cultura na qual está inserido. Cabe conferir relevância a Malinovsky (1978) que, em suas reflexões teóricas e seu relativismo cultural, conferindo singularidade a cada cultura e um fazer cultural, foi responsável pelo olhar antropológico voltado para a consciência do diferente. Ele foi quem primeiro entendeu a necessidade de romper com o eurocentrismo no fazer antropológico. Com isso, sugere Laplatine que Malinovsky revolucionou a antropologia.

Com Malinovsky, a Antropologia se torna ciência da alteridade de que vira as costas para o evolucionismo de reconstituição das origens da civilização, e se dedica ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura (...). Hoje todos os etnólogos estão convencidos de que as sociedades diferentes da nossa são sociedades humanas tanto quanto a nossa (...) e não “primitivos” autômatos (em todos os sentidos do termo) que pararam em uma época distante e vivem presos a tradições estúpidas (LAPLATINE, 2007, p. 81).

Com essas declarações, o autor se põe contra a ideia de primitividade e “pureza” quando se trata das etnias indígenas, sugerindo que os etnólogos hoje corroboram Malinovsky no respeito às diferenças. A visão desse antropólogo, que foi um dos pioneiros nos trabalhos com Etnografia, abre espaço para os antropólogos Pós-Modernos. Dória (2007), em *Somos todos mestiços*, também se opõe a um evolucionismo que discrimina as diferenças raciais e étnicas, considerando os evolucionistas preconceituosos.

A Antropologia Pós-Moderna ou Crítica, pois, nasce em contraposição ao pensamento ocidental sobre o outro. Essa nova abordagem considera os contextos sócio-históricos em que estão situados os grupos étnicos e revisa postulados antropológicos, opondo-se à objetividade científica de uma descrição pura, sem envolvimento do observador.

A antropologia nunca existe em estado puro. Seria ingênuo, sobretudo da parte de um antropólogo, isolá-la de seu próprio contexto. Seria paradoxal, sobretudo para uma prática da qual um dos objetivos é situar os comportamentos dos que ela estuda em uma cultura, classe social, Estado, nação, ou momento da história deixar de aplicar a si próprio o mesmo tratamento (LAPLATINE, 2004, p. 165).

Essa desconstrução da tradição científica das ciências sociais custa uma revisão de obras clássicas e conseqüentemente muitas críticas. Ao desmerecer essa desconstrução e revisão metodológica das abordagens anteriores, os pensadores norte-americanos não abandonam o pensamento ocidental que vem norteando os estudos antropológicos até mesmo

na contemporaneidade. Entre a ciência e a etnografia, Gueertz (1972) sugere que o pesquisador se responsabiliza por sua produção. Essa nova reflexão do pensar e do fazer antropológico, é pertinente e necessária.

2.2 IDENTIDADE ÉTNICA E CIDADANIA: RELAÇÃO ENTRE O *HÁBITUS* E AS TROCAS LINGUÍSTICAS

Para melhor compreender o *modus vivendi* dos grupos étnicos, faz-se necessário conhecer os conceitos e símbolos que subjaz sua cultura. Para tanto, cabe buscar a ordem temporal de palavras e expressões correspondentes à ordem relacional das coisas na perspectiva bourdieusiana da sociologia dos campos de produção, circulação e consumo de bens culturais.

Nesse entendimento, pretendemos embasar observações a partir do conceito de *habitus* bourdesiano que relaciona os campos às ações. O estruturalismo social de Bourdieu leva a interpretar a realidade empírica como espelho das relações entre os indivíduos. Essa analogia, no entanto, é hipotética e invisível:

A teoria como um sistema de signos organizados de modo a representar através das suas próprias relações, as relações entre os objetos, é uma tradução, ou melhor, símbolos articulados àquilo que ele simboliza por meio de uma lei de analogia (BOURDIEU 1968, p. 689).

Para o referido autor, podemos identificar o mundo mediante símbolos ou pelos reflexos da consciência dos sujeitos no contexto social em que estão inseridos. Tais estruturas orientam nossas disposições e nossas práticas.

Corroboramos Bourdieu (2007a) quanto à pertinência de se conhecer a realidade por descrições, pelo menos como primeira etapa do processo de investigação, assumindo a impossibilidade de atestar a realidade sem uma teoria da correspondência. Considerando a existência de uma gama de mundos, conforme as variadas descrições da realidade. Vandenberghe (2002) se alinha ao sociólogo francês ao registrar a existência de três mundos, o mundo real, das relações invisíveis, existentes no plano teórico, o mundo do *habitus*, ou seja, do estado de consciência e disposições do comportamento e o mundo teórico. Para a ciência sociológica, com inspiração humanista da ação social, o sujeito é tomado como referência ontológica última e está imerso no sistema de relações entre os indivíduos no espaço social, como trata Bourdieu (1994). As relações entre esses três mundos formam o sistema teórico das relações construídas. Bourdieu, com sua “teoria da prática” – movimento

estruturalista sob a influência de Marx em suas Teses sobre Feurbach – concebe o mundo em constante construção e verificação.⁶⁴

Entre a *doxa* e a *episteme*, é necessário estabelecer uma ruptura para que se possa tratar a sociologia como ciência, mas é justamente na estrutura das relações interativas em que reside o campo de estudo de Bourdieu. Não se trata, contudo, de relações quantificáveis que possam ser analisadas estatisticamente apenas, mas importa que tais relações estatísticas sejam inseridas em uma rede de relações aplicáveis racionalmente.

Nesse entendimento, e somente para estabelecer uma relação de intradiscursividade filosófica, consideramos que haja mais realidade nas relações intrassubjetivas (e entre elas) do que pressupomos sobre o sistema ao qual os sujeitos estão relacionados.⁶⁵

A identificação de um grupo étnico perpassa não somente pela compreensão de seu *modus vivendi* e *operandi*⁶⁶ no mundo da vida (as questões objetivas e subjetivas) e sua intersubjetividade, mas também pela autoidentificação. Em outras palavras, remete às raízes e interferências ao longo de sua trajetória de vida.⁶⁷ O olhar socioantropológico sobre os Xukuru, para os quais o processo de comprovação da etnicidade (identidade étnica indígena) fora doloroso, posto mexer com sua própria essência,⁶⁸ traz à centralidade das discussões o fortalecimento de sua identificação étnica.

A língua, com suas marcas dialetais, revela a ideologia de uma comunidade de fala, cujos membros (...) compartilham traços dialetais que a diferenciam de outra. Possivelmente tais comportamentos linguísticos advêm da interferência de “forças históricas” que atuam na atitude linguística desses falantes. Essa atitude tem relação direta com a visão de mundo dos falantes nativos (CARVALHO, 2014b, p 3).

⁶⁴ VANDENBERGHE, Frédéric. (1999), “The real is relational: an epistemological analysis of Pierre Bourdieu’s generative structuralism”. *Sociological Theory*. 17, 1, pp.32-67. Disponível em: http://frederic.vdb.brainwaves.be/Frederic_Vandenberghes_Personal_Website/Texts_to_Download_files/Orealer_elacional-vandenberghe.pdf. Acesso em: 9 out 2018.

⁶⁵ Ao intertextualizarmos as palavras de Hamlet, personagem homônimo da obra de Shakespeare “*There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy*”, amplamente traduzidas sob as mais variadas interpretações, inclusive acrescentando conotação negativa como “vã filosofia”, desautorizadas pelo autor da obra, o qual, na voz do personagem narrador, acenava tão-somente que a filosofia e a racionalidade mesmo importantes, elas não atendem a tudo o que diz respeito ao ser humano. Há muita coisa encoberta (ou que não é possível desvelar). No caso da ciência e do senso comum, ambos os conhecimentos tratam de verdades que devem ser consideradas e respeitadas, não devemos considerar verdades absolutas quando se trata de relações intrassubjetivas.

⁶⁶ Remetemos às práticas identitárias.

⁶⁷ Durante a trajetória do *Ser-aí* no mundo, para retomar Heidegger, segundo o qual a incompletude do ser se dá pelo conhecimento adquirido ao longo de sua experiência de vida.

⁶⁸ A essência desse *Ser-no-mundo*, novamente remetendo a Heidegger, quando se refere ao existencial em que o *ser-aí* habita no mundo, isto é, não exatamente espaço físico, mas uma realidade constituída. Ver mais sobre “O ser em como tal” em Heidegger (2015a, p. 189).

No entendimento dessas palavras, podemos inferir que toda comunidade de fala⁶⁹ tem uma ideologia que transparece no comportamento linguístico de seus membros. Havemos de considerar, portanto, que o comportamento dialetal dos que convivem em um mesmo espaço social sofre a interferência de traços outros de línguas em contato, cujas forças históricas interferem na atitude e visão de mundo dos sujeitos, ou seja, em sua constituição identitária, ampliando-lhe a formação como “Ser-aí no mundo”.⁷⁰

A fim de compreender o conflito experienciado pelo Xukuru, no mundo globalizado, consideramos pertinente discorrer sobre as concepções de identidade e de cidadania, relacionando à noção bourdieusiana de *habitus* (1989). Deixando de lado o princípio da identidade de coisa idêntica a si mesmo, posto não dizer muito, caminhamos por uma conceituação que sugere perdas (pessoal, coletiva, nacional ou classe) ou ainda recuperação, pois entendemos que tal definição não atende aos apelos da mobilidade inerente à época Pós-Moderna. A questão da identidade, portanto, encontra-se imersa numa sociedade recheada de fenômenos como estes: “alienação e coisificação dos indivíduos, a massificação de sua preferência e aspirações, bem como o domínio de umas culturas sobre outras (...) põem em questão sua identidade” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 327).

Muitos são os estudiosos que esboçaram conceitos de identidade (HALL, 2002; BAUMAN, 2010) entre tantos outros. A identidade pode estar relacionada ao indivíduo ou à etnicidade, pois as atitudes linguísticas, a visão de mundo e o *ethos* individual que o falante bilíngue constrói socialmente interferem na sua identificação cultural, a manutenção e o afastamento de uma língua e apagamento de uma cultura perpassam pela questão da identidade. A concepção de Hall (2002) serviu de base para muitos antropólogos e sociólogos, possivelmente por sugerir, para um melhor entendimento da identidade, relacioná-la à concepção de sujeito ao longo da história, quais sejam: 1. Do sujeito do Iluminismo; 2. Do sujeito sociológico e 3. Do sujeito pós-moderno.

O primeiro, o sujeito do Iluminismo, refere-se à concepção da pessoa humana como um “indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação”, cujo “centro” consiste em um núcleo interior, que emerge a primeira vez, em seu nascimento, e o acompanhando ao longo da existência. Essa concepção de identidade permanece por toda a vida.

⁶⁹ A concepção de comunidade de fala perpassa pelo entendimento do que se assume como língua. A depender da abordagem teórica e sua concepção de língua, pode haver diferentes conceitos. Para este estudo, corroboramos aquelas que não dispensam a pertinência do componente social para a compreensão da língua, que entendem comunidade como um agrupamento de usuários da língua que compartilham comportamentos linguísticos semelhantes, condicionados por variáveis sociais e estruturais.

⁷⁰ Expressão heideggeriana para o *Dasein* e suas relações com outros *Dasein*. Cf Apêndice I.

Na segunda concepção de sujeito, a identidade do sujeito sociológico reflete a complexidade crescente do mundo moderno e a consciência de que o núcleo interior, a que se refere o sujeito unificado, não é de um sujeito autônomo, e sim construído na relação com o outro que considera importante para si. Nessa concepção de sujeito, a primazia é da cultura das sociedades em que se habita. Trata-se de uma concepção interativa em que a identidade é construída na interação entre os sujeitos sociais. No entendimento que se pode abstrair de Hall (2002), o eu real é formado e alterado pelos mundos exteriores e suas identidades, ou seja, nos projetamos a nós mesmos nas identidades forjadas nas culturas a que pertencemos das quais internalizamos seus significados e valores tornando-os parte de nós. Contribui para alinhar nossos sentimentos e subjetivismos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade liga o sujeito à estrutura, estabilizando o sujeito e os mundos em que ele habita: “A identidade (...) estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos recíproamente mais unificados e previsíveis” (HALL, 2002, p. 12). Acompanhando essa linha conceitual, entendemos que a identidade não é algo dado, inerente à natureza, mas uma construção social que se apoia na cultura em que os indivíduos partilham crenças, ritos e comportamentos aparentemente equilibrados simbolicamente. Segundo Balibar (1991) a fé é um elemento importante na identificação, pois é um elo partilhado pelo grupo com o transcendental. Esse elo espiritual é mais facilmente observado entre os grupos indígenas.

O perigo de um olhar exterior sobre a identidade de uma etnia é que se pode pretender analisar diferenças “naturais”, alinhando-se ao entendimento de uma homogeneidade sem considerar o deslocamento e a mutação de referências, e, com isso, abrir espaço para grandes violências amplamente exemplificada na história do Brasil e do mundo.

Assim, como sujeitos sociais que somos, não estamos isolados, assumimos inclusive a identidade do grupo étnico no qual estamos inseridos.

No que se refere aos povos indígenas, podemos fazer um diálogo entre a relação étnica dos povos tradicionais com conceito vigente de cidadania. Para os povos indígenas, determinados aspectos burocráticos do sentido de ser cidadão são desnecessários dentro do seu campo étnico, contudo, observamos a pertinência de estar em conformidade com as exigências do Estado brasileiro para ser portador de determinados direitos, conforme registra Baniwa (2006), na tentativa de propor uma cidadania diferenciada:

No interior das comunidades indígenas, por exemplo, a Carteira de Identidade ou CPF são absolutamente desnecessários, mas tornam-se imprescindíveis quando lidam com a sociedade nacional⁷¹. Neste sentido, podemos afirmar que a cidadania é um recurso apropriado pelos povos indígenas para garantir seu espaço de sobrevivência em meio à sociedade

⁷¹ Sic.

majoritária. *Por isso, muitos antropólogos afirmam que enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na, uma vez que para o povo indígena o que é natural é a sua especificidade étnica.* De fato, os povos indígenas brasileiros, mais do que outros povos indígenas das Américas por sua condição demográfica inferior, têm procurado sabiamente articular o sentido natural e instrumental da cidadania, aliado à noção de Direitos Universais do Homem em favor de seus direitos e interesses específicos (BANIWA, 2006, p.89, grifo nosso).

Nesse entendimento, a razão de ser da sociedade é a cidadania⁷² em que para alcançá-la, é preciso preencher requisitos que estão pautados na moralidade e na ética que permitem a convivência em sociedade a qual é pautada por um ordenamento jurídico e um sistema burocrático que ordenam todo o seu funcionamento o qual, por sua vez, é consagrado na figura do Estado que determina, de certa forma, os rumos de uma nação.

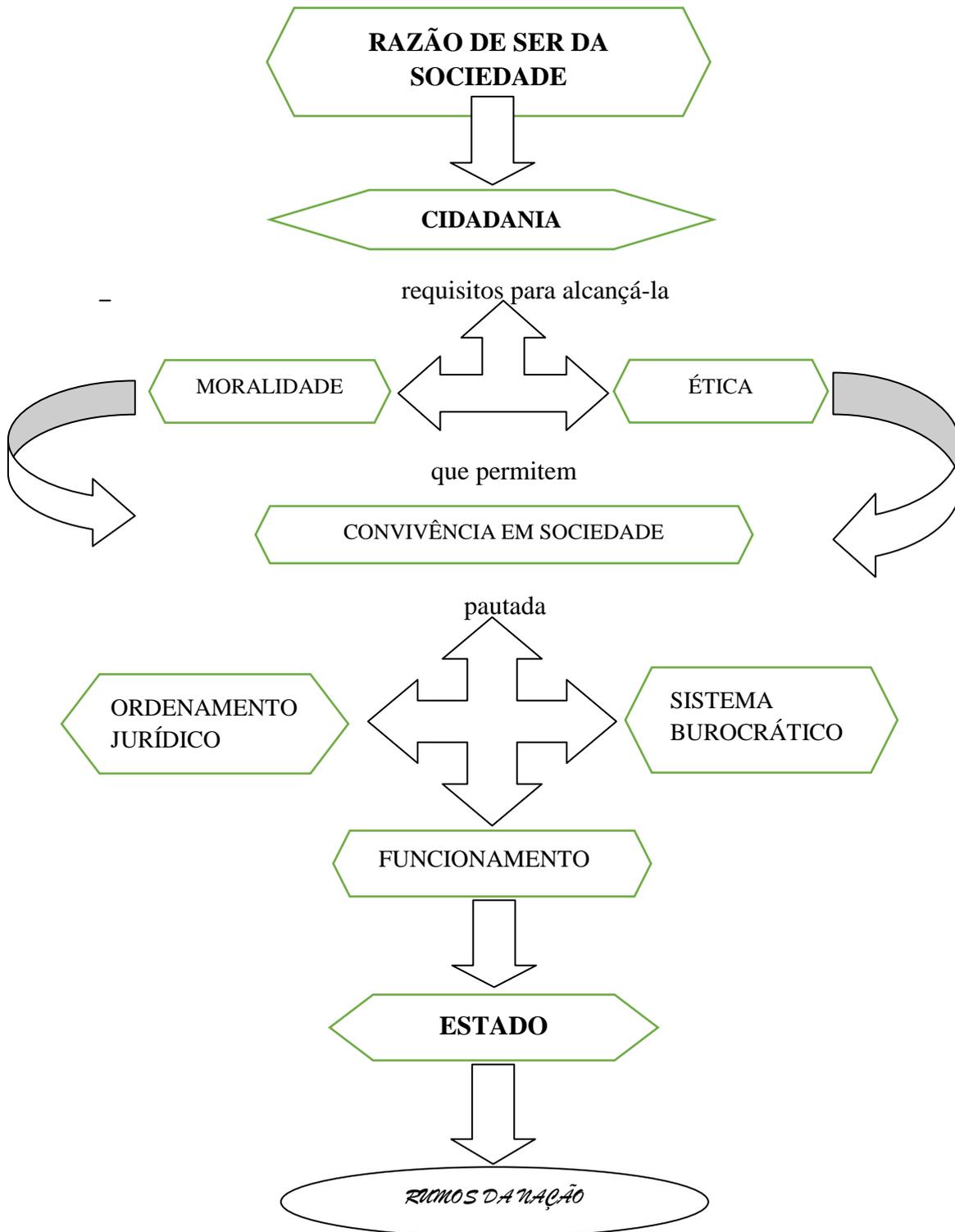
Construímos um mapa conceitual (Figura 4) apenas como recurso didático-visual para facilitar a compreensão da cidadania e do controle estatal sobre a sociedade.

Vale destacar que a cidadania indígena brasileira deve ser pensada além da estreita concepção de cidadania de visão etnocêntrica que considera somente os indivíduos que comungam das mesmas crenças e símbolos, pois nessa limitação conceitual, os povos indígenas estariam excluídos uma vez que não partilham dos mesmos credos, valores e símbolos culturais da sociedade majoritária brasileira. Ainda que partilhem a mesma língua, constroem sentidos distintos. Ainda que os códigos (oral ou escrito) sejam os mesmos, divergem significativamente, pois distintas são as visões de mundo e organização social, política e jurídica.

Outra concepção estreita, porque etnocêntrica, de cidadania, segundo Baniwa (2006), é aquela circunscrita à territorialização em que os indivíduos estão em um espaço sob o comando de um poder central (Estado). Essa noção de cidadania é excludente e submete os povos indígenas à contradição, pois como seriam cidadãos sem possuírem de fato as terras, como propriedade? Afinal, a noção indígena de terras é de propriedade coletiva.

⁷² Cidadania é um conceito filosófico, mas também um conceito prático e quem vai direcionar essa pragmática é o aparelho estatal.

Figura 5 – Mapa conceitual da Cidadania



FONTE: Baniwa (2006)
Nota: Construção nossa

Os grupos indígenas, no entanto, não se pautam por essa engrenagem burocrática, eles usam essa instrumentalização (essa cidadania) para angariar direitos consagrados entre os ocidentais. Nessa perspectiva, encontram-se na centralidade de sua volição. Em outras

palavras, sabem do seu ser no mundo e como operar nesse mundo, ou seja, em proveito de si e da coletividade.

Ser ou não ser Xukuru, “eis a questão”, não parece ser um drama existencial dos xukurus, mas uma situação de identificação necessária de reconhecimento junto à Funai. Vânia Fialho sugere que a autoidentificação perpassa por questões valorativas, emocionais e éticas, como se pode verificar em suas palavras a seguir: “Não chego a reduzir o fenômeno da etnicidade ao simples meio de adquirir vantagem econômica e materiais, e ênfase que envolve também questões valorativas, emocionais e éticas” (SOUZA, 1998, p. 122).

Como atestar a identidade étnica de um sujeito sem a sua autoavaliação? Era mais fácil uma prova concreta, por isso a exigência pela língua materna. Posteriormente, houve o entendimento dos percalços históricos que levaram à perda da língua ancestral, sobretudo dos grupos indígenas do Nordeste.

Essa questão da identidade étnica requer maior atenção em tempos de globalização, quando estamos diante de um novo posicionamento quanto às questões identitárias.

A terceira concepção de identidade, a do sujeito pós-moderno, é aquela em que o sujeito reúne em si várias identidades, ou seja, as identidades culturais nas quais nos projetamos torna-se “provisória, variável e problemática” (HALL, 2002, p. 12). Assim, o homem pós-moderno não tem uma identidade fixa e duradoura, mas uma “celebração móvel” dos sistemas culturais circundantes, conforme considera Hall (2002). A identidade é definida historicamente, em que assumimos identidades diferentes conforme os momentos. Para ele, no íntimo do sujeito, há embates identitários que se deslocam de acordo com os tempos.

Na perspectiva desse autor, a concepção de identidade é inerente às diferentes posições de sujeito assumidas ao longo da história e construídas discursivamente. Assim, ela pode mudar conforme nossos posicionamentos discursivos. A origem social é identificada pelo *habitus*, conforme as identidades que assumimos segundo preconiza Bourdieu (1989).

Com os Xukuru não se dá de modo diferente, pois como sujeitos no mundo globalizado, em tempos de tecnologia, passaram por transformações socioculturais como todos os povos (tanto não indígenas, como indígenas), mantendo traços indenitários de sua cultura ancestral, mas abarcando para si outros traços, novos usos e costumes como a aquisição da cultura digital. Na chamada Pós-modernidade, cuja característica é a mobilidade (HALL, 2002; BAUMAN, 2005), é natural que, em sua trajetória de vida, desde o encontro de seu mundo com o mundo europeu, no período em que foram subjugados pelos portugueses, os Xukuru tenham alterado seu *modus vivendi* e *operandi*, sem necessariamente com isso ter perdido a autenticidade étnica. Afinal, onde quer que exista, o homem inicia processos. Não é

mérito da história ou da natureza, mas da própria ação. Se a própria história torna-se processo, isso já é mérito humano, como sugere Hannah Arendt, no texto a seguir:

O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza, à guisa de investigação científica, na formulação de Whitehead é ‘a natureza é um processo’ (ARENDR, 2010, p. 98).

Sem querer aprofundar nas experiências tanto das questões conceituais sobre processo para época moderna, e nas experiências do homem com a natureza que o circunda, mas ainda assim na perspectiva da dinâmica das ações, em que podemos qualificar o homem como um ser capaz de ação, situamos o Xukuru historicamente como afetado pelo impacto da modernização, mas também como um povo resistente no que respeita aos seus valores étnicos não negociados, como é o caso de seus rituais sagrados que ainda são cultivados e perpassados para as gerações mais novas, o que não foi possível em relação à língua dos ancestrais.

No caso dos Xukuru, apesar da não vitalidade de sua língua ancestral, por não se prestar mais à interação oral, já é possível afirmar que a história oral dessa língua se constitui um traço de sua memória histórica.⁷³ A consciência histórica dos Xukuru é um dos condicionantes da alteridade de cuja relação se constitui sua identidade. Nesse sentido, os Xukuru podem ser chamados de indígenas e não índios, remetendo a Viveiro de Castro quando afirma :

Todos os índios do Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas são índios. Índios são os membros de povos e comunidades que tem consciência – seja porque nunca perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nessa terra antes da chegada dos europeus (CASTRO, 2016, p. 1).

Em que pese o apagamento etnolinguístico que vem sofrendo os povos indígenas, observado historicamente, como pontuado no Capítulo 1 (Seção 1.3), quando pesquisadores antropólogos sugeriram que os Xukuru são índios remanescentes, fruto da miscigenação e não haver mais entre eles semelhança aos que viveram nos tempos pré-coloniais,⁷⁴ a grande problemática dos estudiosos das etnias indígenas é a visão retrógrada de alguns pesquisadores

⁷³Embora não se tenha registros de sua oralidade, não é fora de propósito atestar, com base em sua memória histórica, que o Xukuru já fora uma língua viva, ou seja, em uso e que por pertencer a uma cultura ágrafa, o Xukuru existiu, mas foi alvo de apagamento pelos colonizadores portugueses quando de seu intento de “civilizar” os indígenas nas estratégias de combate às tradições de seus ancestrais, proibindo o uso de sua língua, de incentivo à miscigenação pelo casamento com os não índios, escolas de ensino da língua portuguesa entre outras, conforme registra Galindo (2011, p. 178).

⁷⁴Cabe ressaltar que essa imagem de índio selvagem de arco e flecha fora nutrida durante muito tempo pelos pesquisadores antropólogos, no século XVIII, como se o indígena não sofresse a influência do meio e das circunstâncias transformadoras inerentes a quaisquer povos.

(ainda que hodiernamente vivamos em tempos de tecnologia) cujo foco de interesse remonta aos tempos pré-coloniais. Muitos antropólogos (da perspectiva antropológica evolucionista) alimentam interesse em povos indígenas que habitavam as terras do chamado Mundo Novo antes da colonização portuguesa, ou seja, seu objetivo é compreender a cultura dos povos chamados selvagens, como podemos observar na afirmação a seguir:

A cultura dos chamados “povos primitivos”, vista como pura e intocável, era objeto de investigação dos antropólogos preocupados em compreendê-lo em suas características originais e autênticas. Processos de mudança por eles vividos não eram valorizados por pesquisadores interessados em desvendar a lógica e o funcionamento da cultura entendida de forma essencialista, isto é, fixa, estável e imutável (ALMEIDA, 2010, p. 15).

Essa visão eurocêntrica do indígena coloca-o em estado de isolamento e distanciamento da condição inerente ao ser humano de ser fruto do meio e poder ser percebido além do caráter biológico. Segundo Oliveira (1998), o desinteresse dos pesquisadores em buscar comprovações sobre a etnicidade dos índios do Nordeste reside na própria concepção do ser-índios⁷⁵. Enxergam o índio pelo viés do passado, ou seja, “puro” no período pré-cabralino, ainda sem o impacto da colonização. Assim, sua avaliação sobre a presença de índios nessa Região é negativa.

Nessa perspectiva da abordagem evolucionista, o olhar socioantropológico sobre os índios do Nordeste sempre foi de incerteza de sua presença nessa Região. O problema é que os primeiros estudiosos das etnias indígenas, em sua visão eurocêntrica, entendiam como culturas primitivas qualquer agrupamento humano que se distanciasse do modelo ocidental europeu de “civilização”. Uma visão preconceituosa que tem em Darcy Ribeiro um dos grandes disseminadores dessa invisibilidade dos índios do Nordeste, pelo estereótipo estabelecido aos povos indígenas dessa Região. Esse antropólogo e indigenista com seus relatórios de desaparecimento, como bem apropriadamente designou Silva (2017), considera os indígenas integrados à nação brasileira por falta de características físicas que os identifiquem com os tais, disseminando a tese da aculturação, considera juntamente com outros antropólogos (a exemplo de Estêvão Pinto) que os índios do Nordeste já perderam a sua essência e são agora caboclos brasileiros:

Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, visto em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste, muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negroide ou caucasóide (RIBEIRO, 1982, p. 53).

⁷⁵ Cf. Glossário (APÊNDICE I)

Em contradição com as próprias teses de aculturação e integração, esse indigenista vai afirmar que as etnias indígenas não se enquadram como esse novo ser nacional, sugerindo que se integravam por motivo de sobrevivência:

[...] os mais aculturados raramente conservam traços distintivos que não sejam os que lhes dão um mínimo de sustentação moral para suportarem ser diferentes num mundo majoritariamente formado por brancos, negros e mestiços, todos esquecidos de suas raízes e metidos na pele étnica e na cultura da sociedade nacional (RIBEIRO, 1986, p. 254).

O tom usado para referir-se a esses indígenas parece jocoso quando acusa de estarem “metidos na pele étnica”, sugerindo que eles estão tentando assumir uma identidade étnica que não é sua.

O que esse olhar incrédulo do referido indigenista e seus seguidores olvidam é que culturas em contato se transformam, mas podem manter sua essência mediante seus símbolos e valores.

Ainda sobre a constituição identitária, cabe situar os povos indígenas nas novas configurações de mundo. Não há como evitar a tramitação por mais de uma cultura haja vista ser um processo natural em tempos de globalização. Vejamos o que afirma Zygmund Bauman ao falar de si sobre seu conflito interior de identidade o qual muitas vezes se dá por questões de ações afirmativas oriundas da necessidade de consistência e continuidade da identidade no correr do tempo.

[..] uma vez tendo sido obrigado a me mudar, expulso de algum lugar que pudesse passar pelo meu ‘habitat natural’, não haveria um espaço a que pudessem considerar-me ajustado, como dizem, cem por cento. Em todo e qualquer lugar eu estava – algumas vezes ligeiramente, outras ostensivamente - ‘deslocado’ (BAUMAN, 2005, p. 18).

Tal qual Bauman, é possível compreendermos a situação dramática dos Xukuru os quais, longe de suas terras, também se sentiram deslocados, pois não podemos conceber a ideia de quaisquer indígenas sem suas terras, nas quais possam plantar e colher, alimentar e ser alimentado.

Essa vivência em que se tramita por mais de um ambiente natural corresponde à “fragmentação” vivenciada nessa era “líquido-moderna”.⁷⁶

Poucos de nós [...] são capazes de evitar a passagem por mais de uma ‘comunidade’ de ideias e princípios, sejam genuínas ou supostas, bem-integradas ou efêmeras, de modo que a maioria tem problemas em resolver [...] Poucos de nós, se é que alguém, são expostos a apenas uma ‘comunidade de idéias e princípios’ de cada vez, de modo que a maioria tem problemas semelhantes com a questão *individualidade*⁷⁷, a coerência daquilo

⁷⁶ Cf *Modernidade líquida* de Bauman (2001).

⁷⁷ Tradução nossa.

que nos distingue como pessoa, o que quer que seja (BAUMAN, 2005, p. 19).

Na esteira desse pensamento, inferimos que as relações interétnicas foram e são inevitáveis, pelas quais a troca de ideias e princípios é possível, e, talvez justamente por isso, haja conflito na definição do que seja exclusivamente no âmbito do individual⁷⁸. Na Pós-modernidade, definida por Bauman (2001) como “modernidade líquida”, o ser humano faz escolhas, inclusive o próprio futuro, ao menos teoricamente o faz. É a proposta da chamada Pós-Modernidade em que se veste a fantasia da “livre-escolha”, uma condição de falsa liberdade. Para Bauman (2005), a Pós-Modernidade não passa de modernidade líquida, em que nada é sólido e duradouro, tudo é flexível, móvel, mutável, inclusive as identidades.

Cabe trazer à discussão a concepção de Boaventura de Sousa Santos sobre globalização pela pertinência de envolver uma pluralidade conceitual.

Processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival (SANTOS, 2009, p. 238).

São processos assimétricos entre vencedores e vencidos os quais o referido sociólogo distingue em quatro formas: 1. Localismo globalizado (favorece o vencedor, que globaliza elementos de sua cultura), 2. Globalismo localizado (em que os elementos culturais tradicionais se encontram à disposição de tais “vencedores”); 3. Cosmopolitismo insurgente e subalterno (contra-hegemônico, movimentos contra a exclusão); 4. Patrimônio comum da humanidade.

Vale destacar que os grupos envolvidos nos movimentos contra-hegemônicos da terceira forma de globalização, sugerida por Boaventura, envolvem os movimentos indígenas e os oprimidos (e por oprimidos devemos entender os grupos que extrapolam as classes sociais a que Marx se referia), uma vez que não remete a uma emancipação social para a eliminação das diferenças⁷⁹. Os grupos sociais, vítimas de exclusão equiparam igualdade de direitos e respeito às diferenças. Trata-se de uma forma de globalização que requer e reivindica a inclusão da dignidade, autoidentificação que potencialize a autonomia desses

⁷⁸ Cf. Balibar; Wallerstein (1991) sobre identidades ambíguas, os quais oferecem um esclarecimento sobre o caráter ambíguo das identidades ante a economia mundial capitalista geradora dos movimentos xenófobos e neofacista. O ambiente de crise do Estado-nação vivenciado e denunciado na sociedade ocidental europeia presta-se à análise dos conflitos identitários das minorias étnicas que estão imersas no mundo capitalista, mas o sentimento de pertença a uma ancestralidade os individualizam e, por isso lutam pelo fortalecimento de sua etnicidade.

⁷⁹ Cf. MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

grupos que se sentem oprimidos e excluídos. Nesse caso, podemos remeter aos grupos étnicos indígenas.

Em síntese, a esteira conceptual do referido sociólogo sugere que as duas primeiras formas de globalização geram dois modos de produção: o primeiro, que favorecem aos países chamados “centrais”, no caso da primeira forma (o globalismo hegemônico, neoliberal, vertical, ou seja, de cima para baixo, enfim, capitalismo e imperialismo globais) em que os periféricos se limitam aos globalismos localizados. O segundo modo de produção são gerados pelos dois últimos globalismos os quais se insurgem contra as duas primeiras formas de globalização.

Diante desse quadro revelador de uma concepção de globalização plural, Boaventura ainda esclarece:

Por esta razão, o que denominamos de global e globalizado não pode ser concebido senão como resultado provisório, parcial e reversível da luta permanente entre dois modos de produção de globalização, ou seja, entre duas globalizações rivais. As concepções e políticas e conflituantes⁸⁰ de direitos humanos levando-se em contradições das lutas são, de fato, um componente importante dela (SANTOS, 2009, p. 441).

A Pós-Modernidade (como assim se convencionou chamar), ou melhor, o mundo globalizado, da sociedade em rede, é um tempo em que o mundo conectado desterritorializa culturas. Em tempos de tecnologia e de informação, presenciamos o grande progresso tecnológico vivenciado na cultura ocidental em que, após a revolução industrial, o homem é conduzido ao palco das contradições. Na imposição da técnica como força simbólica, a máquina é divinizada e o homem seu adorador, a técnica torna-se mediação entre o sujeito e o mundo, sendo ela a própria imposição sobre o meio, o simbolismo da técnica, segundo Lemos (2001), circunscreve-se, na dessacralização da natureza em que a técnica é tão sagrada como divinizada pela natureza⁸¹.

Nessa perspectiva, em que o símbolo dá sentido à vida e a organiza em sociedade, entre a manutenção simbólica e a abertura à tecnologia, há um impasse que podemos remeter às culturas indígenas minoritárias, a exemplo dos Xukuru: como manter a cultura pela manutenção dos símbolos, na cultura contemporânea ante a avassaladora evolução da tecnologia no mundo em rede?

⁸⁰ [Sic]

⁸¹ Ao contrário dos valores indígenas para os quais a natureza é sagrada e não apenas recurso de sobrevivência material, a sociedade não indígena vem se prostrando perante esse grande ídolo da modernização e suportando o impacto ambiental e, com isso, interferindo de modo avassalador na produção agrícola dos povos indígenas no seu trato com a terra.

Ao considerar a sujeição humana à cibercultura, nova dinâmica cultural à qual a vida social está enraizada (pois com a evolução das tecnologias vieram as questões problemáticas de ordem social, política educacional e demais setores que envolvem as atividades humanas), a técnica está imersa no mundo simbólico e dele não podem se apartar as culturas indígenas que buscam preservar sua cultura na apreensão do simbólico, podendo ser justificadas pela tendência globalizante das tecnologias digitais sem ônus de enfraquecimento de suas identidades étnicas.

Os indígenas, embora destinados se encontrarem pela espiritualidade que os cerca e os envolve, foram inseridos no mundo capitalista, afinal o homem é um ser biopissicosocioafetivo e não é alheio ao mundo que o cerca e, de algum modo, o requer.

[...] a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Não é senão por isso que cada indivíduo, em particular, é libertado de suas barreiras nacionais e locais posto em relações práticas com a produção do mundo interno (inclusive a intelectual) e em condições de adquirir a capacidade de usufruir da produção universal de toda a terra. (criação dos homens) (MARX, 2004, p. 40).

A postura de Marx em face do mundo globalizado é de abertura pela compreensão que tem do fenômeno da desterritorialização cultural quando se refere à quebra de “barreiras nacionais e locais”.

2.3 HISTORICIDADE VIVA DO GRUPO INDÍGENA XUKURU

Antes de apresentar a historiografia do grupo indígena Xukuru, cabe tecer algumas considerações conceituais sobre o “histórico”, apresentando a concepção por nós assumida neste estudo. O nosso “histórico” é o da perspectiva do autor de *Ser e Tempo* a seguir: [...] “Não cabe caracterizar de histórico a todo e qualquer fenômeno?” Indaga Heidegger (2010, p. 32). É certo que de “histórico podemos caracterizar qualquer fenômeno”, sugere esse mesmo pensador. Como caracterizar historicamente os Xukuru? O pensar⁸² o Ser xukuru por reflexões filosóficas requer o olhar na facticidade da vida. A caracterização desse grupo indígena é pontuada no sentido histórico heideggeriano segundo o qual o objeto referido no tempo é suscetível à transformação.

Nós pensamos o histórico como encontramos na vida, não na ciência histórica. [...] não é apenas uma caracterização que provém de uma relação objetiva. Nessa concepção do histórico, conserva-se então, o caráter de aplicação, dessa concepção de histórico enquanto propriedade de um objeto

⁸² Sobre o pensar heideggeriano, conferir a segunda parte desta Tese (Cap. 3) em que tratamos dessa temática.

sujeito à mudança temporal, na experiência fática da vida e no aperfeiçoamento linear e ordenado da filosofia. O histórico é vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas do esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 33).

Esse pensador se opõe a um historicismo inibidor da criação, preferindo antes um histórico que permita o acesso à “experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2013). É na vida fática que o autor obtém o histórico. Não tomamos, pois, o olhar histórico sobre os Xukuru como um peso que nos impede criar e recriar...na experiência fática da vida, avivando com isso a consciência de caducidade, como acusa Heidegger (2013, p.36), antes, porém, tomamos como uma complementação da vida permitindo que esta repouse “dentro da pluralidade da configuração histórica” (HEIDEGGER, 2010, p. 37). A intenção é compreender as tendências que aprisionam a consciência e que a liberta (o pensar).

Os Xukuru são um grupo indígena localizado em Pesqueira-PE, em que se observam dois grupos: os aldeados e os não aldeados. Os primeiros se encontram nas Terras Indígenas (TI), antiga Vila de Cimbres, e os segundos residem no centro de Pesqueira.

A presença dos Xukuru na história é pontuada por vários estudiosos (BARBALHO, 1977, OLIVEIRA, 2011, MONTEIRO, 2001, SOUZA, 1999, SILVA, 2007, 2014).

O espaço geográfico das TI é dividido em três Regiões: Agreste, Serra e Ribeira, as quais comportam 24 aldeias: Agreste (Cimbres, Mascarenha, Cajueiro, Sucupira, Guarda); Ribeira (Jatobá, Curral Velho, Passagem, Caldeirão, Pão de Açúcar, Pé de Serra dos Nogueira, Pé de Serra de São Sebastião (Oiti), Capim de Planta); Serra (Couro Dantas, São Caetano, Caípe, Brejinho, Lagoa, Santana, Cana Brava, Afetos, Gitó)⁸³.

Os Xukuru se organizam administrativamente por uma comissão interna em que o cacique é um dos membros. O Conselho não tem um presidente para que não se configure em duas lideranças majoritárias, ou seja, duas pessoas com poder de decisão final, a qual é responsabilidade do cacique, como explicado pelo antigo cacique Xicão em entrevista ao departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco, em 1993. (ANEXO B).

Então, a Comissão não tem presidente. Tem pessoas – os direitos são iguais. O mesmo direito, eu que sou cacique e membro da Comissão, mas a Comissão eu não apresento como cacique. Naquele momento me apresento como membro da Comissão. Me represento como cacique na hora das decisões na Justiça, na hora do ritual, que é um direito que foi discutido pela

⁸³ Informação atualizada, em 2016, durante as visitas intinentantes realizadas às TI Xukuru, por ocasião da pesquisa empírica, e confirmada em 2018 pelo xukuru Sérgio Lopes, da aldeia Guarda, o qual nos acompanhou nas visitas sistemáticas as aldeias.

própria Comissão. Eu chego no meio da Comissão: porque sou cacique não vou dizer minha palavra e tem que ser aquilo. Primeiro escuto o pessoal da Comissão. O pessoal também vai me escutar. Depois que se elabora um projeto, uma proposta ou documento, passa pra a comunidade na hora do ritual, para o pessoal ou as comunidades que estiver presente, passa para ser aprovado, definido. (não publicado)⁸⁴

Conforme suas próprias palavras, Francisco de Assis Araújo, conhecido como Xicão, então Cacique do povo Xukuru, o cacique é o líder majoritário de todo aldeamento, que deve estar ciente de tudo o que acontece na área indígena. A escolha do cacique é prerrogativa de toda a comunidade xukuru, após indicação do nome na “Pajelança”:

O cacique é colocado por aclamação. O pessoal escolhe, a Pajelança nomea e leva o nome pra comunidade e a comunidade confirma se a pessoa é cacique ou se não é cacique. E então, a partir daí é que a pessoa passa a ser cacique. (não publicado)⁸⁵

A partir dessa observação, entendemos que as decisões do povo Xukuru são tomadas por um corpo organizado, em atenção às necessidades coletivas. Segue o Quadro 7 de sua organização administrativa.

Quadro 7 – Organização Administrativa do povo Xukuru

Cargo	Responsabilidade	Observação
Cacique	Articulação política	Dentro e fora do território articula-se em busca de direitos
Pajé	Líder religioso	Organiza a Pajelança, com uma equipe, para o preparo espiritual em um enfrentamento (protesto, reividicação ou cura)
Conselho de liderança	Resolução de questões comunitárias locais	Missão: articular e informar sobre tudo o que acontece na luta.
Conselho de Educação	Pensar a educação específica e diferenciada	Missão: coordenar e orientar professores
Conselho de saúde	Controle social e coordenar a saúde	
Comissão interna	Resolução de questões mais complexas dentro do território	É formada por grupos de lideranças
Equipe Jupago	Tratar das questões referentes aos projetos agrícolas	Projetos desenvolvidos na agricultura
Associação	Espaço onde se recebem os projetos a serem desenvolvidos no território.	
Assembleia	Espaço onde se discutem e deliberam as ações a serem implementadas no território. ⁸⁶	É na Assembleia que os xukurus discutem o seu projeto de futuro, de vida.

Fonte: Almeida (1997)

⁸⁴ Entrevista de Francisco de Assis Araújo (Xicão) por Chico Siqueira. (ANEXO B)

⁸⁵ Idem

⁸⁶ Neste ano (2018), o povo Xukuru realizou sua XVIII Assembleia anual, reunido os parentes não somente do Nordeste, mas de outras regiões do Brasil. O evento contou, como os anteriores, ainda com a presença de pesquisadores e turistas internacionais. Cf Carta em que o povo Xukuru reafirma seus direitos. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2018/05/em-carta-da-18a-assembleia-povo-xukuru-reafirma-luta-em-xikao-contra-toda-politica-colonialista/>

O povo Xukuru é um povo muito organizado. Além da Associação e da Comissão Interna e da equipe liderada pelo pajé, formando a parte religiosa, os Xukuru têm as lideranças que representam as aldeias, pessoas que formam a equipe de conselheiros do Cacique e lhe repassam a situação das respectivas aldeias. Quaisquer que sejam os problemas (Justiça, Terra, Saúde, Educação) são repassados para o cacique que dará andamento em busca de solução, em um processo de luta incessante pelos direitos. (ANEXO B)

A partir de Xicão, o povo Xukuru se encheu de esperança e força para resgatar a autoestima perdida pela situação de desterritorialização. Desde que assumiu o cacicado, em 1983 (Quadro 3), ele cuidou com zelo do povo Xukuru atendendo, na medida do possível, às demandas das aldeias, cujos aldeados lhe eram fiéis, trabalhando sob o seu insentivo em cooperatividade em prol do bem comum que é a terra de seus ancestrais. Ajudou a muitos junto ao Ministério da Justiça e Funai, a receberem Certidão de Exercício de atividade Rural. (ANEXO C)

Quanto à situação econômica dos Xukuru, a subsistência é basicamente a Agricultura, pois não há uma ação direta dos governos (municipal, estadual e federal) que dê suporte a esse povo. Como relatado pelo próprio antigo Cacique, a situação das regiões são distintas, por isso algumas aldeias sofrem mais do que outras, uma vez que algumas não são boas para o plantio, devido à falta de água, a exemplo de Sucupira. Como elaborar um projeto de plantio de batata e banada para todos quando a terra onde se encontra essa aldeia não é boa para tal? Segundo já alertava Xicão, é preciso respeitar o andamento de cada aldeia.

Dificulta pra nós, porque dentro da área indígena mesmo já existe costume diferente a partir das aldeias, e que o governo nunca respeita e nem procura trabalhar com as comunidades da maneira que é o costume de cada povo. Nós, Xukuru, respeitamos o costume de cada aldeia, respeitamos o costume do padrão de vida da aldeia Sucupira, que é uma aldeia muito seca – nm água tem. Pé de Serra também não tem água suficiente para o pessoal. Aldeia Passagem também não tem. (não publicado)⁸⁷

No final do século XVI como registram alguns indigenistas (SOUZA, 1998; SILVA, 2008), missionários católicos fundaram o aldeamento chamado Cimbres, com o propósito de catequisar os grupos indígenas, inclusive os Xukurus. Não era possível precisar, contudo, os detalhes da interação entre eles tampouco sobre os Xukuru até o final do século XIX e início do século XX.

Conforme registros de vários pesquisadores (GALINDO, 2004; LIMA, 2017), a demarcação das TI, com a chamada desintrusão que ocorrera nos anos 1990, com mais de 27

⁸⁷ Entrevista Xicão (ANEXO A)

mil hectares e um contingente populacional de 11 mil descendentes, distribuídos nas três regiões já referidas anteriormente.

2.4 RELAÇÕES SOCIAIS E DE PODER SOB O ENFOQUE DA LÍNGUA(GEM)

A língua é considerada um instrumento de poder e, como tal, o agente social se enquadra nas disposições do mercado linguístico, conforme sugere Bourdieu (2007b). Há um ajuste das práticas linguísticas comuns às práticas consideradas legítimas, que apresentam traços da “classe dominante”. Assim, dá-se relevo às condições sociais de produção da fala. Para o referido sociólogo francês, o *habitus* linguístico é um *habitus* de classe.

Ao pensar na direção de sociedade estratificada, Bourdieu (2007b) remete à questão do *status* e, conseqüentemente, à tentativa de distinção e, nesse esforço de pretensão, podemos inferir que muitos cometem a hipercorreção, em que o “erro” acontece pela necessidade de se distanciar da variante popular, ou seja, dos atos de fala das classes populares, sem o conhecimento aprofundado da variante padrão, usada com mais propriedade pela chamada “classe dominante”, camada prestigiada da sociedade, que tem mais acesso aos instrumentos normativos da língua.

A questão pontual é negociar a aceitação pela antecipação das condições de reprodução que se faz pelo *habitus* linguístico. Segundo Bourdieu (2007b), aprende-se a falar, falando e o processo começa na família.

Como um sistema de relações de força, a língua é utilizada de forma heterogênea na sociedade, em que a produção escrita é mais valorizada que a produção oral. Para Bourdieu (2007b), a escrita (e não a fala) pode garantir a permanência da língua. Já que sinaliza uma “luta de classes”, em que a classe dominante, geralmente pelo capital econômico, detém a norma culta, aproximada da língua padrão, considerada legítima e com isso o poder.⁸⁸ Podemos relacionar essa “luta de classes” em um contexto mais amplo à época das relações interétnicas entre o colonizador português com sua Língua Portuguesa e as trocas linguísticas com os grupos étnicos indígenas e suas respectivas línguas.

Quanto ao conceito de classe social marxista, relacionado às condições de produção, que fora ampliado por Bourdieu (1989), cujo foco é o poder simbólico, consideramos ambos os posicionamentos, mas deles nos afastamos em termos de realidade temporal, uma vez que Bourdieu atualiza Marx ao remeter à relação de dominação entre os agentes a partir de suas

⁸⁸ Possivelmente foi um dos condicionantes do desaparecimento de muitas línguas indígenas ágrafas.

práticas, e nossa pretensão aqui neste estudo é refletir as relações de dominação que remontam ao período colonial.

Para se entender a pertinência de Marx para a atualidade, havemos de estreitar nossa leitura de Althusser e Gramsci, como bem colocado por Carlos Fernández Liria:

Vamos tentar inserir as heranças de Althusser e Gramsci em um projeto comum: o de entender a persistência do marxismo na atualidade. Um certo marxismo foi derrotado e, de algum modo, sepultado na história do século XX. Entretanto, o século XXI assiste a um reequacionamento político no qual a obra de Marx continua sendo uma referencia imprescindível (LIRIA, 2015, p. 171).

As classes sociais (que marcam a relação entre dominantes e dominados) a que se referia Marx (2011) eram segmentos da sociedade, em que havia os que dominavam os meios de produção os quais pertencem à “classe dominante” que era amparada pelo Estado que fornecia a infraestrutura, como dizia Marx, para a manutenção dos meios de produção e da exploração do trabalhador, motivando com isso o surgimento de ideologias e normas reguladoras. Bourdieu (1989), por sua vez, amplia o conceito de classe ao estendê-lo aos agentes que ocupam posição social semelhante, bem como seus posicionamentos e, portanto, interesses semelhantes.⁸⁹

Para Bourdieu (2007a), o prestígio dos agentes está intrinsecamente relacionado ao reconhecimento de seu capital simbólico. Por isso as trocas linguísticas, com a carga da imposição simbólica conferida pelos agentes sociais têm seu peso a depender das condições de produção das dicções sociais que subjaz ao uso linguístico. O poder da palavra e da ordem relaciona-se à ordem das coisas, uma vez que o poder ilocucional depende da ordem estabelecida socialmente. Agir socialmente no mundo é uma pretensão dos agentes que o faz mediante as trocas linguísticas.

No caso da convivência social entre colonizadores e as etnias colonizadas, podemos inferir que havia um ambiente político de relações assimétricas em que os menos favorecidos possivelmente eram os explorados do chamado Novo Mundo. Ao associar analogicamente a chamada “luta de classes⁹⁰” a tais relações interétnicas dos povos indígenas com os colonizadores inferimos que os favorecidos possivelmente eram esses últimos, os

⁸⁹ Por analogia ao *status* e poder dos agentes em suas respectivas possibilidades, tratados tanto em Marx e sua crítica ao Capitalismo, quanto em Bourdieu e seu *Poder simbólico*, fazemos, neste estudo, remissão ao período colonial e sua violência simbólica, ou seja, à relação de poder entre colonizadores e colonizados bem como à violência simbólica com que os primeiros dominaram sobre os segundos.

⁹⁰ Usamos entre aspas, como ressalva conceitual ao que é atribuído a Marx, no entendimento de que presentifica-se uma relação de dominância. Cf. na chamada anterior, a analogia que fazemos neste estudo com o período de dominação portuguesa denominado Brasil-Colônia.

exploradores do Novo Mundo. Partindo do princípio que a língua em contato se modifica, e, no entendimento que prevalece a língua do dominador, em que pese ter prevalecido o superstrato português (ainda que por imposição),⁹¹ o resultado levou a um Português marcado pela influência das línguas indígenas então existentes, o que possivelmente sinaliza para a causa de ser o Português do Brasil (PB) uma variante tão distante do Português Europeu (PE).

Quanto à relação de classe mediada pelo *habitus* a partir das trocas linguísticas estabelecidas na relação de alteridade, tomamos o conceito de *habitus* de Bourdieu (1989), segundo o qual, a partir da internalização da estrutura social, podemos distinguir as classes e as intenções de ascensão social. A partir dessa perspectiva em que os sujeitos são considerados “pretendentes” a uma posição melhor na escala social⁹², podemos melhor compreender a experiência da facticidade da vida dos Xukuru da Serra de Ororubá, Pesqueira-PE, muitos dos quais vivem em conformidade com o que têm.⁹³ Outros, porém, buscam benefícios a fim de atender aos interesses individuais, como observado historicamente quando agiam em comunhão com os não indígenas e foram considerados conspiradores.⁹⁴

Considerando a relação entre o uso da língua o prestígio social, no processo de deslocamento na sociedade constituída de pretendentes à hierarquia de classes, conforme designa Bourdieu (2007a) em *A Distinção*, cabe observar como se dá o *habitus* nas trocas linguísticas na dissimetria existente entre a língua, objeto de estudo da Linguística e seu uso natural, a fala, objeto de estudo da Sociolinguística ou, dizendo melhor, entre a norma e o uso, pois o oral é que guia o escrito.^{95 96}

⁹¹ Cf. Quadro 5 (Cap. 4.)

⁹² Quando dizemos “posição melhor”, estamos nos referimos tanto a uma situação de melhoria de vida, ou seja, uma vida mais confortável em termos materiais (alimentação, lazer, infraestrutura etc), como em relação a um *status quo* em termos de representação política. Como em qualquer agrupamento humano, muitos xukurus buscam melhorar a qualidade de vida, que além de se relacionar à preservação da natureza sagrada, está diretamente relacionada ao conforto que os tempos de tecnologia podem proporcionar.

⁹³ Cf Cap. 6. Em nossas vivências pelas TI do grupo Xukuru, observamos que os xukurus são pessoas simples e vivem sem ostentação, mas gostam das novidades materiais, o que não significa condição prévia para a felicidade. Eles se preocupam com o fortalecimento da identidade étnica para a manutenção de sua cultura e, possivelmente por isso, estão em busca de ocupar os espaços simbólicos de *status* e poder.

⁹⁴ Cf. Entrevista com o líder da aldeia Sucupira quando relata a adesão de alguns indígenas em favor do branco, gerando grande conflito por suscitar quebra de princípios de unidade identitária. (APÊNDICE F)

⁹⁵ Chamamos atenção para o fato de que a oralidade e a escrita são modalidades da mesma língua. É natural que os Xukuru, em seu falar Português, mantenham distância considerável do padrão requerido pela prescrição gramatical tanto em sua prática oral ou escrita, muitos dos quais, inclusive, completos desconhecedores da formalidade dessa língua, uma vez que desde a sua ancestralidade, foram obrigados a adotarem o superstrato Português. Acreditam em sua fé que, ao concentrarem-se nos rituais para receber orientações dos encantados (ancestrais), há trocas linguísticas em Xukuru (língua ancestral). “Concentra a cabeça, balança a maraca e a língua vem... quem tem ponto recebe.” (Nego Jorge, líder aldeia Sucupira). Cf depoimentos de lideranças. (APÊNDICE I)

⁹⁶ Cf nota de rodapé 6. A compreensão de Bourdieu (2007b), em sua *Economia das trocas linguísticas*, é pertinente quando se pretende compreender as relações intersubjetivas observadas nas interações entre os Xukuru.

Entendemos que a língua é um dos principais elementos representativos de uma cultura no processo de análise do *habitus* o qual, segundo Bourdieu (1994), é a internalização das estruturas sociais, e a análise desse comportamento é o que distingue os agentes na “luta de classes”, ou seja, na disputa pelo *status quo* de destaque social (manutenção ou ascensão) Afinal, em termos de comportamento linguístico, o uso autorizado da língua é mais familiar à chamada classe dominante, que são os grupos sociais cujo acesso ao capital cultural é maior, por ter mais acesso aos instrumentos normativos e de cujo gosto e estilo de vida é alvo de pretensão dos grupos de menor prestígio social.

No caso dos Xukuru, a língua portuguesa adquiriu o *status quo* desejado pelos colonizadores ao suplantarem a língua nativa para se estabelecer como língua oficial.⁹⁷ Tamanho deslocamento, no entanto, não fora um processo natural para os Xukuru haja vista ter sido um campo de disputa política, social e cultural.

Os agentes sociais são percebidos como propriedades: propriedade material (corpo) e propriedade simbólica (relação). Segundo Wacquant (2013), há que se realizarem duas leituras: a objetivista, que visa, por meio de leis da natureza, apreender a realidade objetiva, e a subjetivista, cujos significados são apreendidos pelos agentes fora da realidade nas representações que fazem do mundo. “As classificações subjetivas estão fundadas na objetividade de uma categorização que não se reduz à classificação coletiva obtida a partir do somatório das classificações individuais” (WACQUANT, 2013, p.109).

É possível, contudo, verificar a oposição entre essas duas perspectivas, ainda que não se possam discernir os liames entre ricos e pobres, capitalistas, burgueses e trabalhadores.

As diferenças objetivas, inscritas nas propriedades materiais e nos lucros diferenciais que elas trazem, se convertem em *distinções reconhecidas* nas e por meio das representações que fazem e que formam delas os agentes (...). Toda diferença reconhecida, aceita como legítima, funciona por isso mesmo como um capital simbólico que obtém um lucro de distinção (WACQUANT, 2013, p.109)⁹⁸

O capital simbólico (...) só existe na relação entre as propriedades distintas e distintivas (...) e indivíduos ou grupos dotados de esquemas de percepção e de apreciação que os predispõem a *reconhecer* (no duplo sentido do termo) essas propriedades (BOURDIEU, 2007a, p.111).⁹⁹

Nesse entendimento, toda prática ou propriedade pode expressar uma posição social, a qual pode receber valores opostos a depender da sociedade e do momento histórico. Pode-se

⁹⁷ Cf. Diretório dos índios de 1758 em que o Marques de Pombal legisla sobre a vida dos índios logo após a expulsão dos Jesuítas, com o propósito de os “civilizar” pela imposição do uso da Língua Portuguesa. (DIRETÓRIO apud OLIVEIRA, 2009, p.2).

⁹⁸ Cf Bourdieu (2007a)

⁹⁹ Cf Bourdieu (1989)

afirmar, em relação à condição de classe e aos condicionamentos sociais, que não será possível justificar as práticas sem revelar os efeitos que estão na origem (*habitus*). A análise simples não revela o estilo de vida (ou práticas culturais) e a estrutura do capital simbólico. Faz-se necessário recuperar o que há de verdade no conhecimento do senso comum para buscar um retorno ao *habitus* de classe (BOURDIEUR, 1994, p. 183).

A correspondência estabelecida entre as relações de classe e os estilos de vida ou mesmo entre as práticas culturais, no que respeita a etnias minoritárias, envolve três grandes campos de estudo: as condições sociais, os estilos de vida e o *habitus*.

O ponto nevrálgico da concepção bourdieusiana da realidade social heterogênea está nas relações naturais e simbólicas que subsidiam a análise social. Segundo Wacwant (2013), tanto nas posições ocupadas pelas pessoas nas instituições (nos campos) quanto no *habitus*, no primeiro caso, determinando as percepções e ações, no segundo, a percepção e a apreciação, há que se considerar na superação desses objetivismo e subjetivismo, o relacionismo metodológico sistemático do autor de *A Distinção*. O estilo de vida surge como alternativa entre objetivismo e o subjetivismo, que somente cumpre sua função de distinção para os sujeitos tendentes a reconhecê-lo.

Esse reconhecimento passa pela questão da valorização, que parece não depender da instrumentalidade do objeto valorado em si.

Em todos os sistemas econômicos, mesmo naqueles das sociedades mais tradicionais e primitivas¹⁰⁰, as pessoas valorizam suas posses por razões que vão além da sua simples futilidade instrumental. Essas outras razões podem ser estéticas aqui, religiosas ali ou relativas ao status mais adiante. Nos livros de Antropologia e de História, encontramos inúmeros registros da tendência humana de valorizar todo tipo de coisa por razões simbólicas. Encontramos também relatos de mudança de estilo quando as coisas que eram valorizadas perdem o seu encanto, os novos objetos adquirem valor por razões aparentemente incompreensível (ANDERSON, 1997, p. 173).

O que chama atenção nessa reflexão é a generalização, ou seja, as valorizações múltiplas e diversas que oscilam no tempo em qualquer sociedade. Onde quer que haja pessoas elas serão suscetíveis a adquirir coisas, usos e costumes, bem como aborrecer ou rejeitar outras. Sempre as aquisições vão existir, mas as razões nem sempre serão compreensíveis. Diante dessa constatação de que tudo muda, inclusive as preferências, como querer congelar no tempo pessoas, usos e costumes?

¹⁰⁰ [Sic]

A luta constitui a ideia de classe, cuja competição entre os agentes compartilha fins precípuos de dominação. Trata-se de mediação entre o campo político e o Estado burocrático nas lutas por afirmações identitárias para definição valorativa dos capitais econômicos e culturais.

Outra concepção de classe, em Bourdieu (2007a), são os mecanismos simbólicos de formação e dominação dos grupos. As classes, portanto, resultam dessa formação de grupos por meio de lutas para se impor perante a sociedade.

Em relação às “lutas” entre os agentes, afirma esse autor:

[...] somente ao espaço de disputa que as define que elas visam manter ou redefinir, enquanto tal, quase completamente, que se pode compreender as estratégias individuais e coletivas, espontâneas ou organizadas, que visam conservar e transformar ou transformar para conservar” (BOURDIEU, 2007, p.151).

Assim, compreendemos que é por meio das lutas, sejam elas individuais, ou coletivas, que os indivíduos procuram impor a visão social do mundo de acordo com seus interesses.

Na esteira do pensamento bourdieusiano sobre essa luta intersubjetiva entre os agentes, podemos remeter à luta do povo Xukuru para impor o respeito diante dos não indígenas (“posseiros”), exigindo sua expulsão da Pedra D’Água e, após a demarcação de terras almejada ainda enfrentam a convivência com grupos remanescentes inseridos em suas terras “Terra Indígena Xukuru” e que considerando uma ameaça à integridade física de seu povo, lutam internacionalmente pelos direitos humanos, por não terem recebido o apoio esperado do Estado Brasileiro, as garantias de projeção judicial, conforme reza os artigos 8, 21, e 25 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos da qual o Brasil é signatário.

A questão dramática que vem enfrentando o povo Xukuru em seu território transcende a relação índio-branco, como registra a antropóloga Vânia Fialho:

A luta pelo poder dentro da terra indígena não diz só respeito à dicotomia índio-branco, mas também se dá na esfera das instituições que tentam se afirmar diante da comunidade indígena A FUNAI, a Igreja e a Prefeitura competem para a manutenção de uma hegemonia dentro do grupo Xukuru sem bases na experiência da própria comunidade, sem considerá-la capaz de administrar seus próprios interesses (...) tornando a comunidade indígena incapaz de responder e assumir seus atos (SOUZA, 2009, p. 99).¹⁰¹

Percebemos a existência de uma disputa institucional pelo poder de controle sobre esse grupo indígena, o qual se constitui parcela da sociedade brasileira, que embora com sua “cidadania diferenciada”, parece estar em uma posição de “classe” em desvantagem perante a

¹⁰¹ Sobre um exemplo de jogo de interesses na intrusão de não indígenas, podemos remeter à expulsão de um padre do Casarão da aldeia Guarda na Villa de Cimbres por tentar fazer uso indevido das Terras indígenas. Cf. entrevista com Sérgio Lopes. (APÊNDICE F)

Nação. Na perspectiva bourdeusiana, a noção de classe deve ser uma prática investigativa ao mesmo tempo empírica e teórica.

Além da centralidade conferida à classe, como ponto representativo para se discutir a questão da desigualdade, identidade e ação, Bourdieu trata da questão dos gostos e estilos de vida, em que afirma que para cada posição ocupada socialmente, corresponde um gosto haja vista essas posições definirem os estilos de vida dos agentes sociais, ou seja, as práticas são detentoras pelo *habitus* e não meras construções sociais. “O estilo de vida é a primeira e talvez hoje a mais fundamental dessas manifestações simbólicas (...). O ‘estilo de vida’ e a ‘estilização da vida’ transfiguram as relações de força em relações de sentido” (WACQUANT, 2013, p.115).

Os símbolos do capital cultural, incorporado ou objetivado, contribuem para a legitimação da dominação; e a *arte de viver* dos detentores do poder contribui para o poder que a torna possível porque suas verdadeiras condições de possibilidade permanecem ignoradas, e ele pode ser percebido não apenas como a manifestação legítima do poder, mas como o fundamento da legitimidade.

O *habitus*, portanto, gera o gosto de classe, segundo Bourdieu (2007a, p.165), funciona como “um princípio unificador e gerador de todas as classes”.

O habitus é, com efeito, *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, *sistema de classificação* (*principium divisionis*) de tais práticas. Na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas e esses produtos (gasto) (BOURDIEU, 2017a, p.162).¹⁰²

Ao buscar a superação do contraste entre o subjetivismo e objetivismo na relação vertical entre o sistema de posições objetivas e disposições subjetivas, emerge nas considerações bourdeusiana o conceito aristotélico de *hexis*, traduzido por *habitus*.

Trata-se de uma disposição virtual a se manifestar nas estruturas sociais. Não pode ser visualizado, mas “percebido”, a depender do campo em que esteja atualizado, ou seja, o *habitus* se “materializa” pela disposição dos agentes sociais.

Quanto à noção de Campo, entendemos que está intimamente relacionada ao pensamento relacional. Apesar de haver a interrelação entre os diversos modos de pensar, a noção de Campo que trabalhamos é o da perspectiva bourdieusiana de “campo de lutas” em que se travam batalhas por poder, prestígio e, conseqüentemente, por capital. Para Bourdieu, há que se considerar a estreita relação entre as noções de campo, *habitus* e capital.

¹⁰² Cf *Economia das Trocas Simbólicas* de Bourdieu (1989, p. 191).

O *habitus* entra em relação com o mundo social do qual é o produto, o *habitus* sente-se em casa (...) está internamente ligado ao campo, a ponto de cada um referir-se à mesma coisa, porém considerada de um ângulo diferente (...). O *habitus* é a interiorização ou incorporação de estruturas sociais, enquanto o campo é a exteriorização ou objetivação do *habitus* (BOURDIEU, 1994, p.60-61).

Verifica-se, em Bourdieu, uma relação entre campo¹⁰³ e capital, uma vez que define campo a partir do espaço estruturado de posições sociais em que os diferentes tipos de capitais determinam as relações internas e respectivas posições. Segue o Quadro 8 com as descrições dos diferentes tipos de capitais.

Quadro 8 – Tipos de capital

CAPITAL	DESCRIÇÃO
Econômico	Riqueza material como dinheiro, ações etc
Cultural	Conhecimento, habilidade e outras aquisições culturais.
Simbólico	Prestígio e honra acumulados
Social	Relações e rede de influência

Fonte: Bourdieu (1996)

Nota: Construção nossa

Nas sociedades modernas, como conferir autonomia ao campo cultural sem levar em consideração sua posição no campo do poder? É a luta travada nesse campo que decide as hierarquias nas relações de classe, o capital econômico ou o capital cultural. Podemos compreender que o capital econômico suplante os demais capitais, em termos de dominação, inclusive sobre o capital cultural e simbólico, contudo não impede que alguém dotado de elevado grau de capital cultural e simbólico possa alterar a ordem natural das coisas e assumir a posição de dominação. Seria a supremacia do poder intelectual sobre os diferentes capitais, afinal o campo intelectual é considerado o campo de produção de bens simbólicos determinados nas relações sociais.

O homem e o capital, em parceria, trabalham para transformar a natureza. Segundo Passet (2002), em sua *Ilusão neoliberal*, ocorre uma inversão de valores na economia capitalista que subjuga o homem ao capital, quando a coerência diz o inverso.

¹⁰³ Sempre em disputa entre os agentes.

3 O ACONTECIMENTO DO SER XUKURU

Eu sou toda plenitude emocional. Participo do ser único e irrepitível, insubstituível e impenetrável.

Mikhail Bakhtin

Para iniciar este Capítulo, faz-se necessário esclarecer algumas concepções terminológicas do âmbito da Filosofia para discussão posterior da perspectiva filosófico-discursiva sobre os Xukuru (Cap. 6). Para tanto, partimos de algumas reflexões filosóficas sobre o ser e a linguagem que o constitui, uma vez que estamos cientes dos aspectos subjetivos para a compreensão de mundo e de que abertura ao Ser somente se dá pela linguagem.

3.1 UM OLHAR FILOSÓFICO

Não há como tratar de acontecimento e de ser sem remeter a Heidegger o qual questiona a tradição filosófica ocidental pelo abandono à questão do Ser. No entendimento de que a Filosofia anda de mãos dadas à sabedoria, como designa sua etimologia, ou ainda que é a própria sabedoria, como queriam os gregos, é preciso compreender, como nos convida Morente (1980), os variados tipos de saberes, para então tratar do saber filosófico. Segundo registra esse autor, para Aristóteles, a Filosofia abrange todo o saber humano (lógica, física, metafísica e ética), esta última relacionada às atividades do homem. Aristóteles, no entanto, referia-se ao saber racional, a *episteme*, que é o conhecimento das causas a partir de sua contemplação. A ciência vale-se desse saber para estabelecer suas bases metodológicas, partindo de um objeto de estudo:

[...] a ciência deixa a filosofia quando renuncia a considerar seu objeto de um ponto de vista universal e totalitário (...) a Filosofia é a ciência dos objetos do ponto de vista da totalidade, enquanto as ciências particulares são os setores parciais do ser, províncias recortadas dentro do continente total do ser (MORENTE, 1980, p. 31).

Em que pese as discussões sobre que disciplina é ou não ciência, não detalharemos o distanciamento entre elas e a filosofia para não nos afastarmos do que importa a este estudo: centralizaremos nossa atenção na ontologia, que se propõe ao estudo do ser, uma vez que não nos ocuparemos de um ponto de vista particular nem mesmo da sua historicidade e dos debates sobre o tema, conforme registrado nos manuais de história da filosofia, mas

abordaremos considerações acerca da totalidade, afinal o Ser é *objeto* de conhecimento universal.¹⁰⁴ Assim, a pertinência filosófica está, não em apresentar um método para refletir o Ser, mas na vivência desse caminho em busca da verdade¹⁰⁵ do Ser. Para tanto, havemos de considerar, primeiramente, o estado de encantamento diante do mistério, quer seja o mistério do universo, quer seja o do homem. “É preciso fazer-se como criança para entrar no reino do céu”, afirma o Mestre Jesus, a quem a Bíblia registra como “o Caminho, a Verdade e a Vida”. Similarmente, registra Morene (1980):

É absolutamente indispensável que o aspirante a filósofo, sinta a necessidade de levar a seu estudo uma disposição infantil. Quem quiser ser filósofo necessitará puerilizar-se, infantilizar-se, transformar-se em menino (...) no sentido de que a disposição de ânimo para filosofar deve consistir, essencialmente, em perceber e sentir por toda a parte, tanto no mundo da realidade sensível, como no mundo dos objetos ideais, problemas, mistérios; admirar-se de tudo (...) colocar-se ante o universo e o próprio ser humano com um sentimento de estupefação, de admiração, de curiosidade insaciável, como a criança que não entende nada e para quem tudo é problema (MORENE, 1980 p. 36).

Segundo esse professor de Filosofia, tal como a criança se dispõe curiosa diante do novo, e disposta a desvendar os mistérios de tudo o que lhe vem à mão, assim é a predisposição daquele que pretende filosofar.

Para o filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1992a), no entanto, no desenvolvimento de seu novo método: a fenomenologia, que para ele é o encerramento, o aprimoramento último das tentativas de Rene Descartes em fundamentar todo o conhecimento na certeza reflexiva do ego *cogito* e de suas *cogitationes*. Dessa forma, conforme registra Zilles (2007), a fenomenologia parte da correlação entre o *cogito* e seu *cogitatum*, os quais não são objetos isolados e, nesse sentido, devem ser tratados como objeto no mundo. A exemplo disso, nas *Conferências de Paris*, Husserl (1992b) defendeu a tese segundo a qual tudo é mundano: a totalidade é espaço-tempo para o homem, na medida que há as suas vivências, quando lembra, percebe, julga, ou seja, quando estados mentais são manifestados por sua consciência.

A fenomenologia, nessas linhas de considerações, propõe, sob a influência de Descartes, que a filosofia é uma forma de idealismo transcendental, ou seja, a filosofia elevada à ciência de rigor é a ciência das ideias, que são alcançadas por um viés

¹⁰⁴ Ao dizer que o ser é objeto, usamos o itálico por se tratar de uma entidade puramente abstrata, enquanto os objetos possuem materialidades.

¹⁰⁵ A verdade equipara-se a desvelamento. “É o que se revela” (ARENDRT, 2005, p. 59).

transcendental. Enquanto Descartes segue o princípio da causalidade tornando-se o “pai do contraditório realismo transcendental” (HUSSERL, 1992b, p. 8), Husserl se mantém fiel ao princípio da intuição pura e da evidência, ciente de que o sentido da subjetividade transcendental é abertura para a verdadeira filosofia transcendental. Esse propósito de tornar a filosofia ciência de rigor já era vislumbrado por ele.

A experiência inclui tanto a sensorial como todo o objeto do pensamento. Esse novo modo de pensar a realidade, a partir dos fenômenos, teve grande influência sobre a filosofia contemporânea, tendo Heidegger como seu discípulo, o qual se opõe a esse idealismo transcendental do professor. Sob a influência de Platão e Descartes é que Husserl propõe a fenomenologia como investigação sistemática da consciência e de seus objetos os quais, segundo ele, são definidos como correlatos dos estados mentais (JAPIASSU; MARCONDES, 1989, p. 124).

No entendimento husserliano, toda a consciência é consciência de algo e esse algo é o fenômeno em questão, o qual permite o desvelamento do ser (encoberto). Tal abordagem do fenômeno exige que o pesquisador realize a denominada *epoché*, que consiste na suspensão de todo o conhecimento prévio, abstraído do contato com o mundo: “A *epoché* fenomenológica, que o percurso das meditações cartesianas depuradas exige de mim enquanto filósofo, exclui do meu campo judicativo não só a vigência de ser no mundo objetivo em geral, mas também as ciências mundanas” (HUSSERL, 1992b, p. 9).

Nesse entendimento, livre das ideias preconcebidas, muitas vezes enraizadas histórica e culturalmente, será possível a abertura à transcendência da subjetividade para alcançar o fenômeno em sua evidência. Para Husserl (200), fenomenólogo da consciência intencional, o trabalho do pesquisador vai do que ele chama de evidência predicativa à não-predicativa, ou seja, à experiência de encarar as coisas como elas são, sem a cobertura das ideias tradicionalmente pré-concebidas, na relação tradicional sujeito–objeto.

A busca do acesso ao fenômeno mesmo, em uma relação direta, na proposta husserliana dá-se pela intuição. Sobre essa verdade intuitiva, segue uma análise consistente de Capalba (2009):

Para ele intuição e intenção estão na esfera da vida da consciência. A intuição sensível é a zona material da consciência. Ela se realiza também em todos os atos de presentificação e de representação, atos de percepção, da memória, da imaginação, da fantasia. Já a intuição intelectual é a zona das essências, pois ela é do tipo “irreal”, não é a coisa ou a realidade objetiva, mas sim um invariante ou o idêntico a si mesmo ou, como denomina Husserl, a idealidade objetiva (CAPALBA, 2009, p. 80).

Tal reflexão, sobre a concepção husserliana quanto à intuição, é sugestiva de que o sentido pretendido por ele pode ser apreendido sem manipulação, ao considerar como as coisas chegam à consciência, na tentativa de diminuir, ao máximo, interferências de ideologias e ideias pré-concebidas por quaisquer ramos da ciência consagrada.

O que levou Heidegger ([1986], 2015a) a romper com a perspectiva fenomenológica de Husserl (1958) foi sua abordagem do fenômeno circunscrita ao intelecto puro, enquanto, para o primeiro, o que importa é a trajetória do *Dasein*, ou seja, a vivência no mundo da ocupação, conforme propõe em sua obra *Ser e Tempo* cujo foco de análise é o Ser (do ente) e não o ente em si mesmo, ou seja, o homem enquanto *ai* (*Ser-ai*). É, pois, contra o objetivismo da metafísica ocidental, que trata o ser como objeto e, com isso o separa do sujeito, que se opõe Heidegger (2012) o qual pensa o mundo de forma distinta de seu mestre, pois, para ele, não há como tratá-lo limitado aos estados mentais, como pretendia Husserl.

3.2 O EXISTENCIALISMO E A ESSÊNCIA DO SER

O Existencialismo é conhecido como um movimento que trata da existência humana cujo precursor foi Soren A. Kierkegaard (2003). A literatura, muitas vezes, apresenta Martin Heidegger como existencialista, quando o próprio filósofo rejeita a ideia, preferindo antes se autodesignar como analista existencial. Para ele, a preocupação com a existência humana, conforme pontuado por Penha (1989), já era centralidade da tradição filosófica (Sócrates, Aristóteles, Descartes). Ele trata da *ex--sistência*, o que difere da palavra habitual existência, pois remete à essência do existente. Nesse sentido, Heidegger (2015a) dirige suas críticas tanto à Metafísica (Filosofia) como às Ciências de um modo geral, pelo fato de, sobretudo a primeira, ter relegado o Ser ao esquecimento.

Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensar está fora do seu elemento. Será possível chamar de 'irracionalismo' o ato de reconduzir o pensar ao seu elemento? (...) o rigor do pensar repousa no fato de o dizer permanecer, de modo puro, no elemento do ser, deixando imperar o simples das múltiplas dimensões (HEIDEGGER, 2005, p. 10, 11).

Como podemos perscrutar de suas palavras, o referido analista existencial busca trazer a questão do Ser para a centralidade do pensar, questionando a racionalidade científica e seu apego à exatidão, uma vez que o pensar não é preciso, ou seja, pensar é pensar o Ser e buscar a sua essência (Figura 2).

Cabe aqui um breve recorte histórico acerca dessa importante corrente filosófica chamada Existencialismo que se inscreve em meados do século XX para o início do século XXI.

Os filósofos existencialistas são vários, e talvez por isso seja possível falar também de variados *existencialismos*, conforme suas distintas orientações filosóficas e religiosas.¹⁰⁶ Kiekegard (2011), filósofo do século XIX, existencialista, de um existencialismo vinculado à religião, pela qual o ser humano se expõe de forma subjetiva. Para ele, a realidade somente pode ser percebida subjetivamente. Somente pela existência e pela subjetividade, podemos alcançar a Verdade. O homem é apresentado como o único ente que tem consciência de sua singularidade e pode viver sua existência sem se preocupar em dar explicação racional a ela.

Segundo Kiekegard (2011), a existência do homem pode ser estruturada na fase estética, na ética e na religiosa. Na fase estética, ele procura razão para a sua existência, tornando-se, desse modo, dominado pelos sentidos e, assim, sente-se livre para fazer escolhas, ainda que sem razões que as determinem. Nessa fase, quanto mais foge da realidade, mais sofre a experiência do vazio, caindo, assim, no desespero. Para esse existencialista cristão, esse sentimento é justamente o que o distingue dos animais irracionais, pois, quando alcança esse estágio de reflexão, é possível dizer que ele passa à fase ética, a segunda fase da existência. Nela, o homem vive sua individualidade, embora reconheça as imposições advindas do mundo que o circunda. Assume, portanto, a responsabilidade por suas atitudes, admitindo suas próprias culpas. Mesmo assumindo ética e responsabilmente suas culpas, não se sente realizado, uma vez que viver implica obrigações e, portanto, a não satisfação completa de todos os anseios. Ao entrar na esfera da religião, está na terceira fase, a fase religiosa, em que o homem sente-se mais completo e Deus será sua única fonte de realização plena. Pela fé, que se sobrepõe à razão, ele pode alcançar o que deseja, o que não o desobriga de fazer escolhas, uma vez que não pertence ao controle da razão determinar as ações humanas.

3.2.1 Essência e existência: quem precede a quem?

Temas como subjetivismo, angústia, tédio, morte, melancolia, entre outros, são discutidos em Kiekegard (2003), os quais tocam a existência humana que, segundo Giordani

¹⁰⁶ Um texto esclarecedor sobre o existencialismo, sua concepção e terminologias afins é *Iniciação ao existencialismo* de Mario Curtes Griordani, (1976) pelo qual se pode melhor entender a postura dos pensadores em relação ao espírito religioso do cristianismo (Kiekgarde e Jasper) aqueles que removeram Deus de seus postulados sobre a existência humana (Heidgger e Satre) esse último por ser ateu.

(1976), constitui-se o traço fundamental da filosofia existencialista. Cabe ressaltar que a existência remete apenas, e exclusivamente, à existência humana, haja vista ser o homem o único a possuir a existência (HEIDEGGER, 2015a; SATRE, 2001; GIORDANI, 1970).

Podemos dizer que nada existe além do homem, corroborando o pensamento heideggeriano bastante citado por aqueles que se ocupam com a analítica existencial proposta pelo filósofo alemão:

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 2008, p.387).

Para o supracitado autor, a existência é privilégio do homem. Tudo tem essência, contudo o único existente é o homem.

De acordo com Giordani (1976), é comum, entre os existencialistas, quando se quer reportar ao ser humano, usar expressões como “eu”, “existência”, “o ser para si” etc. No caso de Heidegger *ser aí*, *dasein*, *existenz*, etc.

O *Ser-aí*, ao se apegar aos hábitos e opiniões alheias, parecendo buscar um apoio para justificar seus atos, acaba por aniquilar sua existência. A consciência veste-se de medo, torna-se fútil e, segundo Heidegger (2005), inautêntica¹⁰⁷. A existência humana perde-se na inautenticidade ao coisificar-se no mundo da ocupação. Desse modo, ao referir-se a essa analítica existencial “do mundo circundante”, considera que o *Ser-aí* é também possibilidade. A essência da existência, por conseguinte, está nessa possibilidade.

Em sua analítica existencial, Heidegger (2005) destaca os temas angústia, morte e nada, em que a morte é tratada como o último acontecimento do projeto existencial do *Dasein*¹⁰⁸, o qual, em toda a sua existência, dirige-se para o fim da possibilidade. Ele não tem controle sobre o tempo de sua finitude, ou seja, não está sobre o seu domínio mensurar o seu tempo-limite de existência devido à imprevisibilidade da “indesejada das gentes”¹⁰⁹, fim da existência individual.

A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de pré-sença. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria irremissível e insuperável. (...) a presença estar, essencialmente, aberta para si mesma (...) o ser-para-o-fim se torna, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da pré-sença (HEIDEGGER, 2005a, p. 33).

¹⁰⁷ Cf. Carvalho (2016).

¹⁰⁸ “Sinônimo de existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 309).

¹⁰⁹ Cf. Manuel Bandeira.

A certeza do fim, ou seja, do não-ser com a morte, leva ao sentimento de angústia que faz parte de toda a existência. Conforme se pode compreender das palavras deste filósofo, analista da existência humana, viver é angustiar-se:

O porquê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade da pre-sença. A própria ameaça é determinada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça neste ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. O 'mundo' não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois, da presença, a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do 'mundo' e na interpretação pública (HEIDEGGER, 1986, p. 251).

O *Dasein* é *Ser-para-a-morte*. Cômico de seu destino, ele vive imerso na representação. Essa inautenticidade existencial é uma espécie de fuga da angústia da morte.

O antecipar, fazer-se livre para a própria morte, liberta da depressão, nas possibilidades que se entrelaçam casualmente, de modo que as potencialidades efetivas, isto é, situada além da possibilidade insuperável da morte, pode-se compreender as escolhas autênticas (HEIDEGGER, 1989, p. 587).

A existência humana autêntica é, por assim dizer, pura angústia, que é o sabor da morte, e a experiência mais autêntica do existir, experiência única, pessoal e intransferível. “A morte é uma possibilidade de ser que o Ser-aí deve assumir sempre por si mesmo (...). E a sua morte é a possibilidade de não-poder-mais-ser-aí” (HEIDEGGER 1989, p.38).

A analítica existencial, em Heidegger (2005), portanto, refere-se à análise do *Ser-aí*. Pode-se dizer, pois, que não se chega ao sentido do ser, mas ao nada da existência.

O ser para a morte é essencialmente angústia”, “a situação afetiva que pode manter abertura à constante e radical ameaça em torno de si mesmo, ameaça marcante do mais próprio e isolado ser do Ser-aí, é a angústia. Nela o Ser-aí se encontra diante do nada da possível impossibilidade da própria existência (HEIDEGGER, 2005, p. 599)

Assim, o foco de Heidegger (2005) parece não ser simplesmente a existência, mas a questão do Ser, a qual fora desprezada pela filosofia ocidental. Havia que se considerar a distinção entre Ser e ente, ou seja, entre o ontológico e o simplesmente ôntico. O ente, é possível afirmar, ao corroborar esse filósofo, é o receptáculo do ser, isto é, a condição pela qual entendemos ou o meio que possibilita termos acesso ao “é”. O Ser, que permite termos o entendimento de tudo aquilo que é, inclusive os entes. O Ser, no entanto, transcende o ente e, para pensar o Ser, não podemos meditar sobre ele como fazemos como os entes em geral. Nesse sentido, Heidegger (2015a) pensa a existência além da existência, por isso não se

considera existencialista: sua proposta é a analítica existencial como método de investigação, ou seja indicações dos modos de ser daquele que pensa o Ser, no caso o *Dasein*, no seu modo de ser mais comum, que é na sua cotidianidade. Antes de pensar o Ser, Heidegger indagou sobre os modos de ser do ente privilegiado que vive com outros *Dasein* como ele e os entes intramundanos.

Para Heidegger (2005b), pensar o nada é pensar em algo, e esse algo é o Ser. Ser e nada, portanto, aproximam-se. Podemos remeter ao que afirma Heidegger (2005a): “essência precede a existência” uma vez que “o pensar é do ser”.

[...] o pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial (HEIDEGGER, 2005, p. 12).

O ser nada mais é do que o possível e essa possibilidade do ser do ente; é a “força” do pensar do ser sobre “a essência do homem”

Quando falo de ‘força tranquila do possível’, não me refiro ao *possibile* de uma *possibilitas* apenas representada, nem à *potentia* enquanto *essentia* de um *actus* da *existentia*; refiro-me ao próprio ser que, pelo seu querer, impera com seu poder sobre o pensar e, dessa maneira, sobre a essência do homem, ou seja, sobre a sua relação com o ser. (HEIDEGGER, 2005, p.13).

O termo existência (*Existenz*) expressa “um movimento de dentro para fora (...); a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar (...); uma dinâmica de contínua estruturação em que se trocam os estados, as passagens, os lugares” (HEIDEGGER, 2005a, p. 310). Enfim, segundo o filósofo da analítica existencial, existência é a relação mútua entre “pre-sença e ser”. Cabe ao ente privilegiado o dom da existência e a difícil missão de ser. Assim, o homem não somente é, mas existe diferentemente dos demais entes.

A pre-sença se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser. Este é o sentido formal da constituição existencial da pre-sença. (...) a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência (HEIDEGGER, 2005a, p. 70).

Ao compreender que “o pensar é o pensar do ser”, entendemos que ser e nada se aproximam. Daí compreender Heidegger (2005a) quando afirma que a “essência precede a existência”, uma vez que o pensar é do ser.

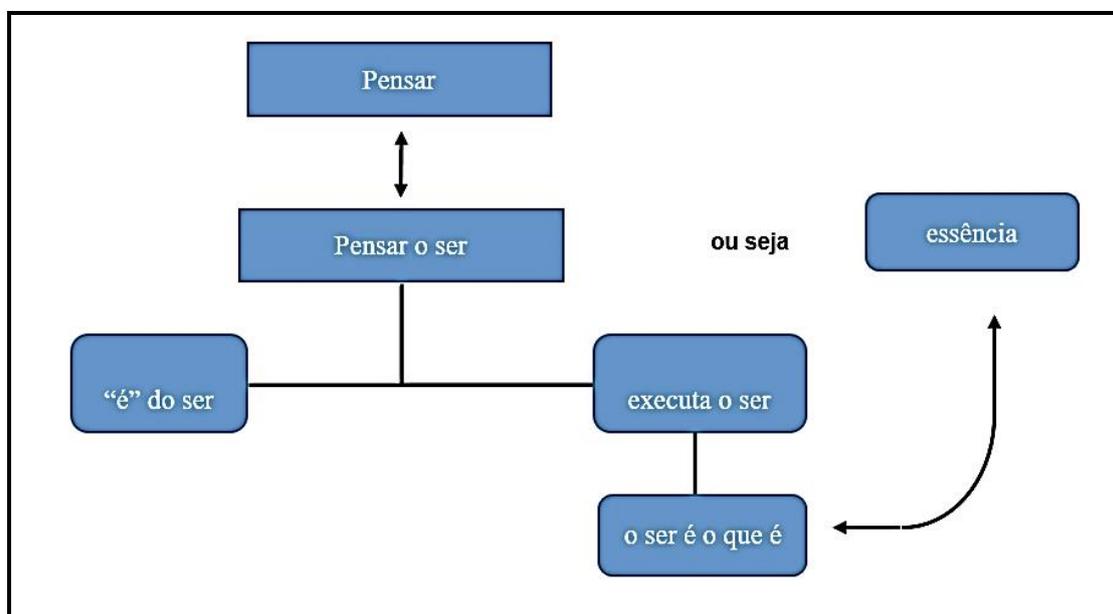
Assim, para tratar do acontecimento do ser, na linguagem, faz-se pertinente considerar o significado do próprio pensar, e, conseqüentemente há que se remeter à perspectiva heideggeriana em relação ao Ser. Diferente do que propõe a racionalidade científica, a

experiência com o pensar não pode se dar sem levar em consideração o sentido do sentido do ser, uma vez que pensar é inerente ao ser.

Para melhor visualizar as reflexões sobre o pensar, na concepção desse analítico existencial, construímos um mapa conceitual que nos permite entender suas possibilidades e consequências. (Fig. 1).

Destacamos, contudo, que o referido mapa se presta a efeito didático para relacionar o pensamento à essência do ser, uma vez que temos o entendimento da profundidade temática tratada pelo autor de *Ser e Tempo*.

Figura 6 - Mapa conceitual do pensar o Ser em Heidegger



Fonte: Heidegger (2015)

Nota: construção nossa.

Nessa perspectiva, Heidegger ([1986] 2015a) prepara o entendimento da máxima “a essência precede a existência”, haja vista afirmar que o homem pertence ao “âmbito essencial da *animalitas*”. A linguagem é o meio que concretiza o querer e o efetuar do ente: “A linguagem recusa-nos ainda a sua essência: é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, ao nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente” (HEIDEGGER, 2005a).

Diferentemente de Heidegger (2015a), Jean-Paul Sartre (2001), um dos grandes expoentes do Existencialismo, postula que é a existência que precede a essência. Primeiro o homem existe para somente depois, ao longo da existência, ser, e conforme as escolhas que faz vai sendo.

Adepto à fenomenologia como um método, esse existencialista separa a existência humana em duas categorias: o mundo das coisas e o mundo da consciência. Por isso, é cômico de sua essência, uma vez que ele mesmo é quem determina o que será a partir do que escolhe para si.

Sartre (2001) reduz todos os dualismos a um somente: finito e infinito, que é expresso nas categorias do ser e do parecer, em que se concentra sua ontologia. O filósofo francês corrobora Heidegger (2015a) quanto às temáticas existenciais. Segundo o existencialista ateu (SARTRE, 2001), o nada justifica a negação, em que o homem nadaifica¹¹⁰ as coisas, fazendo valer a sua liberdade, corroborando os pressupostos da fenomenologia husserliana. “A essência do ser humano acha-se suspensa na liberdade” (SARTRE, 2001, p.68).

Para os existencialistas não ateus, Deus seria o Ser supremo que existe antes de poder ser definido, enquanto que para os ateus existencialistas, como Sartre (2001), o homem existe antes mesmo de ser. Não pode ser definido antes porque simplesmente antes não é nada. A essência do homem surge a partir dos seus atos. Assim, ele é somente o que projeta ser, depende, portanto, de sua volição, de suas escolhas e não de forças externas a ele. Suas ideias surgem de suas experiências próprias. A grande síntese do pensamento de Sartre encontra-se no texto para a Conferência em um clube parisiense “O Existencialismo é um humanismo”.

3.2.2 O Método Fenomenológico-Hermenêutico¹¹¹

Pode-se dizer que a Analítica Existencial de Heidegger encontra seus fundamentos em duas tradições filosóficas: a fenomenologia e a hermenêutica. O método de investigação fenomenológico leva à investigação dos fenômenos. Pelo método fenomenológico-hermenêutico, em que se observa a manifestação do (*Dasein*), o fenômeno se revela (de onde se pode extrair a primeira compreensão do *Ser-aí*¹¹² e somente depois se constrói a teoria. Nisso consiste a analítica existencial. Diferentemente, por exemplo, da antropologia, que analisa a existência humana de fora para dentro, a analítica existencial busca a sua interpretação de dentro para fora. Seu pressuposto é que a existência se manifesta ao *Dasein*... é a autocompreensão do *Ser-aí*. Por esse método dual, antes mesmo de se chegar a uma teorização qualquer, a investigação fenomenológica nos conduz às coisas mesmas e, a interpretação leva-nos à compreensão do *Ser-aí*. Para Heidegger (2005), há de se considerar,

¹¹⁰ Tradução do neologismo seu.

¹¹¹ Fenômeno é entendido como “o que se mostra a si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 56, 58, 61).

¹¹² O *Ser-aí*, a que se reporta Heidegger, é o ser fático que está aí no mundo da vida, e para nos reportarmos a esse ser, devemos também nos dirigirmos ao seu modo de ser no *aí*, que é o mundo da ocupação.

primeiramente, a compreensão do *Dasein* em sua *existência pura*. A questão do ser somente é colocada ao homem, pois como ente privilegiado que é, conforme assevera Heidegger (2005), é o único ente capaz de questioná-lo, uma vez que o compreende. O *Dasein*, então, é investigado tanto pela fenomenologia quanto pela hermenêutica.

Segundo nos parece, o filósofo sugere que antes mesmo de qualquer atividade científica, coloca-se, em questão, a compreensão do ser sobre si em sua existência. Em outras palavras, o homem pertence ao campo da possibilidade, traçando ele mesmo a possibilidade de sua existência, de seu modo de ser aberto ao acontecimento do ser. “Esse ente que cada um de nós somos e eu (...) possuí, em seu ser, a possibilidade de questionar, nós o designamos como o termo pre-sença” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

A analítica existencial heideggeriana oferece, ao pesquisador, possibilidades de abordagem das relações intersubjetivas por outro viés, ou seja, pelo caráter social da existência. Trata-se, pois, aquilo que Heidegger (2005) chama de Ser-com. É preciso observar, para melhor definir o *Dasein*, em sua intersubjetividade, ou seja, observar como ele se relaciona com o outro. Além de *Ser-no-mundo* e *Ser-com-ele mesmo* ele é *Ser-com-outros*.

Para melhor explicitar a verdade do ser, é pertinente considerar uma análise da presença nos limites da temporalidade, enquanto ponto de partida inicial para responder a questão do ser. Afinal, o tempo é percebido na interpretação do ser: “como o horizonte de toda a temporalidade e interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 45). Mais adiante, nessa mesma obra *Ser e Tempo* o filósofo afirma que “a pre-sença se delimita e se constitui pela historicidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 48).

Na busca pela verdade do ser, o acontecimento do ser vem ao encontro do ente. Esse *acesso fenomenológico* deve-se dar sem interferência de teorias previamente interpretadas.

Para conquistar um acesso fenomenológico ao ente que assim vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa “ocupação”, pois, o que com isso se encobre é, sobretudo, o ente tal como ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro na ocupação e para ela (HEIDEGGER, 2005, p. 108-109).

Assim, o fenômeno mostra-se a si mesmo na ocupação. No ocupar-se, o *Dasein* se desvela. A verdade do Ser está intrinsecamente relacionada à interpretação do comportamento da pre-sença (*Ser-aí*) de seu modo de ser. A verdade do ser é a verdade encoberta e que está na abertura da pre-sença.

Segundo Werle (2005), o próprio Heidegger compreende que, em sua analítica existencial, que fora desenvolvida em sua obra *Ser e Tempo*, a questão do Ser se apresenta sem solução, embora continue sua saga na busca pelo sentido do Ser na linguagem:

[...] aos poucos Heidegger irá notar que a questão em si não tem solução, e que ela deve ser sobretudo cultivada e mantida acesa como tarefa constante do pensamento. O que permanece posto para o pensamento subsequente a *Ser e tempo* é o desenvolvimento de sua intenção fundamental. Trata-se, para Heidegger, de operar uma desvinculação da problemática do ser calcada em categorias contaminadas pela metafísica e de buscar um acesso mais direto ao ser, que sempre transcende o ser do homem (WERLE, 2005, p. 34-35).

Heidegger (2005a) encerra sua obra máxima *Ser e Tempo* sem resposta à pergunta pelo sentido do ser, deixando apenas a reflexão sobre sua analítica existencial por meio de um método fenomenológico-hermenêutico para a interpretação do ser.

Em sua Fenomenologia, Heidegger (2005a) preocupa-se em diferenciar Ser e Ente. Estabelece, então, novos fundamentos para contrapor ao psicologismo, que separa Sujeito e Objeto. O *Dasein* (homem), antes de qualquer interpretação, é ser-no-mundo. Assim, distingue-se do mestre ao negar o modo de ver o mundo na dualidade Sujeito-objeto, modo científico vigente de ver as coisas, passando a uma perspectiva fenomenológica que escapa à circunscrição do mundo nessa relação dual.

A fenomenologia é, pois, pertinente, neste estudo, na medida em que nos propomos a estudar os modos de ser no mundo do grupo indígena Xukuru, tal como ele se mostra, como são e não como as ciências (Antropologia, Sociologia, Historia) determinam e definem como resultado de seus estudos), pois nos permite analisar, ainda que superficialmente, seu modo de existir no acesso à linguagem. A investigação do Ser, pela linguagem, permite-nos, pois, entender tudo aquilo que é a partir da sua mostraçã, não como um fragmento representado, particionado pelo viés científico.

A expressão ser-no-mundo nem exprime um nexo de continuidade entre o *Dasein* e os outros entes nem exprime uma relação de encaixe desse ente no mundo natural. Significa antes de mais nada um ser familiar a, traduzido pela locução alemã *sein bei*, e que corresponderia, em nossa língua, ao que conota o verbo estar. Ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo. Mas a transcendência pertence ao *Dasein*, isto é, à sua constituição fundamental. A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexo entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento (NUNES, 2002, p. 13).

Assim, o *Dasein* está lançado em uma totalidade da qual ele faz parte. Essa totalidade é aberta e comporta em si muitos significados. O *Dasein* encontra-se nesse espaço de coisas

que ocupam determinado lugar, como o próprio semelhante, os outros *Dasein*. Ao espacializar-se, o homem projeta-se para fora de si em direção aos entes intramundanos. O *Ser-aí* está lançado no espaço ocupado por outras coisas, a partir daquilo que está em seu mundo e as suas relações com as coisas e o espaço é que o *ser-aí*, ou seja, um ser-no-mundo. A espacialidade é apenas um dos momentos que descrevem o homem no seu cotidiano. O homem, como *ser-no-mundo*, dá-se essencialmente com três tipos de entes: 1. Entes intramundanos; 2. Outros entes como eles; 3. Consigo mesmo.

Nessa conceitualização, entendemos que o homem (o *Ser-aí*) é um ser pessoal, ou seja, Ser-com. O *Ser-aí* não é só, e somente só, um ente. Como ente ele se ocupa, como *Dasein* ele se preocupa, compreende-se a si mesmo, portanto é um *Ser-no-mundo*.

No entendimento de que todas as concepções não são obra do acaso, mas são influências discursivas alhures, para alguns intérpretes kantianos (JAPIASSU; MARCONDES, 1989, p. 143-144) ele também fora influenciado por Hume (2009) ao dizer “Hume despertou-me do meu sono dogmático”, uma vez que fez oposição ao racionalismo presente em sua *Crítica da Razão Pura*:

A filosofia (...) é a ciência, de um lado da relação entre todo conhecimento e todo uso da razão; e, de outro lado, do fim último da razão humana, fim este ao qual todos os outros se encontram subordinados e para o qual devem unificar (JAPIASSU; MARCONDES, 1989, p. 143, 144).

Como registrado pelos dicionaristas, não há que se discutir conhecimento e razão senão mediante reflexões filosóficas, pois a filosofia encontra-se na base dos questionamentos do homem.

A hermenêutica e a fenomenologia de Heidegger oferecem caminhos para o desvelamento do *Ser-aí* em sua relação intersubjetiva com o ser dos entes no mundo da ocupação. A compreensão do ser “que em mim habita”, para usar as palavras de Heidegger, permite-nos, pois, compreender e interpretar o outro na facticidade da vida. Eis a analítica existencial, proposta por Heidegger (2013) cujo projeto fenomenológico-hermenêutico, e sobretudo ontológico, avança quando rompe com as amarras da tradição, ao propor uma revisão das concepções metafísicas consagradas em sua ontologia fundamental cujo cerne é a analítica existencial do *Ser-aí*.

Para tratar do acontecimento do ser, há que distinguir ser e ente. O homem é um ente distinto dos demais animais pelo simples fato de entender o mundo e dar sentido a ele com sua existência. O *Ser-no-mundo* remete à existência do homem no mundo preso a ele e aberto a novas experiências, novos conhecimentos. Ser e mundo, como quis referir Heidegger (2015a), tem uma relação de imbricação, posto que homem e mundo são e existem

simultaneamente, um dá sentido ao outro, ocupa-se do outro. Heidegger (2010) considera, assim, a imanência existente entre o ser e o homem.

Incomodado pela tonalidade metafísica de seu mestre Husserl, Heidegger (1927), ao escrever *Ser e Tempo*, abandona a concepção de consciência Husserliana e introduz o conceito de *Dasein*, fundamental para fundar sua hermenêutica da facticidade. *Dasein* significa Ser-no-mundo, em que há uma mistura entre sujeito e objeto, ponto de distanciamento de Husserl e Kant.

Se dissermos à linguagem: Fala, que eu te escuto, certamente nesse caminho nos aproximaremos da verdade, do sentido do ser, porque a linguagem porta o sentido. Ela é o próprio sentido. “A linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 8).

A linguagem é o pronunciamento da fala. Como um ente intra-mundano, essa totalidade de palavras e que e como tal a fala possui seu próprio ser “mundano” pode ser encontrada à maneira de algo à mão. Nesse caso, a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um “mundo” (HEIDEGGER, 2015a, p. 224).

Enquanto não encontrarmos a Verdade do Ser, importa continuarmos a busca enquanto existentes no mundo da ocupação, importante saber que nessa incompletude, somos possibilidade.

Pensar o ser do ente é pensar a essência desse ser o habita: “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2005, p.8). A linguagem é, portanto, uma forma mais concreta, palpável, de o pensamento humano ser conhecido. Como lidar com a linguagem de maneira pensante é a questão que Sampaio (2013) coloca. Para essa autora, a fluidez do pensamento vai em direção ao ser, não se restringindo ao homem. A linguagem é, portanto, um modo de expressar a verdade do ser, cujo ápice é o dizer, como sugere Heidegger (2015) em suas palavras introdutórias em *A caminho da linguagem*:

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro (HEIDEGGER, 2015, p. 9).

Segundo Sampaio (2015), a experiência pensante com a linguagem remete à saga do dizer heideggeriano e ao ato responsável a que se refere Bakhtin. Cabe-nos, pois, enquanto pesquisadores, fazermos a escuta atenta da linguagem que vem até nós, em sua saga vigorosa, como diria Heidegger (2015), para o qual a escuta da linguagem remete ao ser e ao ente. “O homem é recomendado à medida que pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o

requer e o reivindica” (HEIDEGGER 2015, p. 95). Assim, há que se buscar a essência da linguagem¹¹³.

3.3 ONTOLOGIA DA ETNIA INDÍGENA XUKURU

Para tratar do aspecto ontológico, faz-se necessário focar na constituição do ser, ou seja, do *Ser-aí* em suas possibilidades de ser na ex-sistência. A ontologia do Ser xukuru está circunscrita à hermenêutica da facticidade, como propõe Heidegger (2013), em sua *Ontologia*. Para compreender o termo “facticidade”, remetemos, portanto, ao *Ser-aí* ocasional heideggeriano.

Facticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí próprio (..) esse ser-aí em cada ocasião (...) o como do ser abre e delimita o ‘aí’ possível em cada ocasião. Ser-transitivo: ser a vida fática (...) por fático chama-se algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico o qual é *desse modo* (HEIDEGGER, 2013, p. 13).

A esse pensamento o filósofo ainda acrescenta que esse caráter ontológico se relaciona ao modo de ser, e que a vida, tomada em um modo de ser é a vida fática. O *Ser-aí* está aberto às suas próprias constituições, responsável por si mesmo e pelo que se tornar, ou vem se tornando, uma vez que a constituição do Ser é inesgotável em sua transitoriedade.

Nesse aspecto, o xukuru é, como todos os seres humanos, um ser em construção, um projeto aberto à constituição do Ser, e, como tal, vem abarcando para si conhecimentos em todas as áreas do saber. Ele vem sendo objeto de estudo e interpretação em diversas áreas do conhecimento. E aqui parece residir o problema dos xukurus, na forma como o interpretam, fazendo coincidir, o seu ser, com o ente!

Para interpretar os Xukuru, há o caminho do ser étnico, já realizado pelos especialistas de outras áreas do conhecimento, e o caminho do desvelamento do Ser, o *Ser-aí* no mundo da ocupação. Os cientistas abordaram sua historicidade, seu *modus operandi*, suas questões étnicas, enfim, sua trajetória em busca da língua ancestral, ponto de partida de motivação primeira deste estudo, mas todas essas abordagens não atentaram para o *Dasein* em sua facticidade. Pela Hermenêutica da facticidade heideggeriana, seguimos os esforços de desvelar o Ser Xukuru, numa tentativa de esclarecer o que fora encoberto pelos estudiosos que nos antecederam, tocando em seu caráter ontológico.

[...] é inerente a esse seu ser o Ser interpretado de algum modo. A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o *Ser-aí* mesmo, de

¹¹³ Para maiores esclarecimento sobre a investigação e experiência com a linguagem, recomendamos a leitura de Heidegger (2015) que discute aspectos sobre a origem da linguagem e a experiência pensante com ela.

comunicá-lo (...) aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica, configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

No entendimento de que o Xukuru é o Ser de sua vida fática, não é recomendável antecipar a visão das essências, como prática natural da ciência, posto estarmos diante do caráter ontológico em que é (e todo o ser humano) possibilidade:

O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é (...) a facticidade situa-se na posição prévia a partir da qual e em vista da qual será interpretada (HEIDEGGER, 2013, p. 23).

Na esteira do pensamento do supracitado analista existencial, o xukuru é um existencial e como tal é possibilidade de ser, portanto deve ser tomado em sua maneira de ser haja vista seu caráter ontológico.

Em que pese a importância das pesquisas científicas e filosóficas da língua e da linguagem, com toda a carga de conhecimento que venham a proporcionar, ainda consideramos a pertinência de fazermos a experiência com a linguagem, conforme recomenda Heidegger (2015), e deixar o velho costume de só darmos atenção ao dado, porque simplesmente o novo nos assusta. Atentemos para este conselho: “[...] é indispensável perdermos o hábito de só ouvir o que já compreendemos” (HEIDEGGER, 2015, p. 122).

A língua de um povo busca atender às necessidades de seu povo, em que os falantes compreendem e se permitem compreender. Se um povo é levado, por algum motivo, a adotar uma língua, esperamos que ela atenda às suas necessidades. Sabemos, contudo, que nem sempre isso ocorre, pois muito do que queremos expressar nos foge à palavra. Quando isso ocorre, possivelmente estamos tentando a experiência com a linguagem de que fala o referido filósofo alemão. Na tentativa de expressar, em palavras, sentimentos e emoções, ainda não professados, e nos encontramos impossibilitados de encontrar a palavra ou expressão adequada, é nesse momento, que a linguagem nos atravessa... assim indagamos como o fez Heidegger: “Onde a linguagem vem à palavra?”, ao que ele mesmo responde:

Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor (HEIDEGGER, 2015, p. 123).

Nessa recusa da linguagem pela palavra apropriada, o supracitado autor nos remete aos poetas, pois a eles foi-lhes dado o poder de serem os “guardiões” da linguagem. Para isso, exemplifica tal experiência com o poema de Stefan George, o qual vale a pena dispor:

A palavra

Milagre da distância e da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cinzenta norna¹¹⁴
Encontrei o nome em sua fonte-borda -

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia
Com uma jóia delicada e rica,

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
"Assim aqui nada repousa sobre razão profunda"

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Com essas palavras reflexivas do poeta, encerramos este capítulo do plano da linguagem como campo do saber e como acontecimento do Ser, para adentrar nas questões da língua, objeto de estudo da Ciência da Linguagem.

¹¹⁴ “deusa do destino na mitologia nórdica” (HEIDEGGER, 2013, p. 125).

4 A LÍNGUA NO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA E AS RELAÇÕES LINGUÍSTICAS INTERÉTNICAS

Eu sou linguista, o que é da língua me interessa.

Roman Jakobson

Neste Capítulo, conferimos destaque à pertinência da língua no fortalecimento da etnicidade, buscando esclarecer os efeitos da comunicação interétnica para a conformação de apagamento de muitas línguas indígenas e a supremacia da Língua Portuguesa em termos de dominação. Além do *status* adquirido por essa língua, trazemos ao centro das discussões as implicações da ausência da língua ancestral na identidade étnica de um grupo indígena no processo de busca por sua revitalização.

Assim, iniciamos com o entendimento que a língua é utilizada como um instrumento de poder, e como tal se apresenta como elemento de destaque na etnicidade.

4.1 A LÍNGUA COMO INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO E PRESTÍGIO

A questão do poder e do prestígio relacionado à língua remonta a tempos imemoriais. Neste estudo, nosso recorte temporal se atém à chegada dos europeus à grande ilha posteriormente denominadas Brasil, cuja variedade de línguas existentes, porque variadas eram as etnias existentes, impactou os portugueses, como apresentado por Boaventura no Capítulo 1 deste estudo. Encontrá-la, apropriar-se e decifrá-la pareceu o intento precípua desses desbravadores (exploradores) do Novo Mundo. Para entender e dominar o desconhecido, porém, era preciso decodificar e construir sentidos, por isso, rápido entenderam que um instrumento linguístico comum serviria de mediação dessa interpretação. Castilho, em “A Língua Portuguesa no Brasil”,¹¹⁵ refere-se à fase interétnica antes da dominação portuguesa:

Primeiramente, refiram-se os índios, superiores em número aos mais alogotas, cuja influência, porém, teve-se quase que somente ao léxico. Após os primeiros contatos entre os índios e os porguêses, estes aprenderam a língua àqueles (vejam-se as composições em tupi e a gramática do Pe. Anchieta), seguindo-se uma fase de bilinguismo, até que, finalmente, o português passou a dominar, a partir do século XVIII. (CASTILHO, 1963, p. 10).

Como apresenta esse autor, nas relações etnolinguísticas entre os povos indígenas e os portugueses, as línguas dos primeiros predominaram em termos de uso até o tempo em que o

¹¹⁵ Artigo, cuja temática foi palestra da Aula Inaugural da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marília, em 8 de março de 1963. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3129/2860>> Acesso em: 15 maio 2018.

Português passa a ser uso obrigatório. Podemos inferir das palavras do supracitado autor, que na interação e prevalência linguística não importa o quantitativo de falantes, mas a relação de poder estabelecida.

O poder sempre esteve nas mãos de poucos. Segundo Gnerre (1991), a língua é um instrumento de poder e, como um sistema de relações de força, é utilizada de forma heterogênea na sociedade, prevalecendo o uso dos que geralmente detêm o capital econômico, ou seja, a variante de uma parcela da sociedade privilegiada economicamente é mais valorizada, possivelmente por ser o grupo que tem mais acesso aos instrumentos normativos. A variante culta (o uso mais aproximado da norma padrão), são formas consagradas, segundo Coseriu (1979), compartilhadas por um grupo específico de falantes que fixam usos tradicionais) é, pois, uma forma da língua consagrada como legítima, detendo com isso o poder.

São várias as concepções de língua assumidas ao longo da história entre os diversos segmentos da linguística, desde uma perspectiva estruturalista até a língua entendida como uma prática social. Em todas elas, no entanto, compreende-se a interferência de fatores externos. Não podemos desconsiderar que haja uma dissimetria entre a norma padrão e o uso natural da língua. Coseriu (1979) corrobora Saussure – quando este afirma que a língua é geral e a fala, individual, sofrendo, portanto, variações de uso, e crescenta a concepção de norma à dicotomia saussureana (língua/fala), considerando-a no entremeio entre língua e fala, afirmando que a norma é a realização da língua e a fala, a realização da norma. Para Coseriu (1979), a língua é o código, a norma o subcódigo e a fala a realização individual do subcódigo. Acrescenta que a fala é como se diz e a norma como se deve dizer. Esse linguista romeno, no entanto, define norma como usos consagrados na tradição compartilhados por um grupo específico familiarizados com essa tradição. Nesse entendimento de “dever”, há um direcionamento pelo “certo” a fazer, quando sabemos que o que importa mesmo nas interações para fins de “trocas” são as construções de sentidos. Nesse entendimento, pretende-se alcançar o *status* da língua tomada como homogênea e legítima. Hoffnagel (2005) em “Linguagem e poder: políticas linguísticas no Brasil” afirma que o “purismo linguístico” protege a língua de tudo o que possa ameaçar a sua integridade estética ou vital. A que ameaça estamos nos referindo se a vida da língua está no uso, com suas variações e mudanças? O congelamento pelo engessamento seria o recomendável? Consideramos praticamente impossível tal façanha, pois a característica inerente a qualquer língua é a transformação mediante o uso ao longo do tempo.

Como registra Gnerre (1991, p. 6), os usos devem ser produzidos em conformidade ao contexto situacional: [...] as produções linguísticas (...) adquirem “valor se realizadas no contexto social e cultural apropriado”, ou seja, a depender do gênero textual ou discursivo. As produções linguísticas devem se adequar em graus de formalidade requerida pelo gênero. Há situações de uso que requer maior competência linguística, logo é possível pensar que pessoas sem acesso ao código oficial da língua, são discriminadas em sua variante linguística e o conteúdo de suas palavras, descredenciado. Essa discriminação ocorre, muitas vezes, porque o falante não tem prestígio social ou não domina o código oficial. A noção de prestígio em língua é compartilhada por alguns estudiosos da língua (GNERRE, 1991; BORTONI-RICARDO, 2005) entre outros, para os quais a fala relaciona-se à questão de prestígio. “O português falado por classes mais favorecidas tem sua variedade prestigiada em detrimento de outras” (BORTONI-RICARDO, 2005, p. 36). Hoffnagel (2005) corrobora essa sociolinguista ao considerar a noção de prestígio em língua, afirmando que o interesse pela padronização linguística está normalmente relacionado às considerações político-econômicas. Essa relação de prestígio que se estabeleceu no interior de uma comunidade linguística se projeta também para uma relação exterior.

Uma variedade linguística ‘vale’ o que ‘vale’ na sociedade os seus falantes, isto é, vale como reflexo do poder e da autoridade que eles têm nas relações econômicas e sociais. Esta afirmação é válida, em termos internos, quando confrontados variedades de uma mesma língua, e em termos ‘externos’ pelo prestígio das línguas no plano internacional (GNERRE, 1991, p. 7).

O supracitado autor chama atenção para o prestígio da língua, associando-o à questão de poder. Nas interações por falantes de mesma comunidade de fala, entendemos que se confere prestígio à variante culta posto ser a utilizada por falantes escolarizados que assumem as tradições léxico-gramaticais cujo valor é prestigiado pela sociedade porque adotado na escola.¹¹⁶

No caso do Português falado no Brasil, em que momento do percurso histórico, essa língua predomina nas relações interétnicas (em nível interlinguístico)¹¹⁷ com as etnias indígenas que falavam suas línguas nativas? É preciso remontar à situação colonial para remeter ao prestígio da língua em relação a tantas e tão variadas línguas indígenas existentes. (Cf. Cap 1)

¹¹⁶ Entendemos que há duas situações de prestígios: a interna em uma comunidade de fala e o prestígio de uma língua sobre outra(s), em relação interétnica. Parece que estamos no limiar entre concepções de língua e dialeto. (APÊNDICE I). Mais adiante, na seção 4.2.2, tratamos sobre a questão.

¹¹⁷ Estamos trabalhando com duas situações de prestígio: a interna em uma comunidade de fala e a do prestígio de uma língua sobre outra(s) em relação interétnica. Parece que estamos no limiar entre língua e dialeto (Apêndice I).

4.1.1 Línguas indígenas brasileiras: A diversidade começa aqui

O estudo de línguas indígenas no Brasil constitui-se um desafio para os linguistas, mas também numa importante atividade, pois, a partir das descobertas descritas, podemos realizar comparações e auxiliar na descoberta da construção genética das línguas (famílias, protolínguas, troncos) e, com isso, preservar documentos valiosos sobre a linguagem humana.

Em “A originalidade das línguas”, Rodrigues (2016) reafirma com bastante propriedade, que o Brasil é um país multilíngue com uma língua majoritária que é o Português em convivência com muitas línguas minoritárias (asiáticas e europeias), entre elas, as línguas indígenas as quais registra 180 que ainda são faladas. Segundo relata, muitos povos indígenas falam a língua de parentes mais próximos e tantos outros, unicamente o Português.

Falar da diversidade linguística como realidade diatópica é compreender a situação desde os tempos da chegada dos europeus.

No início do período colonial, em área paralela à Costa leste do rio São Francisco (norte) ao Rio de Janeiro foi registrado pelo Pe Fernão Cardim uma lista de seis povos indígenas. Registram-se uma média de 65 línguas todas diferentes da língua dos índios tupinambás, envolvendo entre esses os tupiniquins, caetés, potiguaras, tamoios etc, que viviam na costa e com quem os portugueses mantinham contato (RODRIGUES, 1996, 2005). No século XVI, a relação interétnica com os portugueses se deu com o Tupi antigo, que foi chamado de língua brasílica.

Com base nesses dados históricos, Rodrigues (2005) considera que, embora não haja o quantitativo exato do contingente dos povos indígenas e suas línguas, o registro extraído dos próprios indígenas tupinambás tem uma alta margem de confiabilidade, sugere, por ser bastante plausível, a suposição de que os informantes indígenas conheciam os seus “vizinhos imediatos”. Sobre a lista do referido Pe Jesuíta:

Como alguns nomes na lista estão claramente na língua dos tupinambás – a mesma que hoje é chamada Tupi antigo e que no século XVII foi denominada língua brasílica – os demais estão grafados à maneira como os jesuítas escreviam essa língua, pode-se supor que as fontes de informação tenha sido os índios tupinambás e que aquela numeração representasse o conhecimento sobre seus vizinhos mais imediatos. Ela deve ser bastante representativa para a área coberta, embora possa não ser exaustiva (RODRIGUES, 2005, p. 1).

As suposições do renomado linguista caminham na direção da afirmação da existência de muitas etnias indígenas e, conseqüentemente, variadas línguas. A diversidade linguística no início do Período Colonial foi estimada por Rodrigues (2005) com base nessas

informações históricas. Segundo o autor, o número de línguas diferentes faladas pelos povos indígenas em área correspondente ao atual território brasileiro deve ter sido na ordem de 1,2 mil línguas. Confrontando-se esse número com o quantitativo de línguas presentemente vivas, vê-se que o apagamento linguístico, ao longo dos 500 anos de contato dos indígenas com os não índios, sobretudo na Costa e área adjacente, foi de mais de 80%.

Nesse contexto, os Xukuru, assim como a larga maioria dos grupos indígenas que imemorialmente viviam na costa leste e faixa paralela ao litoral, perderam sua língua ancestral¹¹⁸ por meio de trocas linguísticas interétnicas, em que a Língua Portuguesa não somente passara a ser a língua de prestígio como também a língua imposta.

E sobre a diversidade linguística da América do Sul, o estudioso das línguas indígenas explica:

Como uma propriedade universal das línguas e sua contínua mudança através das gerações e sua diversificação quando se reduz ou se perde o contato entre partes de seus falantes, a língua ou as línguas que os imigrantes pré-históricos trouxeram para a América do Sul tiveram um tempo considerável para modificar-se e diferenciar-se, multiplicando-se em diversas famílias linguísticas. Todos os componentes de uma língua – seu sistema de sons, seu sistema morfológico e sintático e seu vocabulário, assim como suas estratégias de construção de discurso – mudam no curso do tempo em consequência de ajustes internos desses sistemas e devido a mudanças na cultura e organização social do povo que a fala e a influências de outras línguas com que ela entra em contacto em determinadas circunstâncias (RODRIGUES, 2016, p. 191).

O referido estudioso das línguas indígenas brasileiras apresentou um quadro de situações que concorrem para a mudança linguística como característica inerente a qualquer língua, tanto pelo desgaste no tempo, quanto pelo deslocamento geográfico. Em seu esboço sobre a originalidade das línguas indígenas e suas transformações, afirma que tais deslocamentos e novos contatos levaram a reajustes internos de seus sistemas e interferências externas. Nessa realidade, podemos compreender o difícil processo de reconstituição de uma língua ancestral, pois quando pré-histórica, como é o caso das línguas indígenas, precisamos buscar as propriedades comuns das que se constituem uma família para chegar à ancestral.

Assim, como as demais línguas do mundo, Rodrigues (2016) reflete que as línguas indígenas têm suas regras internas, cujas unidades (morfemas) são formadas por outras unidades menores (fonemas) que se constituem os sons articulados com repertório limitado. Não é sem descabido entender que essa estrutura é afetada no contato interétnico.

¹¹⁸ *In pers com xukurus no Núcleo de Estudos Indígenas da UFPE em 2015.*

Do ponto de vista do contato, além das relações interétnicas indígenas em que condicionam o compartilhamento de traços linguísticos e consequentes mudanças linguísticas, havia o contato com os portugueses, do que resultou a necessidade do desenvolvimento de uma LG.¹¹⁹

No caso dos grupos indígenas do Nordeste, quando a Língua Portuguesa foi paulatinamente imposta como língua de uso estrito até culminar na Lei pombalina (Quadro 10), que proibia os indígenas a falarem em próprias línguas, além das alterações naturais provocadas pelo tempo e o espaço geográfico,¹²⁰ o que possivelmente teria ocorrido foi o estranhamento inicial e, com o tempo, a acomodação dialetal, de que fala Giles (1980). De acordo com esse autor, o processo ocorre quando os falantes perdem características de seu falar e as adquirem do outro em contato. Segundo essa perspectiva teórica, há duas as forças que atuam no processo de acomodação: convergência e divergência, modificadas por: solidariedade e resistência respectivamente. Conforme explanado por Uflacker e Schneider (2008), as atitudes linguísticas assumidas revelam as forças condicionadoras do processo de acomodação (convergência em que a estratégia solidariedade é uma das causas)¹²¹. Os descendentes dos povos originários iam à escola aprender o Português, mas não tinham noção do que poderia ocorrer com a sua língua materna. A mudança, entretanto, não fora um processo tão simples como a estratégia solidariedade pode deixar supor, pois nessa “disponibilidade” para aprender a língua Portuguesa, acomodando sua língua materna ao novo idioma, subjaz uma necessidade de interação social. Nesse contexto, é possível que as duas estratégias (solidariedade e resistência) tenham ocorrido simultaneamente, mas as circunstâncias sociopolíticas atuaram como condicionantes da acomodação da língua materna dos povos indígenas ao Português.¹²²

Além disso, esse processo de acomodação das línguas indígenas também se gerou durante a convivência familiar dos pais com os filhos, jovens impelidos a aprenderem o Português e a usá-lo em suas interações sociais. Esse complexo processo simples vislumbrava as consequências que sofreriam se insistissem na comunicação com sua L1. Essa situação viabilizou assim o apagamento da língua indígena. Com a referida Lei, o desuso da L1 foi um dos, senão o maior, condicionante, de seu apagamento.

¹¹⁹ Necessidade apresentada por um processo civilizatório eurocêntrico, em que foram preciso políticas homogeneizadoras para viabilizar o centro da dominação.

¹²⁰ Rodrigues (2016, p. 191), *op.cit.*

¹²¹ Cf Carvalho (2014b) para maiores esclarecimentos sobre essa perspectiva teórica da acomodação dialetal.

¹²² O que aparentemente tenha sido condicionado pela estratégia de solidariedade, possivelmente fora estratégia de sobrevivência, sobretudo quando aprender o idioma novo, passou a ser obrigação, não havendo grandes possibilidades para resistência que atuasse em favor da preservação da língua materna, ainda assim muitos preservaram até os nossos dias. No caso do Nordeste, somente os Fulniô de Águas Bela-AL.

Assim, se, por um lado, as relações interétnicas (em que as línguas indígenas passaram a manter contato com o Português, à época da colonização) foram marcadas pelo poder dos portugueses sobre os grupos indígenas já existentes no Brasil, por outro lado, é preciso atentar para o distanciamento entre Português Europeu (PE) do Português do Brasil (PB) cujas línguas indígenas despontam como agentes desse distanciamento.

Qualquer análise das condições de influências novas que o Português encontrar no Brasil terá de principiar pelo exame dos falares indígenas da imigração africana e europeia, desenvolvimento da população, focos de influência numa palavra, epla história externa da Língua Portuguesa no Brasil (CASTILHO, 1963, p. 10).

Com base nas pressuposições do supracitado autor, em relação ao impacto das línguas indígenas no Português do Brasil, podemos inferir que essas línguas serviram de fator de influência (bem como as línguas africanas), gerando uma variante fortemente diferenciada.

No contato interlinguístico, nem sempre as causas das mudanças ocorrem pacificamente. Nas interações verbais, em que se negociam significações, há sempre conflitos, sejam eles de impactos políticos ou econômicos, devido a inferências errôneas nas relações assimétricas que é o caso das relações interétnicas em que a minoria é considerada uma subcultura, numa visão evolucionista e preconceituosa.

Essas reflexões, em que o domínio da língua se apresenta como prestígio o que, por sua vez, tem ligação direta com o prestígio da etnia, remetem ao processo de acomodação dialetal que possivelmente ocorria desde a situação colonial, cuja relação assimétrica da convivência entre dominadores e dominados constituía-se condicionante do deslocamento e mesmo perda das línguas nativas.

O processo de imposição linguística se projetou entre os séculos e os Xukuru herdaram as memórias de seus antepassados, registrando o sentimento de temor que eles nutriam de falarem a própria língua pela história de perseguição que sofreram dos fazendeiros, como registra Silva (2007)¹²³. É possível entender esse espírito de temor que atravessou as gerações indígenas, e que falar a língua nativa seria, pois, um motivo de identificação, ficando eles suscetíveis a serem reconhecidos e, com isso, perderem o direito a posse de suas terras e, conseqüentemente suas vidas.¹²⁴

Silva (2014) apresenta as memórias de xukurus sobre situações vivenciadas na infância das quais se podem extrair imagens de situações degradantes de perdas e danos.

¹²³ Cf Silva, Edson *Xukuru: memórias e histórias dos índios de Serra de Ororubá (Pesqueira-PE), 19950-1988*, 2014.

¹²⁴ Esse temor também fora percebido no depoimento dos xukurus por ocasião da pesquisa empírica deste estudo (CAP. 6), em que falavam da perseguição que antepassados sofreram (e mesmo avós e pais) sofreram. Talvez por isso, sejam desconfiados quando dos primeiros contatos com os não indígenas em suas terras.

Perdas das terras para fazendeiros, danos morais por não terem terras para perpetuar o trabalho na agricultura de seus pais e avós e, assim, manterem uma vida com um mínimo de dignidade.

O mais agravante é que foram constrangidos a passarem de proprietários para empregados desses fazendeiros, sob fortes ameaças e perseguições. Afirma Silva (2014):

[...] é possível compreender a partir dos vários depoimentos que, em face às pressões, ameaças e perseguições, muitas vezes, a venda das terras para os fazendeiros (...) representava a única saída para os índios não deixarem seus antigos locais de moradias, ainda que passassem a viver em novo quadro de diferentes relações sociais e de trabalho (SILVA, 2014, p. 156).

Apesar de o processo de expulsão dos antigos Xukuru de Ororubá pelos portugueses terem ocorrido em outros tempos, como apontado por Barbalho (1977)¹²⁵, as memórias desde tempo foram perpetuadas pelos ocupantes do Ararobá, chamados, em 1990 “caboclos da Serra do Urubá”, os quais em memória recente depõem sobre o constrangimento que sobreram seus pais e avós até a Retomada de suas terras sob a liderança do então cacique Xicão. Esses depoimentos foram devidamente registrados pelo referido autor, indigenista familiarizado com a realidade atual dos Xukuru.

4.1.2 A educação formal e o fortalecimento da identidade étnica

É amplamente conhecido o papel da educação como meio de transformação social em benefício da justiça e igualdade de direitos entre os cidadãos brasileiros, seja da sociedade majoritária, seja entre as minorias étnicas existentes sob a tutela do Estado. Entre os grupos indígenas, devidamente amparados pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a educação está intimamente ligada aos direitos humanos, sendo inegável essa pertinência. Não podemos deixar de observar, contudo, os Xukuru da Serra de Ororubá, para os quais a educação formal se constitui um desafio quando em seus enfrentamentos políticos põem em pauta a efetividade desses direitos.

Após o período de repressão da Ditadura Militar que cerceou os direitos desses grupos promovendo preconceitos, a CF/88 atuou favoravelmente reconhecendo seu direito às terras.

É basilar para a educação considerar a diversidade e o combate ao preconceito linguístico e cultural. De acordo com a linguista Telles (2012)¹²⁶, uma gama de variáveis

¹²⁵ O processo violento de expulsão dos indígenas de suas terras foi explanado no Cap. 1 deste estudo.

¹²⁶ Coordenadora do Núcleo de Estudos Indígenas do Centro de Comunicação da UFPE em entrevista cedida à *Revista Continente* (2012).

contribui para o estudo da diversidade linguística e, conseqüente necessidade educacional diferenciada:

Com a larga diversidade sociocultural, os variados graus de contato com a realidade não índia, as dificuldades de acesso aos grupos e a diferença numérica da população existente entre as mais de 200 etnias, a realidade da educação escolar indígena não é nada uniforme no Brasil (TELLES, 2012, p. 29).

Considera ainda que a escola se presta ao controle e imposição cultural, desrespeitando as tradições indígenas: [...] “funciona de forma muito semelhante ao passado atuando como agência de controle, impondo um modo de vida alheio às tradições, não raro nocivo e impiedoso com os índios.”¹²⁷

O resultado de algumas pesquisas em educação realizadas nas TI dos Xukuru sugere a precariedade das condições de trabalho dos docentes e o descaso do governo do Estado de Pernambuco com a situação, como podemos atestar neste exemplo:

Os resultados demonstram que os avanços institucionais alcançados nos últimos anos são importantes, contudo, insuficientes para a garantia de direitos plenamente constituídos. Demonstra do mesmo modo, que os povos indígenas continuam a serem vítimas de um modelo educativo que produz e reproduz novas e antigas formas de assimilação cultural, de preconceito, de desrespeito e de erradicação do seu modo de vida. Deixando claro que as estratégias de enfrentamento adotadas, diante dos desafios da prática pedagógica aplicadas à realidade socioeconômica, política e cultural continuam sendo insuficientes frente a um histórico sistema de exclusão (SILVA; SANTOS, 2016, p. 6).

Entre esses avanços, podemos mencionar a preocupação que algumas instituições vêm demonstrando com a formação docente, e citamos como exemplo a Universidade Federal de Pernambuco com o curso Licenciatura Intercultural oferecido no campus de Caruaru, desde 2009, o qual recebe alunos de vários grupos étnicos, inclusive os Xukuru de Ororubá, que têm uma rica oportunidade de partilhar saberes especializados. O sentimento de que os povos indígenas ainda são alvo de exploração de seu saber especializado encontra respaldo em Boaventura de Sousa Santos quando sugere que esse conhecimento é normalmente conhecido como parte da educação não formal e, por isso, alvo de preconceito até a sua comprovação científica ou contemplação como “propriedade industrial”

[...] protege o conhecimento produzido pelas empresas multinacionais, mas não reconhece o conhecimento indígena a partir do qual é obtida grande parte do saber que é apresentado como indígena (SANTOS, 2008, p. 304).

¹²⁷ Telles (2012, p. 29). Op. Cit.

Nesse momento, os saberes indígenas deixam de ser considerados superstição, e, com isso, o preconceito deixa de existir, uma vez que recebe a certificação de multinacionais, que usam esse saber indígena explorando seus verdadeiros detentores.

A questão da escolarização é apontada por Rodrigues em “Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção”¹²⁸ o qual afirma ser esse tipo de educação formal uma ameaça às línguas indígenas, suscetíveis a pressão das etnias majoritárias.

[...] os povos minoritários e suas línguas têm estado sob crescente pressão das maiorias envolventes. Essa pressão ocorre tanto ao nível básico da redução das terras (...) como ao nível da formação sujeita à escolarização inadequada e alheia à língua nativa (RODRIGUES [s.d.], p.1).

Esse estudioso das línguas indígenas brasileiras chama atenção para o prejuízo de uma educação indígena que não priorize a lógica de pensar indígena numa educação formal etnocêntrica, uma vez que conceitos e valores indígenas podem ser perdidos quando não alcançados pelos formadores não indígenas. A reivindicação pela revitalização de línguas ancestrais se alinha à ideia de preservação do pensamento indígena.

Compreendemos a importância do bilinguismo, pois se os indígenas passaram a ter contato com não indígenas e não vivem mais isolados, como se farão entender se não dominarem o idioma de seu antigo opressor? Nesse entendimento, J. Philipson (1972/1973), nas *Cartilhas indígenas e gramáticas de transferências*, considera pertinente a alfabetização indígena, para que, de posse desse instrumento de poder, possam enfrentar situações adversas e reivindicar direitos.

A alfabetização pode ser apenas um fator dentro da aculturação forçada ou dirigida, para indígenas hoje vivendo em estado de contacto opressor por parte dos civilizados ou para os quais se teme este acontecimento para o futuro próximo. Neste caso seria lamentável se quiséssemos manter os índios como peças de museu, fora da possibilidade de estarem capacitados a enfrentar a luta pela vida (PHILIPSON, 1972, p. 143).

De fato, os indígenas não podem ser considerados peças de museus, com o arco e a flecha de seus ancestrais, pois para fazer útil sua cidadania diferenciada, corroboramos a ideia de instrumentalizá-los para agir no mundo.¹²⁹ Segundo o supracitado autor, “um pequeno número de falantes de cada dialeto não justificaria, em nenhum caso, a alfabetização apenas na língua indígena” (PHILIPSON, 1972, p. 145).

¹²⁸ Disponível em:

http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/images/stories/Fevereiro/Linguas_indigenas_brasileiras_ameaçadas_de_extino.pdf. Acesso em: 17 jan. 2018. Op.Cit

¹²⁹ Ver mais sobre essa cidadania diferenciada no Cap. 2.

Vale salientar que, ao lado desse novo aprendizado necessário, importante se faz uma educação com professores nativos compromissados em perpetuar a cultura ainda que mediante outra língua.¹³⁰ É fato que a educação escolar indígena, desde a Constituição Cidadã, vem sendo objeto de ações e regulamentações que têm favorecido implementação da educação diferenciada nos grupos indígenas no País.

No âmbito da educação formal, houve uma grande conquista do povo Xukuru quanto ao ensino o qual passou a ser ministrado nas escolas por professores indígenas, pois assim podem melhor assegurar que sua cultura seja perpassada às gerações descendentes sem interferência da lógica do pensar do não indígena para as interpretações de fatos e situações vivenciados unicamente pelos indígenas.¹³¹

4.2 O PROCESSO DE DESLOCAMENTO, APAGAMENTO E PERDA DE UMA LÍNGUA

O processo de extinção das línguas indígenas percorreru os períodos (colonial, imperial e republicano) com maior ou menor intensidade em algumas regiões. O Nordeste foi a Região mais afetada, em que suas línguas perderam a vitalidade com força.

Os povos indígenas, no Brasil, passaram por um processo de deslocamento linguístico desde a presença portuguesa no século XVI. A dinâmica sócio-histórica que levou ao apagamento linguístico ao longo da história envolveu a emergência do que se convencionou chamar Língua Geral. Segundo Rodrigues (1986), LG foi o termo usado pelos europeus (portugueses e espanhóis) para designar a língua de uso geral numa determinada área (Quechua, no Peru, Guarani, no Paraguai). Por extensão a essa concepção, o Tupinambá, que era a língua mais falada na Costa (do litoral paulista ao nordestino), poderia ter sido chamado Língua Geral, no século XVI. Tal não ocorreu, porém. O que se tem presente na historiografia desses primeiros duzentos anos da chegada dos portugueses, em terras posteriormente chamada Brasil, são outras denominações para essa língua que o Pe. Anchieta consagrou no título de sua gramática *Arte de gramática da língua mais falada na Costa do Brasil* (Figura 2), como registrado na obra clássica *Línguas Brasileira a seguir*:

¹³⁰ De fato, a educação escolar indígena, desde a CF/88, vem sendo objeto de ações e regulamentações que vem favorecendo a implementação de educação diferenciada nos grupos indígenas do país.

¹³¹ Nesse entendimento, e apenas porque o teor interdisciplinar deste estudo nos permite ampliar o escopo de análise, uma vez que buscamos atender também ao plano da linguagem, remetemos à dialogia bakhtiniana (1993), em que no enunciado, emprega-se o “acento apreciativo” do enunciador, é possível inferir que o tom emocional e volitivo do não indígena pode distorcer os sentidos construídos pelo povo Xukuru e a serem construídos pelos remanescentes e descendência. Cf. Apêndice I para o termo acento apreciativo.

O Padre Anchieta intitulou sua gramática, a primeira que dela se fez (publicada em 1595), ‘Arte de gramática da língua mais falada na Costa do Brasil’. Outros autores referiram-se a ela como a “língua do Brasil”, a ‘língua da terra’ (isto é, desta terra, da terra do Brasil), a ‘língua do mar’ (isto é, a língua falada na costa, junto ao mar). Mas o nome cujo uso se firmou, sobretudo ao longo do século XVII, foi o de ‘Língua Brasilica’” (RODRIGUES, 1986, p. 100).

Como pontuado pelo estudioso das línguas indígenas faladas no Brasil, o Tupinambá não recebera a designação de Língua Geral, pelo menos nos dois primeiros séculos. No século XVIII, contudo, o Tupinambá do Pará fora chamado Língua Geral, ainda que para distinguir da língua fluente entre os indígenas já mestiços, os quais a usavam bem diferente, mas que, no século seguinte, passa a ser chamada também de LG. Nesse século XIX, o Tupi ganha *status*, em termos de preferência usual.

Os portugueses, que eram em grande desvantagem quantitativa, diante do contingente populacional Tupinambá (do século XVI), aprenderam a “Língua Brasilica”, e essa segunda língua (L2), de acordo com Rodrigues (1986, p.1), torna-se a primeira língua (L1) da nova população que emerge dessa miscigenação. Esse estudioso registra, em nota de rodapé que, segundo o Padre Antônio Vieira, os filhos dessa mistura falam em seu cotidiano essa LG, ou seja, a Língua Brasilica, como L1 e aprendem a Língua Portuguesa na escola, referindo-se a São Paulo.

Inicialmente o Português não tinha a mesma aceitação que o Tupinambá da família tupi-guarani ¹³², uma das famílias do tronco Tupi ¹³³ amplamente falado na Costa (RODRIGUES, 1996; VAIFAS, 2000).

O termo família, segundo Rodrigues (1986), relaciona-se à genética, em que uma família linguística tem hipoteticamente uma origem comum, ou seja, as línguas que constituem uma família se originam de uma anterior. Em 2005, esse professor confirma que a classificação científica das línguas é de natureza genética. Esse linguista, para fins de exemplificação, remete às línguas românicas (neolatinas) que tiveram origem no Latim (Português, Espanhol, Catalão, Francês etc). Se as línguas ancestrais (proto-línguas), no entanto, forem pré-históricas, como é o caso das línguas da proto-tupi-guarani, sem qualquer documentação escrita, somente se poderá chegar a essa ancestralidade mediante estudos histórico-comparativos de regularidade entre elas (sons, palavras, formas gramaticais), enfim,

¹³² Conjunto de línguas indígenas, de procedência ancestral comum, observada pelas semelhanças de traços.

¹³³ O Tupi antigo era uma das línguas faladas pelos indígenas que habitavam o litoral que era usada como língua franca entre indígenas, mamelucos e portugueses. Não podemos precisar a antiguidade das línguas ancestrais afirma o linguista Aryon Rodrigues: “Esse idioma pré-histórico, do qual só se consegue recuperar, pela comparação das línguas atuais, alguns fragmentos, existiu certamente há alguns milhares de anos (...), mas é muito difícil calcular sua antiguidade” (RODRIGUES, 1996, p. 45-46).

traços da língua ancestral que possam justificar a derivação nas línguas atuais. Um tronco contrastivo do Tupi é o tronco Macro-jê¹³⁴. As famílias Jê estão distribuídas pelo Pará, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo entre outros estados brasileiros.

Quadro 9 – Conceitos a partir da correspondência entre as línguas Tupi e Guarni

Conceitos	Tupi	Guarni
pedra	itá	itá
tatu	tatú	tatú
Mão dele	ipó	ipó
Mão dele mesmo	opó	opó
Pé dele	ipý	ipy
Pé dele mesmo	opý	opý
Eu e ele dormimos	orokér	oroké
Eu dormi	akér	aké
Eu e ele dissemos	oro'é	oro'é
Eu disse	a'é	a'é
Eu o quis	aipotár	aipotá
Você o quis	ereipotár	ereipotá
Eu fiquei	apytá	apytá
Você ficou	erepytá	erepytá
Eu e ele ficamos	oropytá	op
Eu sarei	apweráb	apwerá
Eu o ultrapassei	aiopwán	aiokwã
Eu corri	aián	aiã
Eu o escutei	asenúb	ahenú
Eu o experimentei	asa'áng	aha'ã

Fonte: Rodrigues (1986, p. 30)

Nota: Grifo nosso.

Como podemos verificar nesse Quadro 9, o Tupi e o Guarni são classificados como pertencentes à mesma família, pois compartilham traços linguísticos, conforme as semelhanças observadas na correspondência do estudo histórico-comparativo de documentos dos séculos XVI e XVII. Tais coincidências levam à hipótese, como registra o referido linguista, de que ambas compartilham uma mesma ancestralidade, a proto-tupi-guarani.

Entre as muitas semelhanças, destacamos as diferenças fonográficas apresentadas nessa pequena amostra, resumindo-se ao apagamento, no Guarni, de fonemas em coda silábica no final das palavras como consoantes **r**, **b**, **g**: o **r** *orokér*, *akér*, *aipotár*, *ereipotár*, *apwerár*, o **b** em *apweráb*, *asenúb*; o **g** em *as'ángs* foram apagadas no Guarni, além do

¹³⁴ Cf. Rodrigues (1996, p. 47-55).

fonema grafado com **n** no Tupi grafado com vogal nasal no Guarani **ã** sinalizando, não divergência do sistema silábico, mas uma possível variação fonética.

No caso do apagamento do /R/ em coda silábica, o fenômeno assemelha-se ao rótico de comunidades de fala do Nordeste que se apaga nessa posição final da palavra (mar > /m'á/, cantar > /kantá).

A relação interétnica entre portugueses e indígenas, podemos inferir que esses últimos também exerceram influência no Português, que perdera espaço, em termos de imposição linguística, ao menos por um tempo, antes da lei pombalina. Posteriormente, a influência desse contato linguístico se concretiza na dissimetria de uso do Português europeu e o Português falado no Brasil, cuja dimensão justifica a variedade de falares diatópicos.

Vejamos um registro da influência indígena sobre a cultura não indígena:

[...] E no século XVIII, um viajante diz dos índios caiapó que, embora soubessem falar o português, o faziam com ‘u sotaque tão fastidioso e ingrato que fazia fugir’. Mas nem por isso os brasileiros não-indígenas deixavam de ser influenciados pelos idiomas da terra, o que não é de surpreender, dada a expansão da língua geral no país (...). O quadro linguístico inicial que surge então é o de uma comunidade em que as línguas dos diversos grupos se influenciavam, principalmente através do aprendizado de segundas línguas por falantes não-nativos adultos (NARO; SHERRE, 2007, p. 29).

Como podemos observar, não é custoso perceber que havia essa influência também no falante não indígena.

Seguimos com a trajetória do Português a caminho de tornar-se a língua oficial do Brasil, apresentando o processo de inserção e estabelecimento da Língua Portuguesa nas terras posteriormente chamadas Brasil.

4.2.1 E o Português se fez carne e habitou entre nós

Quando a Língua Portuguesa entrou no Brasil, buscou logo fixar residência, contudo se familiarizou mais que depressa com sua gente, distanciando-se do lusitanismo e assumindo feições brasileiras. Português do Brasil foi como passou a ser chamada a Língua lusitana, como registra Castilho (2010). Com o tempo, a dissimetria entre o seu uso original e o uso no Brasil acentuou de tal forma que havia quem ousasse chamar “língua brasileira”, tal era o distanciamento do português lusitano.

A *expertise* dos portugueses no trato comunicativo com outras línguas de povos estrangeiros remonta a tempos pré-coloniais, quando utilizavam como estratégia uma chamada “língua de preto” ou “língua de reconhecimento”, como registra Naro (1978) em seu

estudo sobre a origem do *Piddgn*. Como já referenciado anteriormente, a LG teve grande serventia para a interação entre indígenas e não indígenas.¹³⁵

Nessa linha de raciocínio, o Português chegou ao Brasil, abasileirando-se, fazendo emergir outro Português já com suas influências. Em outras palavras, o Português falado no Brasil já nascera diferenciado. Os portugueses, conforme registro em Naro e Sherre (2007, p. 29), criaram primeiramente o “português de índio”, que passou a ser falado no país, quando dos primeiros contatos com os indígenas. O Pe. Anchieta, para compreender os indígenas, imitava-os, na medida do possível, acomodando sua língua da maneira como ia entendendo, até construir uma gramática do Tupi (RODRIGUES, 1996; NARO; SHERRE, 2007)¹³⁶, possivelmente com finalidade precípua de catequizá-los e, talvez com isso, subjuguá-los a partir da língua, início da dominação de um povo.

A diversidade linguística, percebida como uma ameaça ao controle político-administrativo do País, desde o período chamado Brasil-Colônia, foi alvo de perseguição posto ser enxergada como ameaça à pretendida unidade pela dominação portuguesa.

As políticas homogeneizadoras nocivamente contribuíram para infringir o direito ao uso da língua como identificação étnica, por isso, ao se falar em glotocídio, remete-se também a etnocídio, pois ao dominar um povo, primeiro domina-se sua língua.

Assim, as línguas foram ameaçadas e apagadas com a proibição do seu uso, o que, segundo Freire (2017), tal situação ocorreu sob a alegação de serem “atrasadas”. O autor alerta que nenhuma língua é superior a outra, e toda língua é capaz de expressar ideias pensamentos e sentimentos de seu povo, atendendo perfeitamente às necessidades dos usuários.

As línguas indígenas, por não possuírem o prestígio da sociedade majoritária, estão em perigo de extinção. Cabe registrar, que o processo redução foi sendo construído ao longo da história.

Se considerarmos a quantidade de línguas, podemos dizer que ela representa 95% das existentes no Atlas linguístico mundial. Por isso quando se reivindicam os direitos linguísticos, eles se referem a uma minoria de falantes, mas à maioria das línguas existentes no mundo. Trata-se assim da luta pela manutenção da diversidade linguística (FREIRE, 2017, p. 44).

Para esse autor, defender a preservação das línguas é abraçar a causa da diversidade linguística. Em um país de extensão considerável como é o Brasil, por natureza pluriétnico, e, conseqüentemente, multicultural, não se pode tratar de questões relacionadas à língua sem

¹³⁵ Interação, em termos de compreensão mútua das trocas linguísticas estabelecidas.

¹³⁶ Cf Monteiro (2001), no capítulo 2 de sua Tese, em que fornece, com riqueza de detalhes, informações sobre “a língua mais usada na Costa do Brasil”. Sobre a Gramática de Anchieta, cf. Figura 2 deste estudo.

considerar essa diversidade. Quando se pensa em diversidade linguística, emerge a questão sobre a distinção entre língua e dialeto. Quais os liames definidores entre os dois conceitos? A complexidade da questão suscita preconceito quando conduz à inferiorização dos falantes de dialetos, e não de línguas, em que o dialeto é uma variante da língua. Como se expressa Rodrigues (2005), chamando atenção dos linguistas cujo papel é descrever e analisar línguas, mas, por considerarem algumas como dialetos, não realizam o trabalho acurado de descrição dessas línguas, as quais são, muitas vezes, consideradas dialetos pela semelhança de traços, quando poderia ser o caso de línguas pertencentes à mesma família linguística.

Crystal (1994) apresenta dois critérios para distinguir língua e dialeto. Um dos quais é relacionado ao critério da identidade nacional e mútua inteligibilidade, ou seja, os falantes circunscritos em uma nação que se compreendem mutuamente são falantes de uma língua e não dialeto. Outra definição está atrelada a razões política, histórica e cultural. Neste caso, são chamadas de variedades de uma mesma língua, ou seja, de dialetos. As duas noções, apresentadas para essa distinção, são problemáticas posto perpassarem pela concepção de nação.

No caso das línguas indígenas do Brasil, cujas políticas homogeneizadoras caminharam para invisibilização indígena na formação do país, grande parte das 181 línguas indígenas catalogadas são tratadas, muitas vezes, como dialetos (RODRIGUES, 2005). Ainda que por razões políticas, o caso é que são desconsideradas as nações indígenas coexistentes nesse gigantesco espaço geográfico chamado Brasil. Tomando a problemática da distinção entre língua e dialeto, sobretudo quando a língua está em pleno vigor interativo, o autor a seguir afirma:

When languages have been little studied, or have very few studied, it is much more difficult for linguist to interpret all the factors correctly. For exemplo, when two languages are in close proximity, they often borrow words from each other – sometimes even sound and grammar. On first acquaintance, therefore, the language may seem more alike than they really are, and analysts may believe them to be dialects of the same language (CRYSTAL, 1994, p. 285).

Como bem explanado, as línguas próximas, em contato, compartilham trocas nos níveis (fonético, lexical e sintático), e podem levar o linguista a pensar que elas são dialetos e não línguas. No estudo dessas línguas, portanto é exigido mais atenção do linguista ao analisar suas descrições e que deverá levar em consideração os fatores condicionantes dessas semelhanças em sua análise.

Além disso, havemos de considerar também o processo de variação e mudança inerente às línguas, como referido por Labov (2005) e corroborado por linguistas e sociolinguistas (LUCHESE, 2006; CRISTÓFARO, 2002 entre outros), há um processo trabalhoso na tarefa dos linguistas de fazerem a devida análise.

As línguas são dinâmicas e acompanham os contextos de uso, e, devido à velocidade das transformações, as análises se atêm à escrita que as fixam. Os primeiros registros obedecem a uma cautelosa transcrição fonética, realizada antigamente pelo ouvido acurado do analista, posteriormente mediante gravações eletrônicas para que melhor se possa realizar uma representação fonológica com mais precisão como registra o professor Aryon Rodrigues:

As línguas são objetos fugidios, cujas manifestações faladas são momentâneas e se sucedem em alta velocidade, de modo que sua observação e sua análise científica dependem normalmente de uma fixação. Esta é obtida mediante a escrita, que se desenvolve primeiramente como fiel transcrição fonética dos enunciados ouvidos pelo pesquisador, frequentemente gravados eletronicamente para poderem ser repetidos com precisão e progride para uma representação fonológica mais abstrata que permite registrar com fidelidade os dados relevantes para a análise gramatical e a interpretação semântica (RODRIGUES, 2005, p. 4).

O referido linguista sempre enfatizou a necessidade do estudo das línguas indígenas e da realização de trabalhos acurados para a classificação dessas línguas pela ameaça de extinção a que estão suscetíveis.

Quando falamos sobre o plurilinguismo brasileiro, ou seja, da diversidade linguística do Brasil, não podemos deixar de ressaltar as línguas minoritárias indígenas. Essas línguas são alvo de preconceito e seus falantes, marginalizados na sociedade nacional em todas as áreas de interação social. Conforme registra Viana (2015), o que ocorre no Brasil é um processo de minorização o que difere do adjetivo minoritárias, pois as línguas indígenas vem sofrendo um processo de apagamento ao longo da história à medida que a Língua Portuguesa vai se impondo.

É cabível de registro o ambiente de políticas de relações assimétricas de uma língua minoritária em relação à língua dominante, e as condições de desigualdade em que os falantes dominados são oprimidos e condenados a ficarem sem voz como ocorrera com os indígenas submetidos a falarem o superestrato Português e a silenciarem sua própria língua.

Sob o prisma político, as minorias linguísticas são proibidas e sem voz, sem condições de fazer valer os seus direitos mais básicos, inclusive no que se refere à adoção de medidas capazes de favorecer a preservação de sua cultura e sua língua. De um ponto de vista sócio-psicológico, a situação de opressão a que está submetida a minoria linguística, o desprestígio de sua cultura e de sua língua face àquela da sociedade dominante, a internalização de estereótipos de que é vítima, tudo isto pode levar a conflitos de identidade

e a uma atitude negativa com a língua e culminar no abandono da mesma (...). Ocorre a simplificação e desorganização estrutural da língua que pode finalmente (SEKI, 2009, p. 11).

Diante desse quadro revelador de apagamento (possibilidade de desaparecimento) de uma língua, podemos remeter às línguas dos grupos indígenas do Nordeste que não mantiveram a vitalidade ancestral, à exceção do Iatê dos Fulniô, localizados em Águas Bela, PE.

Podemos resumir os momentos da imposição da Língua Portuguesa até seu *status quo* como língua nacional, no Quadro 10 a seguir.

Quadro 10 – Processo que estabelece o Português como Língua Nacional do Brasil

MOMENTOS	RECORTE TEMPORAL	SITUAÇÃO
Primeiro	Início da colonização 1532 até a expulsão dos holandeses (1654)	<ul style="list-style-type: none"> • O Português é pouco falado; • Funciona como oficial; • Língua franca: Língua Geral de origem Tupi.
Segundo	De 1654 até a chegada da Família Real em 1808	<ul style="list-style-type: none"> • Dá-se a convivência entre negros, indígenas e Portugueses; • Português brasileiro ≠ Port. Europeu; • Lei Pombalina proibindo o uso da Língua Geral e instituiu o uso obrigatório do Português.
Terceiro	De 1808 a 1826	<ul style="list-style-type: none"> • Documentos passam a ser obrigatórios em Português; • Instalação da imprensa do Brasil e Biblioteca Nacional.
Quarto	1826 até hoje	<ul style="list-style-type: none"> • Língua falada no Brasil como Idioma Nacional; • Debate sobre o nome da língua falada no Brasil¹³⁷ • Surgimento de vários projetos de lei, sem vigor; • Vence a determinação de que o nome do idioma nacional do Brasil deva continuar Língua Portuguesa; • Lei Aldo Rebelo, 1999: promoção, proteção, defesa e uso da Língua Portuguesa.¹³⁸

Fonte: Hoffnagel (2005, p. 225-227)

Nota: Organização nossa

Apesar da forte interferência de políticas homogeneizadoras, no processo de deslocamento linguístico no Brasil, Rodrigues (2005)¹³⁹ havia registrado que, das cerca de

¹³⁷ Rejeitava-se a terminologia Língua Brasileira ou Língua Portuguesa. Segundo Hoffnagel (2005), evitava-se com isso a autonomia sociopolítica e a unidade como nação.

¹³⁸ As políticas linguísticas são travadas até os dias atuais, em pleno século XXI, quando assistimos ainda debates acirrados entre os defensores do idioma pátrio como forma de defender a própria cultura e aqueles que repudiam essa obrigatoriedade da padronização da língua. Consideramos que o Brasil se tornou independente apenas politicamente, mas ainda anda preso linguisticamente a Portugal.

181 línguas indígenas ameaçadas de extinção de que se tem notícias, ainda hoje, mais da metade já receberam algum estudo por não indígenas.

[...] são faladas 181 línguas indígenas. Esse número admite pequena margem de erro para mais ou para menos, devido principalmente à imprecisão, em alguns casos, da distinção entre línguas e dialetos (...). Neste número podem estar incluídas duas ou três línguas que deixaram de ser faladas nos últimos cinco anos (RODRIGUES, 2005, p. 2).

O estudioso acima referenciado deixa claro que a questão da imprecisão diz respeito à interpretação dos linguistas se a fala de determinada etnia é língua mesmo ou somente dialeto.

Segundo o último censo do IBGE/2010, são faladas 274 línguas indígenas em todo o Brasil, cujo percentual de 37,4% refere-se aos indígenas com mais de cinco anos de idade. Isso significa um fator relevante para a comprovação da diversidade linguística existente no país, mesmo considerando que esse número de línguas, apresentado pelo IBGE, não apresenta confirmação inequívoca.

Ocorre que a falta de informação sobre as línguas minoritárias é também uma das maiores causas da extinção dessas línguas.

Todas as 180 línguas indígenas estão sujeitas a pressões muito fortes e pode-se considerar que todas estão ameaçadas de extinguir-se no decorrer deste século (...) uma das maiores ameaças da sobrevivência das línguas de minorias étnicas é a ausência de informação sobre sua existência (RODRIGUES, [s.d]).

Segundo questiona esse autor, se não houver notícia da existência de uma língua indígena, como haverá medidas administrativas para a sua preservação? A ideia de que só há uma língua indígena e o restante são variantes dialetais, ou seja, a ideia de que os indígenas falam “dialetos” e não língua descredencia e desestimula o interesse preservação dessa língua. Segundo ele, os linguistas deveriam se responsabilizar dessa informação já que têm a competência de descrever línguas. O que fazem, contudo, é desprezarem as que julgam serem dialetos de outras que consideram aparentadas.

Há quem se refira ao processo dinâmico de deslocamento linguístico vivenciado pelos grupos indígenas como “perda linguística”, cuja literatura é vasta em terminologia para designar perda linguística (mudança, suicídio, bilinguismo substrativo, morte). O último termo, que trata da morte da língua, é usado para designar, não o deslocamento em si, mas o final dele.

¹³⁹ Cf também o texto Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção. Disponível em: http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/images/stories/Fevereiro/Linguas_indigenas_brasileiras_ameaçadas_de_extino.pdf. Acesso em: 17 jan. 2018.

Para Crystal (2003), em *Language death*, a questão da perda da língua é causa de muitos embates entre os estudiosos. O perigo de extinção e morte de uma língua é preocupante não somente para os linguistas e antropólogos, mas por tratar-se de uma preocupação global, posto mexer com a identidade cultural. Afirma que a língua é considerada morta quando morre o último falante: *If you are the last speaker of a language, your language – viewed as a tool of communication – is already dead* (CRISTAL, 2003, p 5).

Nessa perspectiva, poderíamos relacionar genocídio¹⁴⁰ com glotocídio? Ou mesmo com etnocídio uma vez que a morte está intrinsecamente ligada ao silêncio completo do ser humano? É certo que, ao morrermos, nossas palavras morrem conosco, porém o inverso não é necessariamente verdadeiro (perder a língua e morrer por isso) uma etnia, pode perder a língua ancestral e permanecer viva, como os índios do Nordeste os quais, mesmo sem a língua se autoidentificam como indígenas.

A questão é complexa e polariza opiniões. Muitos autores, a exemplo de Crystal (2003), compartilham dessa ideia de morte de língua relacionada à morte de seus falantes:

A language is said to be dead when no one speaks it any more. It may continue to have existence in a recorded form, of course – traditionally in writing, more recently as part of a sound or video archive (and it does in a sense ‘live on’ in this way) – but unless it has fluent speakers one would not talk of it as a ‘living language’. And as speakers cannot demonstrate their fluency if they have no one to talk to, a language is effectively dead when there is only one speaker left, with no member of the younger generation interested in learning it. But what do we say if there are two speakers left, or 20, or 200? How many speakers guarantee life for a language? It is surprisingly difficult to answer this question. One thing is plain: an absolute population total makes no sense. The analysis of individual cultural situations has shown that population figures without context are useless. In some circumstances, such as an isolated rural setting, 500 speakers could permit a reasonably optimistic prediction; in others, such as a minority community scattered about the fringes of a rapidly growing city, the chances of 500 people keeping their ethnic language alive are minimal (CRYSTAL, 2003, p 11).

Segundo esse linguista, para que uma língua seja considerada viva, é preciso que haja falantes fluentes e jovens interessados em aprender. Quantos falantes seriam necessários para garantir a continuidade de uma língua? Questiona, entendendo a dificuldade de uma resposta precisa, mas já sugerindo que a chance de uma comunidade com poucos falantes manter a língua é bem reduzida.

¹⁴⁰ Cf. o glossário deste estudo (APÊNDICE I)

Segundo Rodrigues (s.d)¹⁴¹, uma das causas da ameaça de extinção das línguas minoritárias indígenas se deve à escolarização inadequada em que se desprezam as especificidades das línguas nativas. Um grande problema sugerido por esse linguista é o descaso das instâncias superiores quanto à informação de sua existência. Além de não haver pesquisas suficientes sobre as línguas indígenas, pelo descaso dos linguistas com as pesquisas, cujo propósito maior seria identificar as línguas das minorias indígenas, fazer sua descrição e análise para informação geral da sociedade majoritária, mas, possivelmente pela lei do menor esforço, consideram muitas línguas apenas dialetos de outra. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), as línguas são patrimônio cultural da humanidade. Nessa perspectiva, estamos diante de uma diversidade de línguas indígenas, no Brasil, que deveriam ser consideradas patrimônio imaterial do País e não apenas dialetos. Segundo esse linguista¹⁴², tratar as línguas indígenas como dialetos é uma forma de preconceito a partir do desconhecimento da complexidade e significações inerentes a cada uma.

Não podemos desmerecer o fato de que as línguas indígenas sofreram variação interna, uma vez que as trocas linguísticas interétnicas possivelmente eram uma constante. Cristóforo (2002) afirma que os pesquisadores linguistas, cujo papel é descrever as línguas, não se dão conta de que as línguas sofrem variação antes de mudar, eles apenas se importam em descrevê-las antes de sua evolução.

Na tradição lingüística norte americana a documentação lingüística foi vista como relevante quando perceberam que as línguas estavam desaparecendo. Contudo, os lingüistas não estavam explicitamente interessados em estudar o processo de extinção da língua em si. A grande preocupação era obter uma descrição lingüística o mais completa possível antes que os falantes de tais línguas desaparecessem. Havia inclusive a intenção de descrever a versão menos adulterada de uma língua qualquer (CRISTÓFARO, 2002, p.3).

Uma das justificativas dos estudiosos (antropólogos e linguistas) para a extinção de uma língua é o contato, sobretudo quando há forças coesivas operando para a obsolescência da língua, como no caso da Lei Aldo Rabelo, em que o excelentíssimo deputado pretendia “proteger” a Língua Portuguesa, em termos de mantê-la pura, do contato com as línguas da família tupi-guarani. Se a língua em contato se modifica, pode entrar em processo violento de transformação até não restar vestígios em que se possa ancorar a ideia de que ainda vive.

¹⁴¹ Texto: Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção. Disponível em: http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/imagens/stories/Fevereiro/Linguas_indigenas_brasileiras_ameaadas_de_extino.pdf. Acesso em: 5 jan. 2018.

¹⁴² Idem.

A língua é um processo dinâmico e quando perde essa dinamicidade na fala, podemos dizer como Crystal (2003) que ela carrega o estigma de língua morta, em termos de uso. As palavras que compõem seu inventário são registros lexicais que precisam de vitalidade o que somente se dará na interação entre no mínimo dois falantes.

Cristófaró (2002), por sua vez, considera pertinente uma investigação acurada sobre a motivação para a morte de uma língua. Até que ponto podemos dizer que certa língua está morta? Não seria o caso de falarmos em mudança e não em morte? Questiona, remetendo ao Latim e ao Sânscrito. Segundo ela, tais línguas passaram por um processo de metamorfose. Em sua percepção, em muitos casos o que se chama de língua morta é apenas uma transformação. Cristófaró (2002), no entanto, registra três casos de morte de língua: 1. Quando não se consegue investigar o processo pelo ínfimo quantitativo de falantes vivos. 2. Quando há opressão política imposta aos falantes, proibindo-lhes de se comunicarem na língua materna. 3. Quando deixa de ser oralizada, apenas falada nos rituais, ainda que alguns itens lexicais sejam falados aqui e ali.

Nessas acepções, podemos remeter aos Xukuru os quais podem se enquadrar nessas situações. Não há falantes, quando muito, há poucos conhecedores de itens lexicais isolados e sentenças mescladas com o Português. Eles, e demais indígenas no Nordeste, passaram pelo processo de imposição da lei pombalina e por perseguições dos fazendeiros que os fizeram emudecer a língua materna para não serem identificados e alvo das perseguições. Enfim, não há oralidade da língua Xukuru, exceto por alguns itens lexicais na abertura de eventos e em seus rituais.

4.2.2 Perdas e danos: Situação atual das línguas indígenas

No entendimento de que uma língua guarda segredos de sua etnia, inferimos que com o “glotocídio” indígena, segredos milenares desses povos também foram apagados.

No que respeita às línguas indígenas do Brasil, houve um dramático processo de apagamento, em que se passou do deslocamento até o completo apagamento de algumas línguas, como no caso do Nordeste, uma das grandes vítimas desse processo, em que apenas os Fulni-ô de Águas Belas, em Pernambuco, conseguiram manter a língua¹⁴³ e a usam ao lado do Português como bilinguismo.

¹⁴³ Como uma das formas de registro, construíram um dicionário da língua.

Segundo o IBGE (2010), havia 1.300 línguas indígenas falada no Brasil em 1500 e hoje esse quantitativo foi reduzido a 274 línguas indígenas, sendo somente 180 catalogadas pelos linguistas, entre 896.900 falantes indígenas espalhados por 5.565 municípios. A imagem de um Brasil monolíngue é fortalecida em todas as instituições nacionais, as quais contribuem para a invisibilidade das línguas indígenas e da diversidade linguística brasileira.

Segundo Crystal (2003), a perda pode ser total ou parcial em que indivíduos em situação de bilinguismo perderam uma das línguas, como possivelmente tenha ocorrido com os antepassados dos Xukuru com a perda da língua ancestral.

Podemos nos referir à perda linguística, quando não se tratar de patologias, os casos de língua em contato, mudança e desuso. Sabemos que as interações linguísticas no interior de uma comunidade de fala, cujos membros, segundo Labov (1972), têm comportamento linguístico semelhante, podem interferir no comportamento linguístico de membros de comunidades de fala diferentes, podendo levá-los a distanciarem-se de seu uso natural nas trocas linguísticas. Os falantes de comunidades dialetais distintas podem facilmente adotar o uso uns dos outros pelo processo que Giles e Couplan (1997) chamaram de convergência em que a solidariedade é uma das estratégias de acomodação dialetal. No processo de deslocamento e apagamento das línguas indígenas, possivelmente foi a estratégia utilizada, contudo entendemos que tal não ocorreu por opção, por uma questão amigável com o europeu. Era questão de sobrevivência se adaptar ao novo idioma e, conseqüentemente, na acomodação dos dialetos indígenas ao Português, os primeiros se apagam, porque em desuso, tornando-se o Português a língua substituta. No processo de acomodação dialetal, quando não se pretende abandonar, esquecer, ou mesmo apagar a língua de origem, forças de divergências podem atuar em que a resistência é a maior estratégia. Segundo Uflacker e Schneider (2008) a questão perpassa pelos valores identitários dos quais se ufanam, por isso oferecem resistência.

A fim de tratar desse processo de “acomodação” nas sociedades mistas em que se dão as interações comunicativas, Fought (2006) utiliza a expressão “*assimilation*” e “*ethnic pride*”, em vez de “convergência” e “divergência”, que são os processos de acomodação dialetal de Giles.¹⁴⁴ No que respeita a tais dicotomias, a antropóloga a seguir se posiciona: “A língua é comumente percebida como a chave indicadora do posicionamento do indivíduo” (FOUGHT, 2006, p. 27).

Podemos assim, relacionar esse processo às relações interétnicas entre indígenas e portugueses para melhor entender a supremacia do Português, contudo tal ocorre somente

¹⁴⁴ Atestados em pesquisa empírica. Cf. Carvalho (2014)

com a imposição, pois inicialmente a predominância era das línguas indígenas. Os nascidos da miscigenação aprendiam o Português na escola, mas a língua de comunicação era a nativa. Afinal, bebiam a língua nativa pelo leite materno, ou seja, era com as mães indígenas com quem passavam mais tempo.

No entendimento de que a língua é o símbolo das origens históricas, étnicas, familiar de um indivíduo (RODRIGUES, 1999), compreendemos que o sentido de perda da língua ancestral possa causar perturbação interior partilhado, por exemplo, entre comunidades étnicas, acompanhado de um forte desejo de recuperar essa língua, como que para preencher um vazio histórico (Cap. 6).

[...] as línguas representam não só um sistema de comunicação, mas também um forte símbolo de identidade, união e preservação cultural e social. E é por ser o símbolo social mais aparente, sendo facilmente percebida através da fala ou da escrita, que a língua é considerada o agente social e ideológico de maior força e alcance. Pode-se dizer que ao fazermos uso de uma língua explicitamos com ele nossa herança lingüística, histórica, social e cultural (KISS, 1913, p. 33).

O que dizer quando a língua de um povo entra em processo de extinção (glotocídio), colocando em risco a etnia? Qual o sentimento experienciado pelos indígenas quando necessitavam aprender uma segunda língua por questão de sobrevivência?

Quando a Coroa Portuguesa, conforme registra a história do século XVIII, passou a impor o Português como uso obrigatório, já se falava a Língua Geral (Tupi antigo) e outras línguas, formando a família Tupi-Guarani (RODRIGUES; SILVA, 2015), o que facilitou o processo de aquisição da Língua Portuguesa. Os motivos que contribuíram para fragilizar o uso das línguas indígenas foram os mais diversos.

Os próprios membros das comunidades indígenas passaram a desencorajar o uso de sua língua nativa para evitar o estigma, resultando no enfraquecimento pelo desuso. Configura-se um grande desafio a manutenção da língua nativa, no interior do lar haja vista a interferência da segunda língua (L2) no contexto extrafamiliar (as relações sociais) ser uma constante. Não havia como evitar, portanto, tal interferência no contexto familiar, pois o contato gera acomodação dialetal.

A etnicidade é um dos componentes dos constructos individuais de identidades complexas que pode ser mais ou menos destacada numa dada situação. É uma questão individual de pertencimento, segundo Cristal (1987)¹⁴⁵, de consciência de sua identidade étnica. Ao mesmo tempo, porém, em termos de valor simbólico, com a língua estabelecemos

¹⁴⁵ CRISTAL, David. (1987). *The Cambridge Encyclopedia of Language*. United States of America: Cambridge University Press, 1994.

os meios da comunicação, e, largamente serve de instrumento para a construção e veiculação e perpetuação dos seus componentes que constituem a identidade. A língua parece ser mais basilar entre os elementos e fatores identitários e por isso com seu apagamento é possível se pensar no apagamento da etnia. Esse linguista, em sua enciclopédia linguística, distingue identidade étnica de identidade nacional, em que a primeira mantém uma forte vinculação com o passado, geralmente mantida por minorias étnicas.

Ethnic identity is allegiance to a group with which one has ancestral links. It is a general notion, which applies to everyone and not just to those who practise a traditional rural culture (...). Questions of ethnicity are closely related to those of national identity. Once a group become aware of its ethnic identity, it will wish to preserve and strengthen its status, and this often takes the form of a desire for political recognition, usually self-government (CRYSTAL, 1987, p. 34).

Há muitos fatores a serem pontuados que destacam a língua como fundamental na identificação étnica, como o reconhecimento identitário, ligação com o passado, sobretudo após quando uma língua deixa de ser usada, pois ainda assim os falantes mantêm a identificação étnica com essa língua. Crystal (1987) exemplifica com os falantes americanos e australianos que se identificam com o italiano. Sabem pouco Italiano, mas ainda têm essa língua como símbolo de sua identidade étnica.

Fought (2006) afirma que a etnicidade não ocorre isolada de outros elementos de identidade. A língua fornece caminhos que refletem e constroem as várias facetas de nossa identidade.

Em comunidades mistas (*communities multiethnic*), segundo essa autora, há alguns recursos linguísticos usados pelos falantes para apontar a identidade étnica. A autora elenca das pesquisas que relacionam a língua à etnicidade, alguns recursos mais frequentes para a construção de identidade étnica, quais sejam: *A heritage language, Code-switchin; specific linguistic features; Suprasegmental features; Discourse features; Using a borrowed variety* (FOUGHT, 2006, p. 21-22).

Segundo essa linguista, há uma gama de estudos que focam no papel importante que a língua vinculada à identidade étnica pode exercer na definição do grupo étnico no senso de orgulho étnico. Afirma que na ideologia de uma língua local, os falantes de uma língua são membros de um grupo étnico particular. Em nível de aquisição uma língua assim como a sua manutenção ou perda, trata-se de um processo complexo que depende das escolhas tomadas ao longo da relação interétnica e com a língua dominante.

Os falantes podem aumentar ou reduzir as manifestações linguísticas que apontam vários aspectos de sua identidade de acordo com o contexto de uso e os objetivos específicos que tentam alcançar...essa prática implica que os

falantes não têm uma “identidade”... singular, mas se aproxima do que Paul Kroskrity...chamou de “repertório de identidade” em que nenhuma delas a multiplicidade de identidades podem ser confrontadas num momento particular. (...) os falantes podem ter identidades múltiplas pelo uso de variáveis linguísticas com associações com mais de uma categoria social (BARRETT apud FOUGHT, 2006, p. 20, tradução nossa).

É pertinente considerar também que não são todos os usos que significam escolhas envolvendo a indexação de identidade étnica. Em dada situação as formas assumem valores simbólicos inferidos no interior da comunidade entre os membros. São marcadores discursivos os quais muitas vezes são responsáveis pelos ruídos comunicativos nas sociedades mistas como comprova Gumpersz (1980) em seus estudos interacionistas das interações verbais interétnicas.

Entendemos, por conseguinte, ser a língua o símbolo de valor mais importante na identificação dos grupos étnicos. Faz-se necessário, entretanto, para melhor compreender a construção de identidades, conhecer as variáveis (traços) que, ao lado da etnicidade, são foco de estudo dos sociolinguistas quando estudam os fenômenos estruturais da língua (fonologia e gramática) que marcam as comunidades de fala e conseqüentemente os grupos étnicos, quais sejam: idade, escolaridade, sexo, e, mais recentemente, as variáveis socioeconômicas, as quais distinguem as classes sociais e a linguagem haja vista serem assimétricas as relações entre pessoas que ocupam papéis sociais diferenciados, e relações intragrupos, pois, segundo Uflacker e Schineider (2008), as relações de poder são o fio condutor que mantém a engrenagem da estratificação social. No caso das etnias indígenas, em que não há essa classificação, não percebemos essa relação discriminatória, posto buscarem uma relação mais igualitária de solidariedade e distribuição relativamente equilibrada.

Assim, numa pesquisa sociolinguística, pode-se controlar essa variável para a identificação da identidade social. Alguns autores consideram como fator condicionante de uso a variável Localização geográfica, com diferentes terminologias (BORTONI-RICARDO, 2005; LABOV [1972], 2008; FOUGHT, 2006 entre outros). Pelos estudos sociolinguísticos no eixo diatópico, pesquisamos as diferenças dialetais entre as regiões geográficas, pois cada uma mantém especificidades que as distinguem de outras em termos de língua (dialeto).

Um estudo que destaca essa variável em relação à etnicidade é o realizado por Labov ([1972], 2008) na ilha Martha’s Vineyard na Califórnia, sobre a centralidade do ditongo, em que os mais jovens centralizavam [ay] e [aw], marcando a identidade desse grupo étnico dos falantes nativos:

Labov constatou que, entre a geração mais jovem de falantes na ilha, as variantes centralizadas de [ay] e [aw], associadas à identidade ilha local,

foram utilizadas menos por residentes de Inglês descendentes nativo-americanos ou descendentes portugueses. Labov atribui essa correlação com a etnia ao desejo de os falantes dos dois grupos étnicos minoritários buscarem fazer valer os seus laços a identidade ilha local, laços que foram contestadas historicamente devido ao preconceito étnico contra esses grupos (FOUGHT, 2009, p. 24, tradução nossa).

Em sua pesquisa na referida Ilha, Labov (2008) controla essa variável (a localização geográfica) para identificar membros de uma comunidade de fala. Essa estratégia metodológica proposta pelo autor da Teoria da Variação pode servir de orientação para se identificar identidades étnicas haja vista serem as variáveis sociais e dialetais condicionantes dos usos específicos de um grupo étnico.¹⁴⁶ Para o variacionista, a manutenção de certos traços é condicionante, como foi o caso em sua pesquisa, de deixar transparecer o sentimento de “pertença”, uma vez que manter a tradição é muito importante como forma de manter a própria identidade.

O membro da comunidade de orientação tradicional naturalmente busca seus valores nas gerações passadas: essas gerações passadas formam um grupo de referência para ele. As grandes figuras do passado são continuamente mencionadas, e os que morreram há apenas alguns anos já ganharam status de heróis (LABOV, 2008, p. 57).

Na esteira do pensamento do pai da Sociolinguística, quanto ao apego às tradições, podemos remeter aos Xukuru em seu apego aos ancestrais e aos que morrem como heróis, como foi o caso de seu líder Xicão, que assim que morreu virou “encantado” e continua a proteger seu povo, como veremos mais adiante (Cap. 6).

4.3 A LÍNGUA XUKURU

No processo de deslocamento, podemos remeter à historiografia dos indígenas do Nordeste, particularmente a dos Xukuru, já discorrido no início deste estudo, mas que resultou nessa situação de perda de língua ancestral. Na procura pela ancestralidade linguística, consideramos as questões da linguagem, em que há uma complementação, pois a língua articulada como parte da linguagem ela não é o único elemento, mas simbolicamente ela ainda permanece como fonte de desejo para o fortalecimento identitário.

¹⁴⁶ Cf. A Teoria da Acomodação Dialetal de Giles, pois, amplia o escopo da análise da Sociolinguística variacionista de William Labov ([1972], 2008), autor da Teoria da Variação, quando apresenta outro método para aferir os processos de acomodação e resistência no contato interétnico em que as mudanças acontecem pelo processo de acomodação da fala. Tais métodos foram preteridos neste estudo em detrimento da confluência de outras teorias. Entendemos que a hermenêutica da facticidade heideggeriana é mais abrangente em termos de dar conta do fenômeno a ser desvelado: o acontecimento do Ser Xukuru.

Os indígenas, entretanto, têm buscado novas estratégias, e a linguagem se institui como mais força e poder para a manutenção da identidade. Podemos mencionar outras iniciativas de busca e retomada de sua língua ancestral, a exemplo dos Pataxós da Bahia e os Potiguares na Baía da traição. Esse movimento de revitalização de língua tem crescido, como uma busca programática, com muita luta, deslocamentos, mortes. É preciso esclarecer, no entanto que, na busca da língua ancestral, há dois caminhos, o caminho de entender essa língua mais largamente mesmo sendo eles falantes do Português como primeira língua, mas há os atributos não materiais, culturais, simbólicos, no entendimento de que o capital simbólico envolve essa linguagem, e tem como função outros atributos culturais que os fazem ser o que são.

O outro caminho se envereda pela busca programática de revitalização da língua ancestral, que tem acontecido com outros povos, não somente no Brasil. Ainda que não resulte da fala cotidiana inerente a uma língua viva, em termos de instrumentação cotidiana de comunicação, e, assim ser retomada como primeira língua, porém, como registro, é um ponto a se considerar, pois fortalece o material existente sobre os vestígios da Língua Xukuru. Temos os registros de Lapenda (1962), em meados do século passado e, mais no final do século, o glossário do *Mãe Natureza* (ALMEIDA, 1994), ambos disponibilizado no final deste estudo (APÊNDICE H, ANEXO B).

No entendimento de que léxico é o nível da linguagem como representação que se transforma mais rapidamente no tempo do que outros níveis estruturais de uma língua, podemos entender que esse material de Almeida (1994) merece uma revisão como a organizadora mesmo o compreende. Ainda assim, também entendemos que o acervo lexical disponível não pode ser desprezado como resquício de uma língua que possivelmente um dia fora viva entre a ancestralidade encantada.

A questão da língua é um ponto nevrálgico para os Xukuru, uma vez que o tempo se encarregou de modificar ao ponto de a perderem de vista. Como a língua é uma *energeia*, para lembrar Humboldt, pois como um ser vivo, nasce, cresce, reproduz e morre, a literatura é ampla ao considerar a extinção de uma língua, (LABOV [1972], 2008; CRYSTAL, 2003; RODRIGUES, 2005), e, por ser uma língua que não é mais falada, é compreensível pensar no Sucuru (Xukuru) como uma língua morta, uma vez que não se presta mais a interação entre os falantes. O que restou dela foram poucos registros a exemplo do que foi documentado na revista *Doxa*, em que Lapenda (1962) fez registros para compor o acervo lexical do dialeto, cujos vocábulos foram fornecidos pelos mais velhos, pois os mais jovens falavam a Língua Portuguesa. (ANEXO A)

Muitas palavras e conceitos desses registros de Lapenda não foram catalogados por Almeida (2000) em *Xukuru: filhos da mãe natureza*. Algumas delas apresentam alterações e ainda outras não coincidem. Dispomos alguns exemplos nos Quadros 11 e 12.

Quadro 11 – Registros distintos de palavras e conceitos da língua Xukuru

CONCEITOS	REGISTRO LAPENDA	REGISTRO ALMEIDA
lua	<i>klarihmon</i>	<i>clarici</i>
Deus	<i>Putú, Paité</i>	<i>Tupã</i>
faca	<i>sakwaren</i>	<i>tiloé</i>
café	<i>Zinhaw</i>	<i>fonfon</i>
negro	<i>Mankwé</i>	<i>jucrego</i>
pedra	<i>Kwebra</i>	<i>cureco</i>
onça	<i>lamprego</i>	<i>chabatana</i>
bom	<i>Ayugô</i>	<i>konengo</i>
água	<i>Tew</i>	<i>xuá</i>
velho	<i>Pró</i>	<i>toype</i>

Fonte: Almeida (2000) e Lapenda (1962)*

*Adaptação nossa.

Ao examinarmos os registros de Lapenda, podemos entender que o acervo lexical dos Xukuru é bem mais extenso do que o que foi inicialmente registrado por eles há mais de uma década. O que chama atenção sobre os registros do Professor é que muitas palavras apresentam diferenças na estrutura.¹⁴⁷

Quadro 12 – Registros com variações fonéticas da língua Xukuru

CONCEITOS	REGISTRO LAPENDA	REGISTRO ALMEIDA
gato	<i>Jetonn (Tantango =gato do mato)</i>	<i>tontongo</i>
chapéu	<i>Kré agugo</i>	<i>criacungokrecá</i>
comer	<i>Kringó</i>	<i>ucrin</i>
de tarde	<i>Inkutmen</i>	<i>ingutemen</i>
matar	<i>Arago</i>	<i>quingugo</i>
sal	<i>Lungin</i>	<i>tinkin</i>
tatu (bola)	<i>Mantu</i>	<i>nantu</i>
bêbado	<i>Tāyen</i>	<i>ien</i>
dinheiro	<i>Itay</i>	<i>intaio</i>
banana	<i>Acobra</i>	<i>côba</i>

Fonte: Almeida (2000) e Lapenda (1962)*

*Adaptação nossa.

Com essa pequena amostra, verificamos tais difereças, mas entendemos que elas podem significar variações de uso condicionadas diastraticamente, cujas variáveis independentes (estruturais e sociais), poderiam justificar tais ocorrências. Os procesos fonológicos referem-se também aos conceitos, pois há palavras, como o verbo matar, por

¹⁴⁷ Cf Anexos A e B

exemplo, que a depender do tipo de ocorrência, se seguido de espaçamento, por exemplo, de *arago* fica *kupago*.

Por outro lado, devido a fragilidade dos dados, as diferenças verificadas nos registros de Lapenda não são sistemáticas e oferecem desafios variados a interpretação linguística. Ainda assim, de acordo com o expresso no Quadro 12, podemos apontar os casos aparentes de redução vocábular como em “bêbado”, “dinheiro” e “banana”, e de alteração fônica como em “sal”, “de tarde” e “tatu bola”.

Além dessas palavras distintas, há na lista de Almeida outras que não estão elencadas em Almeida (ANEXOS A, B). O que isso pode significar? Possivelmente o fato de os registros terem sido coletados por via indireta e não por fote direta, muitos fonemas não foram transcritos corretamente. Não é sem propósito afirmar que a distância temporal dos registros tenha interferido nos registros.

É pertinente dizer que todas essas palavras são relativizadas pela polifonia, pois a depender da acepção semântica, há mudança de lexia. A palavra cabelo, por exemplo, Lapenda registra três *avenko*, *exék*, *unj* e Almeida *jucrecar*, em que o fonema /k/ mantém-se possivelmente por referir-se ao cabelo da cabeça, que é grafada com este fonema *krekar*. O professor Lapenda se surpreende com a polissemia de muitas palavras: “Causa pasmo haver, para o mesmo conceito, duas ou quatro palavras com igual significado”: Cabelo – *avenko*, *exék*, *unj*; Gambá – *totiko*, *utxaká*; Nariz – *axéko*, *sikrin*; Onça – *lanprêgo*, *wanmanx*; Ovelha – *burudo*, *xangzag*; Pequeno – *akrugó*, *bibi*, *ging*, *krin*, *kuit*; Cacête – *konkré*, *ximbó*; Bom – *konengo*, *prirara*; Olho – *axô*, *piganman*; Negro – *taka*, *gonyê*, *mankwé*, *jupú*; Faca – *sakwaren*, *tilôa*; Mau – *avixo*, *irú*, *inbrugugo*; Água – *kaité*, *tew*, *xakr*; Correr – *montogo*, *onbrêra*; Feio – *katongo*, *waga*; Sal – *iakin*, *lungin*; Terra – *lemolahgo*, *kraxixi*; Velho – *pro*, *taypó*; Barriga – *mayópo*, *tuyá*; Boi – *gahanxo*, *marinha*; Cachimbo – *makringô*, *xanduré*; Gado – *xafangú*, *amank*. É importante dizer, contudo, que essa diversidade linguística apresentada pela língua em questão se coaduna a lógica de pensar de uma cultura em que, a depender de alguns fatores, sentem a necessidade de representar a situação por nova lexia.

É importante verificar no estudo de línguas indígenas que lexias distintas são usadas para referir a especificidades locais, por exemplo do corpo: mão, se minha ou dele, há diferença lexical; pé, se dele ou, mais especificamente, dele mesmo, há diferença lexical como expresso no comparativo das correspondências entre a língua Tupi e Guaraní (Quadro 9) por Rodrigues (1986)

Segundo Barrio (2005), o repertório lexical permite abordar qualquer aspecto da realidade. Nesse entendimento, não há língua pobre ou rica pelo quantitativo de acervo lexical

ou semântico, pois as representações existem em atenção às necessidades de seus falantes. Vale salientar, contudo, que alguns lexemas são escolhidos para se referir a um mesmo elemento da realidade ou aspecto dela, porém com especificidades significativas distintas do seu uso pelo não índio, a exemplo da palavra Natureza em que é explorada como recurso natural pelo não indígena e sagrada, e por isso mesmo, venerada pelos indígenas.

O referido linguista apresenta comparativos entre o Xukuru e outras línguas (Iatê, Tupi, Pira-Tapuia), conforme se pode verificar no Anexo B, e, apesar da semelhança linguística, afirma que os Xukuru não são tupi, guni-ô ou cariri.

A lista de frases transcritas por Lapenda (Anexo B), foram extraídas o pesquisador Cícero Cavalcanti e, segundo afirma, são artificiais. Em que pese considera a artificialidade com que foram escritas tais frases, não reduz a importância do que se possa cogitar da veracidade de seu registro. Afinal, como uma língua em desuso, a situação de coleta de dados leva se criar situações artificiais.

Seria possível condicionar o desaparecimento da língua Xukuru à semelhança de seu sistema articulatório com o Português? Não podemos afirmar mesmo ante a declaração deste pesquisador: “o sistema articulatório puramente oral do vocalismo Xukuru é o mesmo que o português” (LAPENDA, 1962, p.12), pois o que se temos são hipóteses e analogias. O supracitado autor afirma, no entanto, que o Xukuru, ainda que se assemelhe a outra língua, é uma língua única: “Os xukuru não são tupis, nem fulni-ô e muito menos cariri” (LAPENDA, 1962, p.21).

Segundo Almeida (2000), a pesquisa sobre o que restou da língua falada por seus ancestrais ainda se encontra em processo aberto, elencando um pequeno glossário de 129 palavras e expressões (APÊNDICE H). A autora salienta que eles não se sentem menos indígenas por falta dessa antiga língua:

Estamos certos de que o fato de falarmos Português não faz a gente deixar de ser Xukuru. Somos índios mesmo falando Português. Temos outras maneiras de afirmar a nossa identidade e esse livro é prova disso (ALMEIDA, 2000, p. 66).

Embora a língua seja um dos principais elementos de uma cultura, como registrado nas palavras da supracitada organizadora, não é a única forma comprobatória de etnicidade.

Nas palavras do antigo cacique “Xicão”, o que acentua a identidade indígena é o seu respeito com a natureza. A interação com o mundo espiritual como se concreto o fora, em seus rituais religiosos e em toda a “ocupação no mundo da vida” é traço característico de sua etnicidade, ainda que não tenham mantido viva a língua ancestral.

Entre tantos outros traços de identificação cultural, tanto o trato com a agricultura quanto com a língua destaca-se em importância, e, como capital cultural dos Xukuru, deve estar no currículo, mas é essencial que entre na vida dos membros da comunidade, pois, segundo Iran, líder do Conselho Xukuru¹⁴⁸, agricultura é um modo de vida e não uma falta de opção. É preciso cultivar o ato de plantar, o diálogo com a natureza, resgatar esse elemento cultural forte. Da mesma forma, a língua se impõe na cultura por estar presente nas relações sociais, mas também por ser um dos principais elementos de identificação¹⁴⁹.

O Professor Aryon Rodrigues afirma sobre a língua: “A língua guarda características praticamente mutáveis que permitem identificar línguas ascendentes e descendentes” (RODRIGUES, 2005). Nesse entendimento é que se busca a ancestralidade de uma língua. Em meio a muitas especulações sobre a língua Xukuru, encontramos algumas sugestões sobre a língua, a exemplo do texto a seguir:

O Xukuru deveria ter sido uma língua de relação pura. A ordem das palavras podia servir para exprimir conceitos. Essa relação era regressiva, como no Tupi e no Iatê, e diferia da do Cariri em que é progressista (...) o remanescente linguístico Xukuru são palavras conceituais, sem determinação ou categoria. São nomes (...) ou verbos são de forma nominal (LAPENDA, 1962, p. 17).

Há muitas contradições quando a questão é a extinção por morte de uma língua que não tem mais registro. Segundo Seki (1984), mesmo cristalizada no tempo pretérito em desuso, ou seja, não mais falada, uma língua pode existir, uma vez que possui código registrado. Outro ponto de vista que considera a morte da língua é o de sua não funcionalidade em relação ao sistema e modo de expressão, ou seja, quando não se presta mais à interação, deixa de ser desenvolver.

[...] se se parte do conceito de língua enquanto um sistema supraindividual de regras (cf. língua no sentido de Saussure, ou competência linguística, segundo Chomsky) a conclusão é a de que uma língua deve ser considerada extinta quando não pode ser codificada e descrita mesmo através de registro (...). Ao contrário, se partirmos da compreensão funcional da língua enquanto um sistema de meios de expressão que tem uma finalidade (a comunicação antes de tudo) e que apresenta, portanto, como atributo constante e essencial a mutabilidade, o potencial de desenvolver e de se adaptar, deveríamos concluir que (...) uma língua se extingue quando deixa de se desenvolver (SEKI, 1984, p. 109-10).

¹⁴⁸ Em visita de alguns Xukurus, em abril de 2015, ao Núcleo Indígena da UFPE coordenado pela Profª Drª Stella Telles, nossa orientadora na Tese de Doutorado, em curso, o pesquisador indígena relata sobre sua pesquisa, registrada como a primeira defesa por uma agricultura ancestral.

¹⁴⁹ Cf Artigo sobre acomodação dialetal, publicado nos Anais do Congresso de Filologia e Linguística do Rio de Janeiro, que trata sobre a questão da identidade (CARVALHO, 2014).

Após sugerir que a classificação de vitalidade de uma língua está condicionada à concepção que se tenha de língua (estrutural ou funcional), essa autora ratifica as contradições em torno do posicionamento quanto à morte de uma língua.

[...] o Tupinambá, tal como fixado nos documentos históricos, seria uma língua morta, mas ao mesmo tempo, não poderia ser assim considerada pois se desenvolveu e se adaptou, assumindo a forma do que hoje se denomina a Língua Geral Amazônica. Ainda aqui deve-se admitir, dadas as evidências relativas ao hebraico, que uma língua pode estar em estado de morte por algum tempo e ressuscitar tão logo existam as condições propícias para seu uso desde que, naturalmente, existam registos bastantes completos da mesma que possibilitem o seu conhecimento enquanto sistema supraindividual de regras (SEKI, 1984, p. 110).

Podemos considerar, contudo, a possibilidade da revitalização de uma língua caso haja condições para tanto. Por condições entendemos registros de regras de funcionamento. Há quem considere língua morta o simples fato de ela não ser mais oralizada. É preciso, no entanto, considerar a posição dos falantes quanto à identidade linguística, entender o que se pode considerar extinção ou vitalidade. A autora continua suas considerações, alertando para as alterações que a língua sofre no tempo e no espaço e questiona sobre o quanto uma língua pode mudar para que seja considerada outra língua. Afirma que não há limite de espaço e tempo para que se possa precisar os diferentes estados de uma língua.

Há, segundo Seki (1984), uma gama de motivações para que uma língua deixe de ser falada. Há quem remeta a suicídio linguístico, quando há comprovado o desinteresse dos falantes quanto ao uso e transmissões da língua materna; Nesse entendimento, não cabe pensar em um Xukuru como “suicidas” de sua língua ancestral, uma vez que constatamos grande interesse da parte deles, de revitalização da língua.

Para a construção da hermenêutica do ser, entendemos como basilar a simbologia. Dentro do valor semântico que fundamenta as instituições sociais, a língua se institui como elemento de destaque para, de forma mais objetiva, fortalecer a identidade de um povo. É possível que esse entendimento justifique a busca pela língua ancestral, pois, apesar de a língua não ser uma condição *sine qua non* para a construção da identidade, em relação às instituições veiculadas à perpetuação dos valores simbólicos de sua materialidade financeira com recursos, envolve poder e favorece o fortalecimento da identidade étnica indígena.

Para encerrar este capítulo sobre o papel da língua no fortalecimento da etnicidade dos grupos indígenas, especialmente dos Xukuru, e com ele, o aporte teórico com que fundamentamos o presente estudo, consideramos pertinente apresentar uma brevíssima síntese do que foi o processo de deslocamento linguístico até a imposição do uso da Língua

Portuguesa como proposta das políticas homogeneizadoras. Para tanto, em arriscada ousadia, sem cair na vaidade científica de domínio da verdade, construímos uma intertextualidade bíblica¹⁵⁰, valendo-nos do “engenho e arte” como o fizera Camões em *Os Lusíadas*, obviamente guardando o distanciamento da erudição do poeta.

A língua Portuguesa como instrumento de dominação no Brasil

1. No princípio era o Tupi. E o Tupinambá (como era conhecida a língua litorânea da família guarani) estava com os nativos e era a língua como representação falada por esses nativos.
2. O Tupi era a língua falada no princípio.
3. Todas as coisas eram comunicadas por intermédio do Tupi-guarani que ganhara espaço ao lado do Português. Sem os Jesuítas nada do que foi feito se fez.
4. A vida estava na língua e a língua era “a luz”.
5. “A luz resplandece nas trevas e as trevas não prevalece”.
6. Houve um grupo de missionários chamados Jesuítas, enviados pela Coroa Portuguesa que ajudou os nativos a disseminar a língua da Costa.
7. Os Jesuítas vieram como intermediários da luz, a fim de todos virem a crer por meio deles, descaracterizando, por outro lado, a etnicidade dos nativos do chamado Novo Mundo.
8. Eles foram expulsos e depois disso fora proibida a interação com Tupi e a Língua Portuguesa fixou residência.
9. A luz que passara a “iluminar” os homens em sua interação era agora o Português.
10. O Português estava no mundo dos indígenas, o mundo dos indígenas foi reconstruído por intermédio de políticas homogeneizadoras. O mundo contemporâneo dos indígenas (o caso dos Xukuru), porém, não conhecera sua língua ancestral.
11. Os direitos eram seus, mas eles não os reconheciam e não sabiam reivindicá-los, até o surgimento de um líder (Xicão).
12. A todos, porém, quantos lutaram, deu-lhes o direito à retomada do que era seu (aldeamentos).
13. Os quais não nasceram do sangue por linhagem direta, nem eram descendentes por vontade do homem não índio que os “protegiam” (SPI), mas de Deus (ou de seus “encantados” como acreditam em sua fé).
14. E a língua se fez presente e habitou entre eles, cheia de variações e mudança e de lógica indígena, e vimos a sua afirmação e reconhecemos sua etnicidade como genuína expressão de seu Ser.¹⁵¹

¹⁵⁰ O que designamos, no plano da língua, intertextualidade, por trazermos à memória o estilo de outro texto, amplamente conhecido, podemos chamar estilização no plano da linguagem, devido à relação dialógica entre os sentidos de ambos os textos. Sobre Estilização, sugerimos ler em *Michael Backhtin. Criação de uma prosaística* de Morson e Emerson (2008, p. 165-168).

¹⁵¹ Para melhor compreensão do Ser, ler Heidegger (2007).

5 A TRILHA METODOLÓGICA EM DOIS CAMINHOS

*Foi bom que você me ensinou a sua língua,
agora sei como amaldiçoá-lo.*

William Shakeaspere¹⁵²

5.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Este estudo foi ancorado nos pressupostos teóricos da perspectiva fenomenológico-hermenêutica da analítica existencial de Heidegger (2012, 2013, 2015) e sua hermenêutica da facticidade. A perspectiva fenomenológica leva à investigação dos fenômenos e a hermenêutica da facticidade, ao Ser-aí, ou seja, a refletirmos sobre a abertura que o Xukuru deu ao acontecimento do Ser. Nisso consiste a analítica existencial heideggeriana em que, diferentemente, por exemplo, da Antropologia (primeiras abordagens), que analisa a existência humana de fora para dentro, a analítica existencial busca a sua interpretação de dentro para fora. Assim, a existência se manifesta ao *Dasein*. Trata-se da autocompreensão do *Ser-aí*. Por esse método dual, antes mesmo de se chegar a uma teorização qualquer, a investigação fenomenológica nos conduz às coisas mesmas e, a interpretação, à compreensão do *Ser-aí*.

Para a concretização do estudo, realizamos uma pesquisa do tipo descritivo-exploratória, de abordagem qualitativa, em que recorreremos à descrição do fenômeno à semelhança dos estudos que utilizam a Etnografia como recurso metodológico para obter dados seguros pela confiabilidade conquistada na familiaridade com a comunidade, lócus da pesquisa, desde a sua parte exploratória.

Sobre tais estudos de cunho etnográfico, consideramos que este se aproxima da Antropologia Pós-Moderna ou Crítica de postura que promove a ruptura com as práticas da antiga lógica clássica do final do século XIX e início do XX. Conforme a nova proposta antropológica encetada por Laplatine (1987), em vez de assumir o empoderamento científico de observador privilegiado por buscar uma neutralidade, ou seja, não se deixar influenciar por seus valores, ele mesmo (o observador/pesquisador) vivencia a cultura que estuda.

Para um estudo integrativo do fenômeno, é imprescindível a integração do observador imerso no campo da observação, conforme Laplatine (2007):

Se é possível, e até necessário, distinguir aquele que observa daquele que é observado, parece-me, em compensação, impensável dissociá-los. Nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, e sim sujeitos observando

¹⁵² Fala do escravo Calibam revoltado contra Póspero. Personagens da obra de Shakespeare *A tempestade*.

outros sujeitos. Ou seja, nunca observamos os comportamentos de um grupo tais como se dariam se não estivéssemos ou se os sujeitos da observação fosse outros (LAPLATINE, 2007, p. 171).

Ainda segundo o supracitado autor, se o pesquisador, observador participante, interfere com sua presença numa situação, ou cria uma situação nova, é também impactado por ela, faz parte de sua pesquisa.

Tal como esse antropólogo que vai se envolver, participando da cultura que ele mesmo pesquisa, tentar o olhar etnográfico pelo viés do nativo, ou seja, procurando melhor entender suas representações e significações de mundo para então tecer suas impressões, assim também em nossa pesquisa abandonamos o fazer científico etnocêntrico, e, como observadora participante, vivenciamos situações peculiares, e entendemos que, somente nessa condição, fora possível compreender melhor o fenômeno pesquisado.

Segundo esse precursor da Antropologia Pós-Moderna Crítica, não seria possível observarmos certos comportamentos de um grupo se não estivéssemos participando junto.

Se o etnógrafo permite determinadas situações e até cria uma situação nova, devido a sua presença, é por sua vez eminentemente perturbado por essa situação. Aquilo que o pesquisador vive em sua relação com os interlocutores (...) é parte interpretante de sua pesquisa (LAPLATINE, 2007, p. 170).

Sob a orientação de Flick (2009), com suas estratégias para elevar a credibilidade da pesquisa qualitativa, escolhemos uma abordagem qualitativa para tratar a hermenêutica da facticidade do Ser Xukuru. Para tanto, ao longo de nosso envolvimento com o grupo étnico Xukuru em suas respectivas aldeias, fomos adquirindo familiaridade com os aldeados a partir das visitas sistemáticas que fizemos no período de dois anos e onze meses (junho de 2015 a maio de 2018). Outro ponto na busca por uma melhor confiabilidade da pesquisa foi a coleta de dados a partir da triangulação de distintos métodos e dados, além das entrevistas, registrávamos as suas narrativas.

Com o fim de tecer uma análise acurada do fenômeno complexo, como o é o acontecimento do Ser, cujo ente privilegiado é o Xukuru, oferecemos à comunidade científica um estudo interdisciplinar entrelaçando distintas áreas do conhecimento, em um fazer científico que se contrapõe a uma ciência positiva do século XIX, com o olhar filosófico-discursivo procurando não perder de vista o sentido do ser, mas também voltado tanto para um sujeito situado numa sociedade em uma dinâmica das relações mútuas e assim constitui sua identidade na relação com o outro e consigo mesmo.

Se as representações sociais constroem-se como um conhecimento prático, um saber que permite ao indivíduo situar-se, comunicar-se e agir é por este

saber que ele tem negociada sua aceitação nos grupos com os quais interage: alianças são firmadas, compensando, numa equilibração¹⁵³ necessária, outras recusas resultantes dos confrontos inevitáveis às diferenças (CARVALHO, 2001, p. 45).

Segundo essa autora, os sentidos são criados por meio de trocas (de informação, de experiências) das relações construídas cotidianamente. Nesse aspecto, entendemos que as trocas linguísticas em Português, o qual passou a ser a L1 dos xukurus, atendem a seus propósitos em termos de conhecimento prático que os permite interagir sem maiores conflitos semânticos.¹⁵⁴

Por nos interessar também uma investigação da importância da importância da língua no processo de identificação étnica, a representação social da Língua Xukuru em processo avançado de apagamento pelo desuso cotidiano senão de algumas expressões em situação de formalidade de alguma solenidade e as novas apropriações linguísticas adquiridas na relação de alteridade nos levou a abordar os sentimentos dos xukuru em relação à língua dos seus ancestrais a partir dos seguintes aspectos:

- a) As representações sociais da língua no *modus operandi* dos xukuru.
- b) As características psicossociais dos xukuru quando em suas relações se expressam, nomeiam os objetos e constroem sentidos.

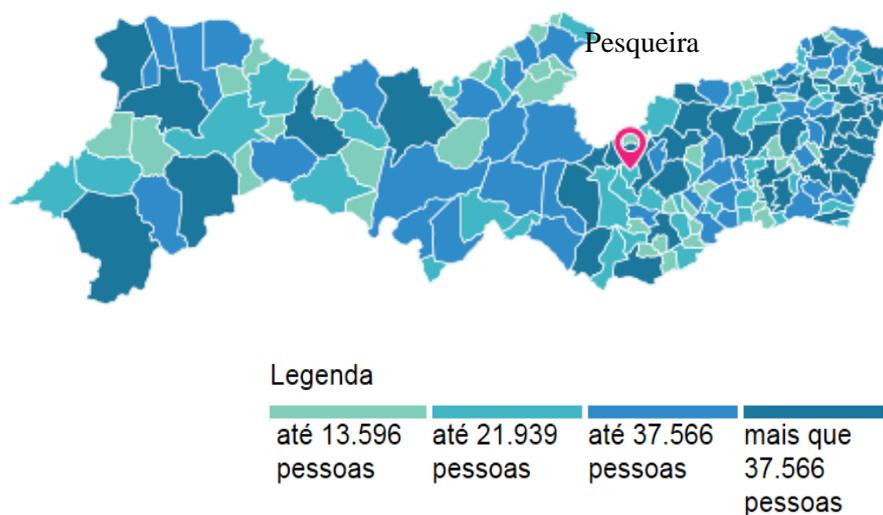
5.1.1 Lócus da pesquisa (área urbana e TI)

Pesqueira é região montanhosa, das mais elevadas serras do Estado, com ramificações da serra dos Cariris, localizada na unidade geoambiental do Planalto da Borborema. Situada na Microrregião do Vale do Ipojuca e da Mesorregião do Agreste de Pernambuco, ao pé da Serra de Ororubá a 215 km do Recife, Pesqueira ocupa uma área de arco que se estende do sul de Alagoas até o Rio Grande do Norte com 24 aldeias na Serra do Ororubá. O município consolida-se como o maior reduto indígena do Nordeste, em que residem, segundo o Censo do IBGE (2010), 9.335 descendentes indígenas Xukuru.

¹⁵³ [Sic.]

¹⁵⁴ Embora entendamos que o fato de utilizarem no dia a dia a Língua Portuguesa não seja impedimento para perpassarem, em suas interações, valores conceituais inerentes a sua cultura e distintos da cultura não indígena..

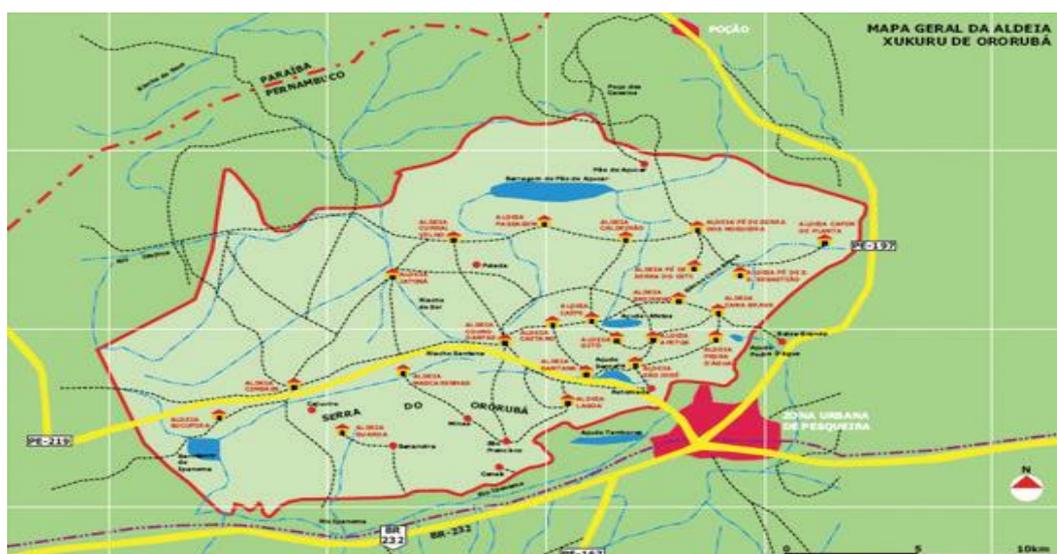
Figura 7 – Localização de Pesqueira no mapa de Pernambuco



Fonte: IBGE Cidades/2017.

A terra indígena, homologada em 2001, ocupa uma área de 27,5 mil hectares. Na área urbana, residem 200 famílias indígenas, a maioria no bairro Xukurus. A população (incluindo a urbana e rural) é de 53.319 habitantes numa área total de 995 500 km². No distrito de Cimbres, já funcionou o Senado da Câmara – centro político e administrativo do País.

Figura 8 – Mapa das aldeias Xukuru do Ororubá



Fonte: Projeto de Capacitação e Assessoria Técnica/PCAT-Xukuru, 2007. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra de Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Silva (2017, p. 103).

A TI Xukuru é composta de 24 aldeias distribuídas em três regiões na Serra de Ororubá, quais sejam: Agreste, Ribeira e Serra.

A Região Agreste é formada por Mascarenha, Cimbres, Cajueiro, Guarda, Sucupira.

A Região Ribeira é formada por Jatobá, Curral Velho, Passagem, Pão de açúcar, Caldeirão, Pé de Serra dos Nogueira, Pé de serra de São Sebastião (Oiti), Capim de planta.

A Região Serra é formada por Couro Dantas, Caetano, Caípe, Brejinho, Lagoa de Santana, Cana Brava, Afetos, Gito, São José, Pedra D'Água.

5.1.2 Participantes da pesquisa

Optamos por uma amostra intencional, não probabilística, por ser mais rica em termos de qualidade informativa, devido ao desconhecimento inicial da realidade socioestrutural da comunidade étnica indígena de Pesqueira, uma vez que somente foi possível a identificação do tamanho da população após a pesquisa exploratória.

Com o propósito de contemplar o universo pesquisado, utilizamos variáveis sociais como critérios na definição dos entrevistados por ocasião da pesquisa exploratória, tais como: Faixa etária (a partir dos 18 anos); Comprometimento sociopolítico; Localização da moradia, reunindo assim, a diversidade de contextos dos xukurus e suas perspectivas sobre o tema estudado.

Os sujeitos que compuseram o universo de pesquisa foram tanto moradores do centro urbano, como da área de aldeamento¹⁵⁵. Para melhor entender os sentimentos em relação às trocas linguísticas e ao processo de deslocamento linguístico, numa sociedade culturalmente pluralista, foram entrevistadas tanto pessoas sem representatividade sociopolítica, quanto ativistas nas questões sociopolíticas e culturais, entre as quais participaram jovens, adultos e pessoas de terceira idade, incluindo pessoas das diversas aldeias das três regiões (APÊNDICE E). Das entrevistas individuais selecionamos para exposição do *corpus* de análise seis que refletem mais ou menos o pensamento expresso pelos demais participantes efetivos cujos depoimentos se configuraram, na análise hermenêutica, uniformes em termos de unidade de pensamento quanto à questão de sua etnicidade.

¹⁵⁵ Cabe registrar que nos foi dada a devida autorização do uso da imagem pela maioria dos participantes e de seus respectivos depoimentos, a exceção de alguns poucos, dos quais tomamos o cuidado em preservar suas identidades, resguardando-os do uso de sua imagem e respectivos nomes. Para nos valer de seus depoimentos, limitamo-nos a designá-los de “entrevistado” acompanhado das letras iniciais de seus nomes. (APÊNDICE C)

Tabela 2 – Classificação dos participantes da pesquisa por região e sexo

REGIÃO/ALDEIA	FEMININO	MASCULINO	TOTAL
AGRESTE	5	20	25
Cajueiro	1	4	5
Cimbres	2	6	8
Guarda	2	3	5
Mascarenhas		3	3
Sucupira		4	4
ALDEIAS DE SERRA	10	19	29
Afetos	4	2	6
Brejinho		2	2
Caetano		2	2
Caípe	1	1	2
Cana Brava	1	3	4
Couro Dantas	2	2	4
Gitó		1	1
Lagoa		1	1
Pedra D'Água		3	3
Santana		1	1
São José	2	1	3
RIBEIRA	6	6	12
Caldeirão		1	1
Capim de Planta	1	1	2
Curral Velho	1	1	2
Jatobá		2	2
Passagem	1	1	2
Pé de Serra de São Sebastião (Oiti)	1		1
Pé de Serra dos Nogueira	2		2
Total geral	21	45	66

FONTE: Relação de entrevistados/2018*

*(APÊNDICE E)

Ao todo, foram 66 entrevistados, sendo a maioria (68%) do sexo masculino, sendo (32%) do sexo feminino. Do Agreste, 25 (38%), das Aldeias de Serra, 29 (44%) e da Ribeira, 12 (18%) colaboraram com a pesquisa. Dos 60 que informaram sua situação, 17 são lideranças locais, 1 cacique, 20 são agricultores, 4 professores e os demais, artesãos, agente de saúde, auxiliar na secretaria da escola, merendeira, técnico em saneamento da AISAN.

Informaram a idade 58 pessoas, sendo 8 (14%) na faixa dos 18 aos 29 anos, 16 (28%) dos 30 aos 45 anos, 21 (36%) dos 46 aos 60 anos e 13 (2%) com mais de 60 anos.

5.1.3 Tipo e abordagem

O tratamento textual da pesquisa foi de abordagem qualitativa, pois entendemos que a medição estatística não daria conta das subjetividades, cujas pistas de contextualização foram extraídas pelo convívio familiar, mediante conversas amigáveis com e sem a presença de gravações. Ademais, para tratar da subjetividade humana, o olhar acurado do pesquisador empírico com o respaldo de sua orientação analítica, é suficiente para um resultado produtivo, conforme observado pelo metodólogo de pesquisas qualitativas Flick (2009).

À medida que nos familiarizávamos com a comunidade, mediante visitas itinerantes, como observadora participante, realização de trilhas interpretativas, com hospedagens tanto em hotéis (centro) quando em casa dos nativos (TI), tecemos nossas primeiras considerações sobre o *modus vivendi* dos xukurus em sua relação com a identidade cultural de sua gente, e do *modus operandi* com a língua do superstrato, ao tempo em que pontuamos e descrevemos a trajetória da tentativa do resgate da língua ancestral.

5.1.4 Instrumentos e estratégia de coleta de dados

Os principais instrumentos utilizados para a coleta de dados foram: Entrevista semiestruturada e o Diário de campo¹⁵⁶, em que o primeiro instrumento possibilitou recolher as impressões dos nativos sobre a sua língua e o impacto da perda. O Diário de campo, utilizado durante todas as visitas sistemáticas realizadas ao *locus* da pesquisa, serviu para registrarmos nossas impressões para posterior análise. Vale salientar que tais instrumentos foram potencializados pela estratégia da observação direta, mediante o que, antes de quaisquer pre(conceitos), deixamos o fenômeno se mostrar, conforme os preceitos da Fenomenologia (HUSSERL, 1956) e da hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 2013, 2015a, 2015b).

Por se tratar de pesquisa qualitativa, as entrevistas (individuais e coletivas) nos permitiram observar sentimentos expressos por meio de pistas de contextualização deixadas nos momentos de interação, cuja interpretação nos exigiu sensibilidade e “olhos de aprender”¹⁵⁷ após os contatos sistemáticos estabelecidos ao longo de dois anos.

¹⁵⁶ Adotamos a maiusculação para destacar os instrumentos utilizados na coleta de dados.

¹⁵⁷ Recomendação *in pers com* Stella Telles, quando de nossas idas às terras indígenas: “Vá com olhos de aprender!”.

5.1.5 Etapas da pesquisa

A pesquisa empírica ocorreu em três etapas:

1. A primeira etapa foi a fase exploratória, com fins de análise prévia do *locus* da pesquisa das relações interétnicas. Nessa etapa, nos aproximamos do fenômeno em estudo: o acontecimento do Ser xukuru pela estratégia da observação direta durante as visitas itinerantes a Pesqueira-PE, onde estão situados os índios da serra de Ororumbá. Utilizamos o Diário de campo como instrumento de coleta de dados em que registramos nossas percepções e análises sobre os seus hábitos. Foi uma etapa preliminar, acompanhada de observação sistemática com o fim precípua de conhecer a região, as pessoas e também nos tornarmos familiar aos nativos, pois, a partir da empatia criada, pudemos melhor alcançar nosso propósito. Ainda nesta etapa, realizamos entrevistas coletivas. A primeira das quais foi com um grupo de universitárias xukukus alunas da Intercultural indígenas da UFPE, unidade Caruaru. Outra entrevista coletiva foi realizada com o grupo Gilmar&Trilhas do qual somos integrantes¹⁵⁸, além de conversas em situações de informalidade, das quais extraímos informações diversas.
2. Na segunda etapa da trilha metodológica, iniciamos a pesquisa de campo propriamente dita, em que realizamos a Entrevista semiestruturada com pessoas ligadas às instâncias de poder (lideranças de aldeias, coordenadores pedagógicos, professores e “guerreiros do cacique”, contendo questões sobre a relação dos xukurus com a língua (Apêndice D). As entrevistas foram devidamente gravadas em áudio, duas das quais foram gravadas em vídeos. São entrevistas consideradas especiais porque foram concedidas antes mesmo da autorização oficial do cacique e que nos permitiram chegar até ele.
3. Por fim, procedemos à sistematização das informações e análise.

Antes de passarmos a discorrer como se deu a coleta dos dados, cabe informar sobre o aspecto formal da escrita da Tese. Para fins de normalização técnica nacional, utilizamos as normas constantes na Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) que representam, no Brasil, a *International Organization for Standardizations* (ISO). As Normas de responsabilidade dos Comitês Brasileiros (ABNT/CB-14) e dos Organismos de Normalização Setorial (ONS). Para as citações e notas de rodapé utilizamos a NBR 10520.

¹⁵⁸ Sob a liderança de Gil Marcolino

Cabe informar que optamos pelo sistema autor-data e não numérico, porque o estudo é interdisciplinar e requer notas explicativas, o que somente o sistema escolhido autoriza. Para as Referências, NBR 6023.¹⁵⁹

5.2 DINÂMICA DA COLETA DE DADOS

Ao tempo em que coletávamos os dados etnográficos como observadora participante, registrávamos aspectos abstratos para a interpretação do fenômeno, atendendo também à perspectiva fenomenológica, de realizar a *epoché*, tentando suspender os conhecimentos teóricos prévios para, livre dessas preconcepções, procurar desvelar o Ser, conforme proposta husserliana (1992), buscando, na construção do estudo, enfrentar nossas resistências subjetivas como um verdadeiro desafio. Foi preciso nadificar tais resistências e olhar aquele povo e sua relação com a língua, mediante a “pureza” requerida na hermenêutica da facticidade heideggeriana, buscando assim, esvair-nos de nossa cientificidade diante do fenômeno, livrando-nos mesmo das hipóteses para agir intuitivamente.

A fim de atender à perspectiva da Antropologia Pós-Moderna na pesquisa empírica pelo viés etnográfico, optamos pela estratégia da observação participante de campo em que os participantes da pesquisa acolhem o pesquisador e, numa relação de confiança, prestam-se à observação. Assim, conforme os pressupostos metodológicos constantes em Flick (2009), trafegamos por entre as 24 aldeias em estudo simples, participando de seus eventos, aceitando convites os mais diversos ainda que, para isso, tenhamos reformulado o roteiro previamente elaborado para as entrevistas e modificado planos relacionados mais ao tempo e a delimitações geográficas, com o fim precípua de coletar os dados em atenção aos objetivos do estudo. Antes da inserção nas TI, fizemos algumas visitas ao centro de Pesqueira, onde nos hospedamos em hotéis, participamos de festas juninas em cidades próximas em observação direta do *modus vivendi* e *operandi* dos moradores xukurus. Procuramos entender seu sentimento em relação à sua etnicidade e os motivos que os levaram a residir longe das aldeias.

¹⁵⁹ ABNT. Disponível em: Disponíveis em: <http://www.abnt.org.br>

5.2.1 Reconhecimento da área indígena com o guia Marcos (Xukuru)¹⁶⁰

Em um carro de frete, em uma das primeiras visitas, trafegamos pelas TI para conhecermos parte da reserva indígena. Marcos, um guia local, seguiu viagem conosco apresentando-nos a área para, no dia seguinte, realizarmos uma trilha *Trecking*, conforme seus conhecimentos. Primeiro ele nos conta a história do decreto pombalino, já reconhecido por nós em tempos pretéritos de nossa educação formal.

Toda a população regional, das cidades... a Câmara do Senado de Cimbres, 1772, o Marques de Pombal, assessor de D. Pedro II, imperador, no Brasil Colônia...ele decretou essa lei, Pombalina, e todos índio que residiam aqui (700 índios)...tiveram uma briga com os índios, uma guerra...eles mandaram os Padres para amansarem o índio, dominar o índio...Quando os Portugueses conseguiram isso, expulsaram os padres, obrigaram o índio a usar roupa, a falar português, casar com branco, ser escravo, coisa que não conseguiram... aí teve que vim os negros...aí passou muito tempo essa câmara do Senado de Cimbres ...aqui, até senador, diretor de índio (M.T, guia, 43, Pesqueira)

Em seu tom emocional e volitivo, deixou-nos a impressão de revolta e demonstração de certo conhecimento histórico embora com algumas lacunas e inversão de ações e matérias de fatos verídicos. Sobre a Villa de Cimbres ele relatou causos que denotavam a presença dos portugueses:

Todo os povoamento aqui teria que ter nome de Portugal, como Cimbres. Cimbres é uma vila que existe em Portugal. Aqui é um local indígena, os caboclos da Serra. Foi feito um filme de Alceu Valença recentemente, o túnel do tempo foi filmado. Aqui você tem Nossa Senhora das Montanhas, que é agora dia 2 de julho, uma tradição antiga, mais de 150 anos... os índios sai com a imagem de Nossa Senhora, arroteia a igreja...depois dança o Toré, faz uma fogueira enorme, pisa em cima das brasa e NÃO se queima, incorporados... a cultura deles que eles dançam, cultivam isso, para eles é a força para continuar vivendo...sua fé. (MT, guia local, 43, Pesqueira)

Em sua narração, podemos inferir a marca da dominação na paisagem, até pelo nome dado ao local indígena, o mesmo nome de uma vila de Portugal. Ainda podemos inferir a crença do guia no misticismo quando enfatiza que eles não se queimavam na brasa por estarem incorporados com alguma entidade. Ademais, o fato de reforçar na terceira pessoa que é a força de sua fé (deles), também leva a supor certo distanciamento.

¹⁶⁰ Cabe esclarecer que este guia turístico é independente, embora afirme-se Xukuru, não tem ligação direta com o cacique para exercer tal atividade.

Após informar que as terras estão demarcadas em 7 mil hectares, fez um convite a uma trilha *Trecking* e, encantadas que ficamos com a terminologia usada por ele “os encantados da Serra”, logo nos prontificamos a participar: “Eu vou”, dissemos.

Até então, não havíamos nos pronunciado sobre a intenção precípua que nos levava a conhecer as Terras Indígenas dos Xukuru. Éramos 15 turistas em busca de aventura. Caminhos novos (independente do grau de dificuldade) nos instigavam. Particularmente, buscávamos familiarização com o local e com os nativos para alcançar confiabilidade para concretizar a pesquisa.

5.2.2 Entrevistas semiestruturadas

Entre os instrumentos utilizados para a coleta (audiovisual, filmadora e diário de campo para notificações de percepções inusitadas), o principal foi a entrevista com as lideranças das aldeias (APÊNDICE G), além de pessoas de representatividade política nas TI, algumas das quais chamamos de entrevistas especiais (APÊNDICE F), a exemplo da entrevista com o líder da aldeia Sucupira, Dezinho Jorge, que nos recebera com gentileza, antes mesmo de haver conseguido a autorização oficial do cacique, e com o indígena Sérgio Lopes (APÊNDICE F), o qual nos conduziu até o cacique após a credibilidade e confiança alcançada nos primeiros contatos, em que nos hospedara em sua residência, antigo Casarão onde residia um Padre o qual, segundo ele, pretendia fazer “uma rede de hotelaria para turistas”, o que se distanciava dos propósitos do povo Xukuru. O roteiro previamente elaborado para as entrevistas (APÊNDICE C) serviu de guia para coleta de dados, porém foi flexibilizado à medida que sentíamos a necessidade de introduzir outras questões e reformular outras.

As entrevistas coletivas foram realizadas tanto com grupos de lideranças de aldeias, professores e coordenadores pedagógicos, quando nos intervalos dos eventos, quanto com xukurus sem representatividade política, em momentos de descontrações nas festas, e quando grupos de amigos se reuniam em frente às residências. A amizade conquistada foi muito importante para insensificarmos as interações e, com isso, realizarmos a hermenêutica da facticidade conforme nos propomos. Vale ressaltar que muitas de nossas interações não foram registradas no momento em que ocorriam para que os momentos de descontrações não se tornassem formais o bastante para provocar distanciamento.

5.3 ESCOPO DE ANÁLISE

Posto ter construído o estudo em dois planos (o da língua e o da linguagem), em que o primeiro atende aos propósitos da Linguística como disciplina, e o segundo, à linguagem como campo do saber, realizamos as análises para a interpretação dos dados, sob dois vieses: o viés da linguística e o viés da análise filosófico-discursiva.

5.3.1 Análise linguística e aspectos sociais

Para análise sociolinguística, tratamos inicialmente dos aspectos linguísticos ou estruturais do material existente sobre os possíveis resquícios da língua ancestral dos Xukuru, porém nos detivemos mais nos aspectos sociais da interação verbal entre eles e, com isso, analisamos conjuntamente as representações sociais da língua. Para tanto, porém, não controlamos estatisticamente as variáveis tradicionais comumente utilizadas pelos pesquisadores sociolinguistas (sexo, idade, escolaridade) delimitadas por ocasião da pesquisa empírica inicialmente exploratória (Seção 5.1.2). Levamos em consideração o grau de consciência política dos informantes, por isso, compuseram nosso envelope de pesquisa, tanto pessoas com formação universitária a exemplo de professores, e também de pessoas que ocupam cargos ligados às instâncias de poder, a exemplo de coordenadores pedagógicos, professores (Arte, História, Português), líderes de aldeias, quanto pessoas do povoado, sem escolaridade ou qualquer envolvimento político.

5.3.2 Análise filosófico-discursiva da linguagem

Foi realizada uma análise filosófico-discursiva, com a qual pudemos atender ao plano da linguagem.

Por reconhecer a dualidade da linguagem (caráter formal e social), justificamos a necessidade de apoiar as teorias linguísticas cuja dicotomia saussureana língua/fala coferiu centralidade à língua, em teorias interacionistas que extrapolam essa centralidade para compreender o fenômeno da linguagem, ou seja, que estão no domínio do discurso, “ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 2004, p. 11).

A linguagem é, pois, o lugar onde o confronto ideológico acontece, observada nas relações intersubjetivas em que os sujeitos são sócio-historicamente constituídos. Eis a pertinência (e necessidade) de compreender o lugar de onde o sujeito produz seu discurso.

Para tanto, participamos de vários eventos que lhes são caros, registrando as ocorrências, observando as pistas de contextualização deixadas por eles numa situação de familiaridade que vivenciamos na igreja, na praça, em suas residências.

6 DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS CAMINHOS PERCORRIDOS

O homem é recomendado à medida que pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e o reivindica.

Martin Heidegger

Neste Capítulo, apresentamos a descrição dos dados da pesquisa empírica –, desde os primeiros momentos de reconhecimento das Terras Indígenas (TI), dos principais eventos que participamos em contato com os Xukuru, até registros de situações ocasionais que, mesmo sem compreender, realizamos o trabalho de escuta, como recomenda Heidegger (2005), buscando permear as descrições dos eventos e situações vivenciadas, e, guiadas por nossas intuições, desvelar o fenômeno,

Em seguida, pontuamos as reflexões sobre o acontecimento do Ser Xukuru ao longo de sua trajetória no mundo da vida e sua abertura ao sentido do Ser.

Após os primeiros contatos nas TI do grupo Xukuru, em que nos familiarizamos com algumas famílias, passamos a compreender um pouco de suas idiossincrasias. Entre as 24 aldeias que visitamos, constatamos que nem todas elas mantêm a atividade do ritual Toré. Essa prática ocorre nos terreiros de seis aldeias, o que corresponde a 25% do total, percentual considerado significativo, uma vez que alguns povoados se transformaram em aldeias após a demarcação das terras, quando nasceram os primeiros terreiros, a exemplo de Sucupira, Cajueiro e Pedra D'Água.

As aldeias têm representantes que têm a responsabilidade de informar ao Cacique e à Comissão Interna sobre as ocorrências das aldeias, suas necessidades para as providências necessárias.

As aldeias com Toré recebem membros das demais aldeias onde não ocorre essa prática, os quais, muitas vezes, deslocam-se quilômetros a pé, movidos pelo interesse em manter a tradição e pela fé.

6.1 EVENTOS IMPORTANTES CELEBRADOS PELOS XUKURU

Evento 1 – FESTA DO SANTO REI

Festa de adoração ao sol e à lua. Dia de Rei é dia forte, dia de proteção, dia de pedir força à natureza, dia especial para uma experiência com um ano de muita chuva.

(Sérgio Lopes, 46, Aldeia Guarda)

Em São José, local conhecido como marco divisório oficial das Terras Indígenas, o xukuru Sérgio Lopes abre-nos a porteira, como mostra a Figura 9 a seguir, como um gesto simbólico da permissão para a nossa entrada nas TI Xukuru¹⁶¹.

Figura 9 – Imagem simbólica da entrada autorizada nas TI



Fonte: Pedro Filho*

*Prof^o da Falub

Seguimos para a Aldeia Pedra D'Água, especificamente para o local onde acontece a festa do Santo Rei, em 6 de janeiro, e que reúne anualmente os membros das 24 aldeias do grupo étnico Xukuru de Ororubá, com seus respectivos líderes, bem como outros grupos indígenas do Nordeste e demais regiões do Brasil, além de turistas nacionais e internacionais.

No caminho, conhecemos a casa de farinha de Pedra D'Água, denominada Xukuru de Ororubá, que representa uma época em que os Xukuru produziam farinha para seu

¹⁶¹ A entrada nas TI Xukuru somente é possível com a autorização prévia do Cacique ou do Conselho de Lideranças.

mantimento e vendiam na feira de Pesqueira, uma vez por semana, conforme um direito concedido pela Prefeitura.¹⁶²

Nessa época do ano, o sol se faz mais intenso deixando o cerrado ainda mais seco. A paisagem, contudo, não perde a sua beleza característica e não retira do povo a esperança de um ano bom de chuva.

A Festa do Santo Rei é precedida da Pajelança (uma semana antes, do 1º ao 6º dia), ou seja, uma preparação espiritual, acompanhada pelo Pajé, em que todos os indígenas participam com jejum e abstinência sexual.¹⁶³ Segundo os indígenas, esse preparo é importante para atrair a força da natureza na confirmação da liderança política.

Já no terreiro da Aldeia Pedra D'Água, observamos a movimentação inicial em que todos se organizaram para a prática do Toré antes de subir ao topo da montanha (1.100m acima do nível do mar) para a execução do ritual em homenagem ao Santo Rei e aos encantados. (ANEXO D)

Conhecemos o líder dessa aldeia, que desempenha a função de bacurau, puxador toante, cujo nome de origem é Adejá Marcolino de Lima, segundo o qual foi ali onde se deu a primeira Retomada do aldeamento do povo Xukuru: “Foi aqui onde tudo começou. Eu ensinei a todos os outros o que fazem hoje” (Bacurau, 78, Líder da Aldeia Pedra D'Água).¹⁶⁴

Figura 10 – Imagem com o Bacurau dos Xukuru



Fonte: Pedro Filho*
*Profº da Falub

¹⁶² *In pers com Sérgio Lopes e outros indígenas.*

¹⁶³ *In pers com Pajé.*

¹⁶⁴ Referia-se ao movimento que ficou conhecido como Retomada, ou seja, pela recuperação das Terras Indígenas.

No topo da Pedra, o ritual começa em torno do peji, local onde se encontram os chamados “pontos de luz”¹⁶⁵. Segundo o indígena Sérgio Lopes, é no peji onde as pessoas realizam suas petições: “acende um ponto [de luz] para um encantado e faz seu pedido”.

Logo de início o Pajé convoca todos a reverenciarem o Rei do Ororubá: “Salve o Rei de Ororubá!” Em seguida todos repetem: “Salve o Rei de Ororubá!”. Começam os cânticos (chamados toantes), mas logo são interrompidos pelo Pajé que chama atenção para o ritmo e a harmonia: “vamos cantar direito, uns quer cantá de um jeito e outros de outro, não pode” (Pedro Rodrigues Bispo, conhecido por Zequinha Piranha, 86, Pajé dos Xukuru).

*O sim, ô Rei de Ororubá
Nós tamos aqui para lhe adorá*

Além dos bacurais e maraqueiros, de barretina e cocar, outros estavam em postura de reverência (a maioria de olhos fechados). O Pajé inicia um toante

*Nós cantava para cabocla
Nós cantava para nós*

Nesse momento, uma indígena recebe um encantado¹⁶⁶ e começa a dançar e cantar em frente ao peji.

*Re/re/rei meu rei
Meu Rei do Ororubá
Canta meu rei
Canta meus reis
Meu rei de Ororubá*

A mulher se dirige ao Pajé e começa a benzê-lo com ramos de jurema¹⁶⁷ como que por recomendação dos encantados.

O Pajé se dirige ao público e faz uma recomendação, alertando que esse ritual exige mais reverência e seriedade, para que ninguém ousasse fingir que havia recebido uma entidade quando não fosse verdade:

Vou pedir a vocês... lá no terreiro é um... aqui é outro... a pessoa que receber e se tiver se fazendo eu testo com urtiga... estou dizendo para não dizer que não avisei. Quem recebe os encantados, a matéria recebe com a maior tranquilidade. Eu fui testado, por que não vou testar? Eu fui testado com fogo (Pajé, 86).

¹⁶⁵ Velas acesas.

¹⁶⁶ Incorpora alguma entidade ou um encantado, que significa um ser que não habita mais o mundo dos vivos, mas que mantém contato a partir dos “pontos” ou dos toantes, que são as canções de evocação.

¹⁶⁷ Árvore sagrada dos indígenas.

Cacique: Peço a todos que não registrem com fotos ou filmagem esse momento. Vamos estar em silêncio para deixar que os ancestrais venham e nos encham com suas bênçãos.

Conforme recomendação exigida, guardamos os equipamentos eletrônicos, pois entendemos ser aquele um momento de contato com o mistério em que o mundo encantado presentifica-se¹⁶⁸. O Pajé sozinho entrou no peji e depois saiu para iniciar uma reza:

Louvado seja Nosso Senhor
 Todos: Para sempre seja louvado.
Que abra os portões divinos
Que abra os portões real
Que abra todas vitrine
Da cidade da /Juremá/
A /chaví/ do outro mundo
Quem quer ir lá sou eu
Eu pego na mão direita
Os podê que Deus me deu
Deus na minha frente
Jesus é o meu guia
E me encomenda a Deus
E à Virgem Maria.

Que abra os portões divino
Que abra os portão real
Que abre todas /curtina/ [bis]
Da cidade de /juremá/

Eu trago nas mão direita
Os podê que Deus mudou
Deus na minha frente
Jesus é o meu guia
E me encomenda a Deus
E a virgem Maria.

Essa toante, sempre presente em outros rituais de Toré, evoca o mundo espiritual com um repertório rico em metáforas cujo intercessor entre Deus e os homens é Jesus, prestando-se também a interceder por eles à virgem Maria. Nesse caso, Maria não está na mesma posição de Jesus como intercessora, mas ao lado de Deus.

Novos toantes

Sentado na pedra fina o rei dos índios mandou chamá
A cabocla índia de /Juremá/
Pega na flecha caboclo índio, rei de Orubá
Caboclo índio, caboclo africano, caboclo ariano¹⁶⁹
Lá do /juremá/

¹⁶⁸ Além do mais, não podemos, por questões éticas, disseminar todas as ocorrências dos efeitos da evocação por respeito à religiosidade do outro.

¹⁶⁹ Observamos que a lexia “cabocla” é utilizada por eles vastamente sem qualquer sentido de inferiorização do ser, diferente de algumas acepções conferidas pelos não índios (APÊNDICE I).

Salve Tupã
Salve nossa mãe Tamain
Salve o rei de Ororubá
Salve o povo Xukuru
Salve os visitantes
Pajé: Quem pode mais do que Deus?
Todos: ninguém

O Pajé convoca algumas lideranças para o novo momento do ritual e todos os maraqueiros a usarem seus instrumentos de percussão (suas maracás). O bacurau começa a cantar, seguido de todos:

Caboclinha¹⁷⁰ da mata, o que tá fazendo aqui?
Tô cortando o pau
Tô tirando o mé
Já cortei o pau
Já tirei o mé
Caboclinha da mata o que que tá fazendo aqui?
Tô cortando o pau
Tô tirando o mé
Já cortei o pau
Já tirei o mé

Com a evocação contida nos toantes, temos a impressão que a “caboclinha” parece ter ouvido o chamado, pois alguém recebe um encantado, posicionando-se em frente ao Peji. O cacique dá indicação para outra toante, cuja mensagem é um pedido de força e coragem para seu povo se manter na luta.

Obrigado Senhor meu Rei
Meu rei de Ororubá
Oi dê a força e a coragem 4 x
[a] meus irmãos para lutar

Observamos um elevando grau de concentração tanto dos Xukuru quanto dos turistas, que prestigiavam o evento.

Cacique: *Cadê meus caboclos?*
Todos: *Cadê meus caboclos, eu mandei chamar*
Olha caboclo velho rei de Orubá

Era uma “invocação forte”¹⁷¹. Duas mulheres no centro da roda dançavam e batiam no peito, erguendo a mão direita¹⁷², como que evocando a presença da entidade. Uma jovem também parece receber um encantado. Curioso é que assim que a cantoria cessa, ela cai imediatamente no chão, sendo ajudada em seguida por outra pessoa. É como se a música fosse

¹⁷⁰ Apêndice I.

¹⁷¹ Expressão cujo significado remete ao acesso aos encantados, ou seja, os encantados “descem”, são atraídos, aproximam-se mais facilmente pelo chamado dos pontos de luz.

¹⁷² São as batidas do caboclo quando chega.

o elo entre os planos (físico e espiritual). Uma senhora idosa, de cabelos brancos, de muitos colares no pescoço começa a cantar de olhos fechados e depois se encosta na lateral direita do Peji e começa a fumar um cachimbo¹⁷³.

*Eles vem cantando
Eles vem vencer a guerra
Reiná ô
Bacurau: “Salve o mestre rei de Orubá”*

*Eu tenho uma cabocla de pena
Entrei na mata pra vê-la trabalhar (bis)
Cadê a força que a Jurema tem?
Cadê a força que a Jurema dá?
O quê, o quê? O quê? O quê?
Nossa cabocla o quê?*

(outra manifestação por duas pessoas)

*Malunguinho da Mata é Rei
Malunguinho da Mata é Rei
Malunguinho entrou na mata
Para poupar a cabocla trabalhar
E o inimigo não passar*

A mesma mulher que recebia a cabocla fazia gestos como se estivesse a trabalhar com um instrumento, capinando. Assim que os toantes cessam, ela se aquieta. Quando um novo toante começa, ela reinicia a “manifestação”.

*Orubá desceu a serra
Todo vestido de puro
Ele foi, mas ele é
É o rei da /Juremá/*

O Pajé que estava circulando por entre a gente, retorna ao local do Peji.

*Eu tava no meio da mata
Eu tava tirando mel
Na festa de Canindé
Quem está na mata?
É o caboclo Canindé.*

O Cacique entra no Peji

*Oi caboclo tu olha ali
Oi caboclo tu olha lá
Oi caboclo que fala muito
Todos: a matéria é quem vai pagar
Bacurau: eu tava na mata
Todos: onde o caboclo vai*

¹⁷³ A fumaça parece ter a função de “limpeza da matéria”.

Ao perceber a emoção e o choro tomava conta de algumas pessoas, confirmamos nossa compreensão primeira, que a música tem mesmo uma grande representatividade para o ritual, pois funciona como uma espécie de “gatilho” para a interação com o mundo espiritual.

Uma hora depois do início do ritual, cantam uma toante de despedida, após alguns acontecimentos, em que o cacique parece receber as instruções dos encantados¹⁷⁴. Instaure-se entre os presentes um profundo silêncio, enquanto esperam todos a finalização dos segredos do Ouricuri. O desfecho é celebrado com interjeições expressas, direcionadas tanto aos seres ausentes, quanto aos presentes.

Segue-se o toante final:

Adeus meus índios que já vou embora
Adeus já vou embora
Vamos com Deus e Nossa Senhora
Olha, vamos mais Deus!
Todos: e Nossa Senhora
- Viva nossa mãe Tamaín!
- Viva Tupã!
- Viva os presentes!
- Viva os ausentes também!
- Viva o Rei de Ororubá!
- Uma salva de palmas para o mestre de Urubá!
- Viva Deus!

Com muita reverência tanto dos participantes nativos quanto dos visitantes, observávamos que todo ritual foi presentificado com entidades do mundo espiritual e que cada gesto, cada toante foram externalizados com muita reverência pelos participantes nativos e também pelos visitantes.

Após o ritual, visitamos o cemitério onde foi enterrado o cacique Xicão e outros guerreiros do povo Xukuru. O cemitério fica localizado na mata, numa área bem conservada, local de reverência muito frequentado pelos xukurus, como ilustra a imagem da Figura 2, a seguir.

¹⁷⁴ Ocorrências específicas do ritual sagrado as quais, por respeito aos xukurus, optamos por não revelar.

Figura 11 – Cemitério Xukuru onde foi “plantado” Xicão



Fonte: Autoria nossa.

A esse cemitério nas matas, realizamos muitas visitas, pois quando já familiarizada com os xukurus, eles sempre sugeriam ir conhecer o túmulo do cacique e de entes queridos.

Evento 2 - FESTA DE NOSSA SENHORA DAS MONTANHAS (2/7/1016)

A Festa de Nossa Senhora das Montanhas, em que tivemos a oportunidade de participar por duas vezes (2016 e 2017), ocorre no dia 2 de Julho. Participamos, com “olhos de aprender”¹⁷⁵, a fim de compreender esse evento tão caro aos Xukuru. Em frente à Igreja (Foto 6) ocorre a procissão em volta de uma enorme fogueira construída no dia anterior com muita animação por todos os aldeados numa brincadeira chamada “corrida da fogueira” em que todos trazem lenha para montar a fogueira.

¹⁷⁵ Recomendação de nossa orientadora, para prevenir qualquer tipo de avaliação etnocêntrica.

Figura 12: Igreja de Nossa Senhora das Montanhas



Fonte: Egberto Araújo¹⁷⁶

A igreja de Nossa Senhora das Montanhas recebe os fiéis e visitantes oriundos de várias localidades (regionais, nacionais e internacionais) para celebrar a aparição da santa.

Figura 13: O Toré no Centro Comunitário em Cimbres



Fonte: Gil Marcolino

¹⁷⁶ Imagem Disponível em:

https://www.google.com.br/search?q=imagem+igreja+de+Nossa+Senhora+das+Montanhas&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=F_HwrqDPeVk_yM%253A%252CTP_HUmwZRp2gKM%252C_&usg=__uD4cEpSUQVQjOEIlgCRHUiHTjFXQ%3D&sa=X&ved=0ahUKEwjFyb3wk4jcAhVLH5AKHYowBDkQ9QEIQTAM&biw=1920&bih=974#imgrc=qSQyMpTzX0ZR0M: Acesso em 5 jul 2018.

No Centro Comunitário ocorria o ritual do Toré, aos olhos dos nativos e visitantes, não havendo espaço para todos, que se espalhavam pela vila de Cimbres. Em certa altura do ritual, os turistas são convidados a participar, em um momento de reverência para muitos, mas também de muita curiosidade para outros. Após o ritual, tivemos oportunidade de fazer entrevista coletiva com os gaiteiros e o bacurau (Figura 8).

Figura 14 – Entrevista coletiva com os gaiteiros



Fonte: Gil Marcolino

Numa conversa amigável, iniciamos uma entrevista para análise sobre sua etnicidade, em busca de atestar o sentimento deles em relação à identidade étnica xukuru. Quando perguntamos se eles se sentiam xukuru e sobre se nutriam algum sentimento em relação à perda da língua ancestral, eles responderam com muita determinação que sim, sabiam quem eram e eram indígenas xukuru, preservam sua cultura, seu modo de viver em união, e sua relação de reverência à natureza.

Sou indígena e sei quem sou...mesmo sem falar a língua de nossos ancestrais, não somos brancos, somos índios...queríamos falar a língua, mas somente conhecemos algumas palavras que restou...sofremos preconceito por não termos mais a nossa língua como os de Águas Belas, que se gloriam por ter a língua. É muito triste isso. (Maraqueiro, Cimbres, 81)

O sentimento peculiar de ser xukuru é perceptível, pelo tom emocional com que exprimiam suas afirmações com orgulho e determinação, afirmando sua etnicidade, contudo o sentimento de tristeza fica notório e até registrado em palavras quanto à questão da ausência da língua.

Ao encerrar o ritual no Centro Comunitário, juntaram-se aos que seguiram em procissão pela vila de Cimbres até voltar à igreja para o encerramento da missa em comemoração a Nossa Senhora das Montanhas. Enquanto isso, observávamos que todas as

crianças passavam pelo Pajé para pedir a sua bênção. O Pajé, apesar da hierarquia, era um homem simples e muito simpático, aconselhando-nos a procurar o cacique em outra ocasião, uma vez que ele estava em momento de celebração.¹⁷⁷

O que chamou muito a atenção foi o sincretismo religioso da cultura do povo xukuru com a cultura católica do não índio, uma vez que seu líder, o cacique Marquinho, com a indumentária própria (sem camisa e usando o cocar) abençoava os fiéis com seu incenso e, após a missa, saiu junto ao padre numa procissão ao redor da fogueira, seguidos dos indígenas que cantavam e dançavam sob os olhares de admiração, júbilo e perplexidade dos turistas que se encontravam no evento em grande número, muitos dos quais também se juntavam à procissão. Outra observação cabível de registro é o Andor de Nossa Senhora das Montanhas ser carregado pelos indígenas, como numa demonstração de posse. Com isso demonstram que Nossa Senhora é exclusividade deles, uma vez que a estátua foi encontrada nas TI, conforme os relatos.

Dos 14 participantes da trilha que se encontravam conosco em excursão, a maioria contemplou com positividade tamanho sincretismo, conforme alguns relatos com a espontaneidade natural de um momento de êxtase:

Isso sim é que chamamos de tolerância religiosa...tão lindo ver uma celebração conjunta com demonstração de respeito pela fé do outro, o padre lado a lado com o cacique, cada um com elementos de sua cultura religiosa (Trilheira, 27, universitária).

Eu fiquei encantada e emocionada com aquela união. Nunca imaginei ver algo assim tão diferente de tudo que já vi. Sou batizada na Igreja católica e atualmente sou espírita, mas aquela procissão da Nossa Senhora das Montanhas, com os índios e os fiéis e toda aquela mistura, aquele ritual de tribos e romeiros, todos entrando na igreja com o padre no ritmo do Toré...impressionante (Trilheira 50, universitária)

Os Xukuru são espiritualistas e convivem em harmonia com o catolicismo, posto acreditarem, em sua fé, na interferência dos mortos no mundo dos vivos e que não fora por acaso que a santa venerada nesse dia, Nossa Senhora das Montanhas, teria aparecido em suas terras. Possivelmente essa era uma das motivações de eles fazerem questão da honra de carregar o andor.

Ainda em clima de festa, registramos nossa presença com muitas fotografias com os xukurus devidamente caracterizados com seus cocares e barretinas. Conhecemos Mocotó, um

¹⁷⁷ Mesmo assim, após o encerramento da festa, em que ele estava saindo abençoando com um incenso, os que se aproximavam, chegamos perto, e, após nos apresentarmos, conseguimos “como bênção” o endereço eletrônico para posterior contato.

professor de arte das escolas indígenas em Sucupira, que nos convidou para almoçar em sua aldeia no dia seguinte e conhecer de perto sua arte.¹⁷⁸

Evento 3 – intercultural Indígena (UFPE/Caruaru), 19 de janeiro de 2017

Convidada para proferir palestra de Sociolinguística no curso de Interculturalismo Indígena, oferecido para os povos indígenas de diversas etnias pela Universidade Federal de Pernambuco, unidade Caruaru, no módulo Fonética e Fonologia, tivemos uma rica oportunidade de partilhar conhecimento e vivências de realidades as mais diversas, inclusive com membros de comunidades de fala do povo Xukuru.

Não desperdiçamos a oportunidade de, ao final da aula, fazermos uma entrevista coletiva com cinco indígenas de aldeias de distintas regiões das TI, quais sejam Ribeira e Serra. Ao questionarmos sobre sua identidade xukuru e o sentimento de ser xukuru, todas responderam entusiasmadas, que se sentiam indígenas xukuru e tinham orgulho de ser xukuru, duas das quais, acrescentaram informação sobre sua relação com a natureza.

Sim sou xukuru, com muito orgulho. Respeitamos a natureza e procuramos passar esse conhecimento de nossas tradições para nossos alunos.
(Professora da escola Chicão Xukuru, 54 aldeia Curral Velho)

A relação com a natureza é percebida como uma marca identitária. Todas as indígenas meneavam a cabeça em sinal de aprovação, corroborando as palavras da colega, sobretudo quando se reportava à natureza. O respeito do povo indígena à natureza é algo que não se encontra na “selva de pedra”, nem mesmo entre os amantes da natureza. A natureza entre esses últimos é preservada; entre os primeiros, contudo, é reverenciada como uma divindade.

O que mais os deixaram perplexos na explanação sobre Sociolinguística foi a realidade variável da língua, quando entenderam que os processos para variação e mudança ocorrem em quaisquer línguas do mundo, e, tiveram curiosidade quanto ao processo de deslocamento linguístico por que passaram as etnias indígenas do Nordeste ao ponto de entenderem que o que acontecera com a língua de seus ancestrais perdida teria sido um processo de violência cultural que ia além da concorrência de formas linguísticas observadas na sincronia de uma língua.

Ao final, anotamos os respectivos endereços e conseguimos a permissão de fazer entrevistas durante as visitas.

¹⁷⁸ Com muito orgulho, esse indígena, membro da aldeia Sucupira e pessoa de representatividade do povo Xukuru, ensinou-nos como fazer a barretina no Casarão, residência de Sérgio Lopes o anfitrião (APÊNDICE J)

**Evento 4 -XVII ASSEMBLEIA DO POVO XUKURU. LIMOLAYGO TOYPE
Nenhum direito a menos! A nossa luta não para!**

A Assembleia com as lideranças dos Xukuru, realizada de 17 a 20 de maio de 2017, desta vez em um espaço novo, construído em três meses, pelos próprios xukurus. A Assembleia reúne pessoas de todo o Brasil e também estrangeiros interessados nos direitos humanos em relação à questão da demarcação de terras indígenas.

Figura 15: Painel decorativo da parte interna do espaço Mandaru



Fonte: Sérgio Lopes*
*Xukuru, aldeia Guarda

Antes do início da plenária, acontece a Pajelança, um ritual com toantes, iniciado ao som das maracas. Os indígenas, assim, “abrem as portas” para o mundo espiritual dos encantados. Nesse momento sagrado, dá-se a abertura para a chegada dos que habitam o mundo dos espíritos e, em poucos minutos, muitas pessoas se aproximam da roda, sendo todos alertados a não filmar ou fotografar o ritual sagrado.

Segue a programação do evento (Quadro 10), uma demonstração, entre tantas outras, da organização do povo Xukuru.

Quadro 13: Programação da XVII Assembleia do povo Xukuru

XVII ASSEMBLEIA DO POVO XUKURU LIMOLAYGO TOYPE: NENHUM DIREITO A MENOS “A nossa luta não para!”				
	Quarta, 17	Quinta, 18	Sexta, 19	Sábado, 2
MANHÃ	8h – Chegada 9h – Ritual na mata 12 – Almoço	8h30 – Memória do dia Anterior 9h20 – História das conquistas das políticas sociais no Brasil. 10h30 – A proposta de Reforma da Previdência e as ameaças aos direitos dos trabalhadores indígenas	8h30 – Ritual de Acolhida de povos indígenas de Pernambuco e outras localidades do Brasil. 9h – Memória do dia anterior 9h30 – Roda de conversa (fala de representantes de 12h - Almoço	9h –celebração da missa na Mata 12h – Merenda
TARDE	14h – Abertura: cacique Marcos 14h3 – O Estado Brasileiro e as lutas da Sociedade para conquistar seus direitos Jantar 18h	14h – Trabalho em grupo 16 – Plenária. 18h – Jantar	14g – Informe da audiência na Corte Interamericana	14h – Caminhada pela Serra de Ororubá
NOITE	Livre	Livre	Livre	

A despeito da organização do evento, cabe registrar que o cacique recebeu ajuda de voluntários para trabalhar na cozinha e nas demais atividades, numa demonstração da solidariedade no trabalho coletivo, em que todos saem ganhando. Todos os dias, havia fartura nas três refeições, inclusive pela manhã, pois muitos ficavam acampados durante as noites e as refeições matinais se estendiam aos demais participantes, tanto aldeados quanto visitantes.

Na abertura do ritual no terreiro de Pedra D’Água, cantavam a seguinte toante:

Bacurau: Quer tomar jurema?

E quem vai segurar?

Todos: é o caboclo Boar

É o rei de Orubá

Com essas toantes, já se viam pessoas receberem os “caboclos”¹⁷⁹

Ô jurema fulora

Jurema do veio juá

Desenrola essas correntes

Deixa o veio trabiá

¹⁷⁹ Além das mesmas pessoas que tinham corrente, ou seja, recebiam encantados, em outros eventos, pessoas não indígenas eram impactadas pela força invisível.

*Todos: quem deu esse nó
Foi de lá
Mas esse nó tá dado
Todos: e eu desata já*

*Olha cavaleiro de aruanda
Que passava pela aqui
Oi quem tem corrente arrei
TODOS: ou quem não tem deixe cair*

O objetivo era fazer a limpeza da matéria, como chamavam, (e a purificação da alma) para participar da palestra sobre a luta pela demarcação de terra, com a mente liberta, pronta para receber e refletir sobre as informações que “vêm desaliená-los da Rede Globo”. Passa-se a palavra para o advogado da CIMI para falar da proposta e conversar sobre o fortalecimento da identidade étnica do povo Xukuru.

Não somente no primeiro dia, mas em quase todas as falas, o discurso sobre o fortalecimento da etnicidade era o mesmo, recheado de estratégias de preservação da cultura mediante o Toré e a valorização da natureza sagrada. Em todas as falas dos indígenas estavam expressões de adoração à mãe terra: “a terra é a nossa mãe e como mãe deve ser preservada”. Com essas palavras, entendemos que a mãe terra viabilizava o contato com seus ancestrais.

O advogado dizia que se existe uma terra demarcada e delimitada, houve lei e inciso, sem derramamento de sangue, “se houve, foi obra de nosso povo”¹⁸⁰

O povo Xukuru se orgulha de ser um povo organizado. Em todas as narrações por ocasião de nossas entrevistas eles afirmavam-se como um povo unido e organizado. (APÊNDICES E, F).

Foi apresentado um vídeo da participação do cacique Marcos na reunião da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em que ele recorda de quando ainda muito jovem via seu pai arregimentando na comunidade o povo, já que alguns já não afirmavam sua identidade étnica, pois segundo muitos relatos, “pessoas foram esquartejadas em plena Vila de Cimbres pelo simples fato de falarem a língua materna, a língua Xukuru”.¹⁸¹

Ao longo das palestras, o povo era exortado a não ter vergonha de sua etnicidade, a usar sua barretina com mais orgulho do que pode usar o chapéu tradicional da formatura.

¹⁸⁰ O advogado da Cimi se referia à retomada dos aldeamentos, com o direito à demarcação de terras, que os Xukuru conseguiram na garra e na palavra, sem qualquer derramamento de sangue, pois esse povo é da paz, mas um povo que lutou pelos seus direitos com a liderança de um guerreiro, o cacique Xicão. Enfatiza que o mérito não fora do Estado, mas da luta dos Xukuru.

¹⁸¹ Cf. Vídeo no Youtuber. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2018/05/em-carta-da-18a-assembleia-povo-xukuru-reafirma-luta-em-xikao-contra-toda-politica-colonialista/>

Várias etnias estiveram presentes na XVII Assembleia do povo Xukuru (Tabajara, Potiguara, Tapuia, Trembé entre outras) algumas das quais apresentaram seu Toré, outras expressaram sua alegria de estar participando e aprendendo muito com o povo Xukuru. Todos elogiaram o cacique Marcos em seu cacicado e no enfrentamento ao Estado pelos direitos aviltados.

Duas garotas do 5º ano, da Aldeia Pé de Serra, foram chamadas para apresentar uma paródia de sua própria autoria em homenagem ao antigo cacique Xicão. Após apresentarem-se, cantaram sua paródia com emoção e emocionando a todos, pois a letra, como segue, é uma expressão forte de saudades, e também uma representação de sua crença de que o antigo cacique é agora um encantado, demonstrando a sua fé de que ele está acompanhando a luta do povo e dando força para fortalecer sua identidade étnica, na conquista por seus direitos e garantias, para não desistirem nunca e a permanecerem unidos.

A SAUDADE PERMANECERÁ

*“Nós tava aqui lembrando de você e já sabendo a falta que cê vai fazer,
Tem coisas que não dá para entender porque você se foi,
Mas temos fé que ao nosso lado vai estar e junto com teu povo para lutar, continuar,
Nós prometemos novos guerreiros formar só pra te ver sorrir,*

*Os “Encantos” devem estar ao seu lado agora, pois nós respeitamos toda a tua história.
Sei que agora é tudo diferente, mas vai ficar pra sempre na nossa memória,
Agora o que nos resta é saudade, ainda não acreditamos que é verdade,
Mas os Encantos precisavam de você aí, pra sempre vai estar dentro de mim*

*Os Encantos devem estar ao seu lado agora, pois nós respeitamos toda sua história.
Sei que agora é tudo diferente, mas vai ficar pra sempre na nossa memória,
Mas temos fé que ao nosso lado vai estar e junto com teu povo para lutar, continuar,
Nós prometemos novos guerreiros formar só pra te ver sorrir,*

*Os Encantos devem estar ao seu lado agora, pois nós respeitamos toda sua história.
Sei que agora é tudo diferente, mas vai ficar pra sempre na nossa memória”*

As meninas encerraram a apresentação informando que fizeram a paródia com a ajuda de duas professoras, citando seus nomes.

O apresentador continua com a programação chamando um grupo para apresentar um Samba de Coco, Shinerde e Jurema.

No segundo dia, após o ritual em que todos foram convocados a deixarem-se tocar pelos encantados pelo pajé: “se deixe ser tocado pela força encantada, se permitam, pois só assim vamos entender e ter a vitória sobre os nossos direito (...) fazer o que o nosso encantado pedir: defender o solo sagrado” (Seu Zequinha, Pajé, 87)

Foi dada a palavra ao Bacurau o qual narrou sua adesão à causa de sua gente. Segundo ele, parou de beber para servir à causa do povo Xukuru. Exorta ao povo a se identificar como ele: “nasci xukuru, me criei xukuru e vou morrer xukuru”. Contou que tinha esse dom com a gaita e queria passar para outro ficar em seu lugar quando ele se for para o mundo dos encantados.

Outra jovem senhora recebera a oportunidade de relatar como tivera seu filho por meio de parto natural, sem necessidade de ser cortada com bisturi. Conta com emoção como teve seu filho em casa com uma parteira indígena e exorta às mulheres a terem a mesma coragem de ter um parto indígena “como tem que ser”.

Após um grande esclarecimento sobre as reformas espúrias do Governo (Previdência e Trabalhista), lançam duas questões para serem discutidas em grupos conforme as regiões (Serra, Ribeira, Agreste) e um grupo de outros povos indígenas visitantes. 1. Como fortalecer as lutas da comunidade, do seu povo e junto aos movimentos sociais? 2. Qual o papel das organizações existentes de seu povo para fortalecer as lutas?

No terceiro dia, o professor local e coordenador pedagógico de uma escola indígena, faz uma síntese de toda a assembleia e chama os grupos para apresentarem suas respostas. As respostas foram mais ou menos em torno de uma só direção: que o povo deveria participar mais, informarem-se mais, a fim de conscientizar o povo, sobretudo os mais jovens, quanto às informações enganosas e, por fim, fizeram apologia ao trabalho coletivo.

Nesse mesmo dia, na parte da tarde, estiveram presentes três antropólogas (Vânia Fialho, Kelly Oliveira e Rita de Cássia) que acompanham a saga dos Xukuru nos “dramas sociais” enfrentados na Retomada das terras e acompanharam o cacique na ação contra o Estado na violação dos direitos dos povos indígenas em relação à demarcação de terras e descumprimento do acordo firmado, em 1992, na desintrusão dos não indígenas mediante o ato indenizatório. Vânia Fialho, indigenista autora de *As fronteiras do ser xukuru*, 1998¹⁸², explica a pertinência de esclarecer sobre a dimensão do julgamento, pois fora a primeira vez que o Estado brasileiro tinha sido levado à Corte Interamericana de Direitos Humanos ocupando a posição de réu, pela morosidade em resolver o caso (FOTO 1). Afirma que a justiça não tinha sido capaz de reconhecer e dar conta dessa injustiça, naarrandocomo foi o trabalho de organizar informações, para as argumentações, as quais tiveram por base a história documentada pelos próprios indígenas. Relata que, após a apresentação do Cacique Marcos, seu povo tornara-se mais forte e conseguiu avançar nessa questão territorial. O nascimento do

¹⁸² Fruto de sua Dissertação de Mestrado a qual recebeu o prêmio Nelson Chaves, promovido pela Fundação Joaquim Nabuco, em 1995.

Xicão coincidiu com a data do julgamento, impressionando a muitos e fortalecendo a relação dos Xukuru com a “força sagrada”.

Em suas palavras, considera que diante daquela Corte, foi colocado com clareza a morosidade, a inoperância e o descaso do Estado brasileiro com a questão indígena, uma violência relacionada à criminalização entre tantas outras.

Na tarde do sábado, dia 2 de maio de 2017, ocorreu a grande caminhada pela Serra de Ororumbá, em que tivemos a prazerosa oportunidade de acompanhá-los numa manifestação em memória do antigo cacique Xicão e também em protesto pelos direitos aviltados pelo Estado, cujo grito de guerra era sempre o mesmo: *Limolaygo Toype*, nenhum direito a menos!

Figura 16: Caminhada de protesto pela Serra de Ororumbá



Fonte: Renato Santana /CIMI

Como se pode visualizar, os Xukuru realizam uma caminhada pela morte do antigo cacique Xicão descendo a Serra de Ororubá (PE), numa demonstração de protesto pela morosidade do Estado na resolução da demarcação de suas terras. Consideramos esse momento histórico do qual participamos de grande emoção para todos nós. Todos juntos unidos pela mesma causa, em que vez por outra gritávamos “Viva Xicão!”, “*Limolaygo Toype*, nenhum direito a menos”.

A XVIII Assembleia anual do povo Xukuru, ocorrida este ano, no período de 17 a 29 de maio de 2018, da qual tivemos novamente a oportunidade de participar, foi da mesma forma impactante por trazer respostas de situações compartilhadas na assembleia anterior. Realizamos a passeata pela Serra do Ororubá, dessa vez, em homenagem aos vinte anos da morte do inesquecível cacique Xicão. (ANEXO C)

O espírito de honra ao antigo cacique permanece. Observamos esse sentimento nostálgico no rosto de cada um, mas também de certeza da presença espiritual do Mandaru e da força que os acompanha e os conduz para a luta.

6.2 POR UMA ANÁLISE LINGUÍSTICA E SOCIAL

Uma das provas da resistência tardia dos Xukuru pela perda da língua é a esperança nutrida na revitalização ainda que seja como uma segunda língua, bem como o seu apego ao acervo lexical que mantêm e fazem questão de demonstrar.

Em nossos contatos, sempre que nos aproximávamos deles, quando circulávamos pelas aldeias, eles faziam questão de falar o que sabiam da língua, antes mesmo de iniciarmos as entrevistas. Começavam a dizer palavras, traduzirem-nas ou, ao contrário, dizer palavras em Português e mostrar como são em Xukuru.

A maioria se refere ao Pajé como conhecedor da língua, que sabe a língua. Em toda família, sempre há referência a um parente já encantado que sabia falar o Xukuru. Em muitos relatos, há sempre um tio que reclamava ou xingava nessa língua, sem serem entendidos.

[...] utilizam, vou citar algumas palavras juraci é fome, xenubre é índio, pollaco é pé, limolaygo é terra, tapuka, galinha, Bremen, é bom dia, tararamen é boa noite (ElCP, Coord. Pedagógica, escola Santa Rita Membi)

[...] assim... conheço algumas palavras, quer ver? Tapuka, galinha, e intáia, sabe o que é? Dinheiro...é, Caramochar é espingarda...ukrin é fome, Jupago é caceto é Ukin é comer, xuraki, fome, ombrera é correr (Jailson, 31, mototaxi, aldeia Cajueiro)

Não conheço ninguém aqui que fale não, sei que o pajé fala... mas eu sei muitas palavras...oie, a senhora sabe o que é ticaca? É gambá. E tapuka? É galinha (risos) e tiloé? É faca (Pedro Macena, agricultor aposentado, 82, Cimbres).

Nas entrevistas com xukurus maior grau consciência política, como professores, coordenadores pedagógicos, mesmo aqueles com baixo grau de escolaridade como algumas

lideranças, havia um entendimento de que a língua Xukuru não está morta, ainda que sem oralidade, pois mantém registros e alguns usos formais e ritualísticos.

Ao conversar com um professor xukuru sobre a questão da língua, ele demonstra o apego aos vestígios da língua ancestral.

[...] na verdade esse é um processo de resistência né...Com a colonização, alguns ou grande maioria dos povos perderam aqui no Nordeste a língua materna (...) e com isso o que fez resistir a partir do ritual, a partir da força, foram alguma palavras soltas, elementos que não formam um dialeto propriamente, mas que dão...um norte, a partir de palavras específicas que eram ditas, que são ditas, pelos nossos antepassados. Então a gente traz isso também como ensinamento pra nossas escolas, pra nossas crianças. Uma vez fazendo um paralelo, uma relação entre a grade curricular comum do Português, a Língua Portuguesa propriamente dita e a língua materna referida em vocábulos, palavras soltas que o povo xukuru tem como resgistro.

Como podemos inferir das palavras do referido xukuru, mesmo conscientes de que somente mantiveram “palavras soltas”, ele as considera um guia, que fazem questão de ensinar em suas escolas. Ao perguntar sobre o uso de expressões usadas como forma de gírias, ele rebateu com veemência:

Não, como forma de gíria não (...) gíria é outro segmento da linguagem. (...) Nós temos REGISTROS da língua materna do povo Xukuru, nós não temos dialeto, mas existem registros e esses registros são os vocábulos que não são compreendidos em momento nenhum como gíria.

Dentro do dia a dia, a todo instante a gente fala...inicia, aborda o dia dando Bremen “bom dia”, na língua indígena, em Xukuru” a gente faz um trabalho (referindo-se ao slogan da Assembleia: Limolaygo – terra em Xukuru, toype, ancestram em Xukuru, e isso não é posto como gíria não (isso é língua, é linguagem de um povo, e é uma cultura que não foi estruturada de forma....eu vou dizer, em 100% porque houve a colonização).(CPE, 31, professor Xukuru)

O que o referido xukuru não percebia, é o uso de gíria não inferioriza uma comunidade dialetal, pelo contrário, representa a vitalidade da língua. Os registros escritos, sim, congelam a língua no tempo, mas o uso flexível, variável da língua, das palavras e conceitos, da língua é inerente às línguas. O processo dinâmico da língua sofre interferência do contexto sociohistórico e cultural. Ao falar sobre o deslocamento sofrido pela língua, corroborando que esses registros comprovam que um dia a língua existiu, ele nos interrompe por ter usado o verbo no passado e rebate: “existe ainda”. A maioria dos xukurus não aceitam a consideração de que a língua ancestral é uma língua morta:

Eu acredito que a nossa língua ela não está morta. Os Funiô eles têm essa língua materna, registrada e falada no dia a dia... nós não temos o nosso dialeto fortemente como eles, mas nós temos vocábulos que já são registrados, e temos família que ainda fala a língua materna...mas por conta da colonização, muitos ainda se sentem medo...a repressão foi grande, muita tortura, muito massacre mas é falado nas escolas como fortalecimento da nossa cultura.(EICP, Coord. Pedagógica, escola Santa Rita Membi)

Outros, mesmo sabendo da existência de um acervo lexical e de seu ensino das escolas indígenas, não acreditam que podem aprender, ou seja, apesar do interesse, muitos têm consciência da dificuldade de aprender sob os mais diferentes motivos.

Ah mas gente veia não aprende mais não, mulé, é difícil...seria bom...
(Madalena, 60, aratesã, Couro Dantas)

A dificuldade que eu tenho é de estudar, com criança pequena, fiz até o 5º ano, mas se pudesse voltar, eu voltava e tentava aprender (MT, 20, Cimbres)

A artesã de sessenta anos manifesta um desejo, mas suplantado pela certeza da impossibilidade de aprender. A jovem de Cimbres, com apenas vinte anos de idade, afirma que sua dificuldade era a criança de cinco anos para cuidar e o baixo recurso para se manter. Por trás de justificativas as mais diversas que são dadas ao interesse na revitalização da língua, como o fato de ser difícil aprender a língua Xukuru, a falta de motivação emerge por medo de associar a necessidade dessa materialidade da língua à negação de sua identidade.

Já o pajé demonstra que é a língua em si é muito difícil pela complexidade da estrutura morfológica. Quando perguntamos o que ele achava sobre a hipótese da revitalização (APÊNDICE G)

É muita dificuldade... a língua indígena...é muito difícil... (...) Porque tem palavra que termina uma quer dizer uma em três quatro...(...) uma palavra só, vou explicar, uma palavra só, vou explicar só para a senhora ver como é difícil [Toiope/opipe/iutoiopeiutoiopipe] /tóiópi/ópipe/iutoiópiutoioipi/ Aí quantas palavras tem? Uma palavra só... três palavras e uma só. (Pajé, 87).

Questionamos por que o que ele sabe não repassa para os mais jovens, ao que respondeu que os jovens não se interessam. Em nossas conversas informais com os xukurus, não ouvimos de nenhum palavras com essa extensão.

Na esteira do que afirma o Professor Rodrigues sobre a possibilidade de identificar uma língua ancestral: “A língua guarda características praticamente mutáveis que permitem identificar línguas ascendentes e descendentes” (RODRIGUES (2008). Pautados nas palavras desse linguista, em nossas vivências pelas TI dos Xukuru.

Em meio a muitas especulações sobre a língua Xukuru, encontramos algumas sugestões sobre a língua, a exemplo do texto a seguir:

O Xucuru deveria ter sido uma língua de relação pura. A ordem das palavras podia servir para exprimir conceitos. Essa relação era regressiva, como no Tupi e no Iatê, e diferia da do Cariri em que é progressista (...) o remanescente linguístico Xucuru são palavras conceituais, sem determinação ou categoria. São nomes (...) ou verbos de forma nominal (LAPENDA, 1962, p. 17).

Segundo o referido linguista, a língua Xukuru apresenta semelhanças com outras línguas, mas não o suficiente para a sua classificação genética.

Em nossas observações por ocasião da pesquisa empírica, confrontamos o que se diz dessa língua com os registros ainda presentes entre os aldeados. Recolhemos da lista de vocábulos presente do livro *Mãe Natureza* (APÊNDICE H), construído por eles mesmos, aqueles que ainda circulam entre eles, como demonstrado no Quadro 13.

Quadro 14 – Vocábulos Xukuru em uso

Vocábulos Xukuru em uso	Significado em Português	Grau de recorrência (baixo, médio, alto)
<i>Bremen</i>	Bom dia	médio (reuniões e encontro)
<i>Caramochar</i>	espingarda	alto
<i>Criacugokre</i>	chapéu	médio
<i>Fon fon</i>	café	médio
<i>Fuská</i>	tipo de abelha	alto
<i>Ingutemer</i>	Está pra baixo	baixo
<i>Inhém</i>	embregado	alto
<i>Kôba</i>	Banana	médio
<i>Limlodaygo</i>	Terra (dos ancestrais)	médio
<i>marin</i>	Gado, boi, cabrito	Médio
<i>memby</i>	gaíta	alto (faz parte do ritual)
<i>Omrera</i>	correr	Fraco (somente o pajé)
<i>Quiá do limo laigo</i>	mata	Fraco (ligado à terra sagrada)
<i>Kiringó</i>	comida	médio
<i>Jupago</i>	cacete	alto
<i>Sacarema</i>	Índia, mulher do cacique	alto
<i>Shuá</i>	Água, vento	médio
<i>Tamain</i>	N. S. das Montanhas	alto
<i>Ticaca</i>	gambá	fraco
<i>Tapuka</i>	galinha	alto
<i>Tacó</i>	Roupa, traje (indígena)	alto
<i>Toipe</i>	avó	alta
<i>Toian</i>	avô	Fraca
<i>Taramém</i>	Noite (boa noite)	fraco

<i>Tolenguego</i>	doença	fraco
<i>Tupã</i>	Deus	alto
<i>Xanduré</i>	cachimbo	alto
<i>Urinca</i>	cachaça	Alto. Ex <i>urinca</i> no <i>krecá</i>
<i>Ucrin</i>	comer	baixo

Fonte: Construção nossa.¹⁸³

Embora pequeno, possivelmente pela limitação da coleta, esse ínfimo inventário, permite-nos entender sua importância, pois os xukurus usam, com certa naturalidade, em seu dia a dia, resguardada as devidas variações de sentidos que o tempo se encarregou de modificar. Além do mais, o léxico é o nível da linguagem que se transforma mais rapidamente no tempo do que outros níveis estruturais de uma língua.

Segundo Barrio (2005), corroborando a hipótese Sapir-Wolf, pode-se realizar boas traduções porque há significações universais partilhadas linguisticamente todas as culturas em utilização de uma L2 têm acesso a um repertório lexical que lhe permite abordar qualquer aspecto da realidade. Nesse entendimento, os Xukuru, como os demais povos indígenas que utilizam o Português como L1, encontram-se “satisfeitos” na medida do possível, em termos de interação verbal, com as escolhas lexicais para referirem-se a quaisquer aspectos da realidade. Vale salientar, contudo, que alguns lexemas são escolhidos para se referir a um mesmo elemento da realidade ou aspecto dela, porém com especificidades significativas distintas do seu uso pelo não índio, a exemplo da palavra Natureza em que é explorada como recurso natural pelo não indígena e sagrada, e por isso mesmo, venerada pelos indígenas.

Em um diálogo com a filha de João Jorge de Melo¹⁸⁴, um dos grandes representantes da aldeia Sucupira, falecido há nove anos, conhecemos a história da participação intensa de seu pai no fortalecimento da etnicidade do povo Xukuru, que lutara ao lado do antigo cacique Xicão pela demarcação de terra. Conforme seu depoimento, as lembranças ainda vivas tocaram-lhe muito intensamente, pois seu pai deixou uma enorme saudade, motivo que a impede de participar nessa aldeia do ritual até hoje, tal é a lembrança viva de seu pai, cujo irmão José Jorge de Melo, conhecido como Dezinho, é atual liderança. Ela informou que seu pai conhecia a língua e que falava, no contexto familiar, em algumas situações de uso, sem, contudo, traduzir. Parece que ainda pairava um temor sobre o uso de uma língua que fora reprimida e proibida pelos antecessores não índios, numa memória de um tempo em que se temia represália.

¹⁸³ Palavras registradas em Almeida (2001), recolhidas mediante leitura das palavras em Xukuru, sem traduzir, a fim de verificar o seu reconhecimento no uso.

¹⁸⁴ Conforme relato dos xukurus, João Jorge de Melo foi guerreiro de alta estima do antigo cacique Xicão e que, após a morte de Xicão, foi a grande força de que o povo precisava para não esmorecer, para continuar a luta.

Outros participantes da pesquisa também sugerem, em seus depoimentos, que o motivo de não repassarem mais intensamente o ensino da língua pode ter sido a herança desse medo. (APÊNDICE G)

Essa retenção linguística somente contribuiu para a dificuldade na revitalização da língua, que já experimenta o processo de apagamento há duzentos anos.

Quanto ao uso da língua, apesar da educação escolar que prima pela norma culta, os Xukuru, em sua variante dialetal, possivelmente como outros povos indígenas que falam hoje o Português como L1, mantêm grande distanciamento da norma culta. Observamos em nossas vivências entre eles, tal dissimetria no uso da língua. Entre os processos fonológicos observados em sua fala, verificamos alguns mais recorrentes como Paragoge (acréscimo de um fonema no final da palavra), síncope de segmentos no interior dos vocábulos, vasta ocorrência de metáteses (transposição de fonemas no interior da palavra e rotacismo na troca do **l** pelo **r**).

É fácil inferir que eles usam essa língua de modo variável, assimétrico, com grande distanciamento da norma culta, afinal a maioria convive em casa com pais que não decodificam por serem herdeiros de uma cultura ancestral ágrafa e cujas condições de subsistência os impediram de ingressarem na escola.

Até os dias atuais, na educação formal, entendemos que a escola não reconhece a realidade sociolinguística da língua, por conseguinte, “fabrica” o preconceito. Quem tem acesso ao registro da língua como sistema normativo? “A maioria dos cidadãos não tem acesso à variante padrão estabelecida, ou, às vezes, tem uma possibilidade reduzida de acesso, constituída pela escola e pela “norma pedagógica” ali ensinada (GNERRE, 1991, p. 10). Segundo esse linguista, as pessoas sofrem preconceito linguístico pelo modo como falam.

6.3 POR UMA REFLEXÃO SOBRE O ACONTECIMENTO DO SER XUKURU

Em atenção à trilha metodológica na perspectiva da ontologia da facticidade, conforme os postulados de Heidegger (2013), além do olhar socioantropológico sobre os Xukuru, pois o linguístico não caminha só, consideramos pertinente, para o desvelamento do ser, conviver com esse grupo indígena, em um envolvimento necessário para vivenciar com eles suas práticas, seu cotidiano.

Durante a pesquisa de campo, em que conhecemos mais de perto suas práticas culturais, o Toré e, com eles, participamos desse ritual sagrado nas aldeias que mantêm essa tradição, além de termos participado dos principais eventos celebrados pelos xukurus,

estreitando com isso as afinidades conquistadas durante as trilhas por suas terras, antes do início da pesquisa propriamente dita, pudemos desvelar sentimentos que nos passara despercebidos quando nossa intenção primeira era unicamente estudá-los, analisá-los, para entendê-los e, de forma humanitária, encontrar uma maneira de participar dessa luta e, certamente também atender aos propósitos acadêmicos. Ao colocar em prática a ousadia de interpretar o seu modo de ser e de existir no mundo, buscando desvelar o acontecimento desse ente privilegiado, surpreendentemente, contudo aprendemos com eles a amar a natureza sem egoísmo, ou seja, sem pensarmos em nós mesmos com a sua preservação, mas simplesmente amá-la e respeitá-la como em um casamento em que dois se tornam um. Da mesma forma em que, na esteira do pensamento de Heidegger (2012; 2015a), sujeito e mundo se completam, não se podendo, portanto, tratar de um sem mencionar o outro, assim não podemos falar dos Xukuru sem considerar essa relação de unidade com a natureza.

Para tratar do acontecimento do Ser Xukuru, que remete ao que, em toda a trajetória de vida ao longo da história, esse grupo indígena somou para si, ou seja, à verdade do Ser que nele habita, primeiro buscamos entender suas escolhas.

Sobre o processo de escolha, pensamos até onde elas (as escolhas) podem levar o ser humano? É uma questão que não oferece resposta imediata. Analisando as escolhas que os Xukuru fizeram ao longo da história desde a situação colonial, refletimos sobre esse processo e questionamos a volição de tais escolhas. Fizeram-nas ou tiveram que fazer? Entendemos da situação colonial que os contatos ocorreram de forma diferente; a conquista no litoral não obteve sucesso na expansão territorial no interior do país. Os indígenas de lá (Tapuias) não “escolheram” acomodar seus dialetos à Língua Portuguesa, e, resistindo, foram alcunhados de “índios de língua travada”, “selvagens”, “violentos” e outras designações que lhes imputaram um perfil que até hoje suscita dúvidas se tal não ocorrera por interesses dos invasores, exploradores do chamado Novo Mundo.

O caráter constitutivo de uma “tradição petrificada”, para remeter a Heidegger (2013, p. 87), torna-se impedimento do desvelamento do Ser. Ao refletirmos em tudo o que analisamos (tentando realizar o trabalho de escuta) desse Ser-aí (*Dasein*), lançado no mundo da ocupação, como propõe o filósofo alemão, nos respaldamos para dizer que eles são o que são e não o que supomos que sejam.

O ser Xukuru de que tratou a indigenista Vânia Fialho, respalda o fortalecimento de sua identidade étnica à medida que reconhecemos suas tradições; consideramos sua autoidentificação e respeitamos suas singularidades e idiossincrasias como genuína expressão de seu ser.

Os Xukuru são confrontados na contemporaneidade a tomarem decisões em busca do fortalecimento de sua identidade étnica, por isso, como uma etnia muito organizada, reúnem-se anualmente em assembleia recebendo outros parentes de outras etnias indígenas do Nordeste e até mesmo de outras regiões. Côncios de serem o que são, sabem que não podem coxear entre pensamentos antagônicos, afinal eles não são o que são porque os aceitamos ou por um sentir sobrenatural, mas porque se autoidentificam como tais.

Em nossas primeiras entrevistas, em que ainda nos familiarizávamos com o fenômeno em análise, precisamos reformular uma questão haja vista termos sido impactadas pela veemência da resposta. Ao perguntarmos: “Você se sente Xukuru”, responderam:

Eu não me sinto, eu sou Xukuru”(EPE)

Eu SOU Xukuru... eu não me sinto eu sou Xukuru. Tudo que nos move é a nossa força, a nossa cultura, é a espiritualidade. (LCP)

Eu sou Xukuru e tenho muito orgulho de ser Xukuru (EIP)

Não é por sentir, é por saber quem somos. (E)

Foi muito humilhante para nós ter que provar que somos o que a gente sabe que é. (maraqueiro, 78)

Sou xukuru, vou para o Toré, tenho corrente, nasci e me criei aqui em Cimbres, só sio daqui quando morrer. (Taty, 20, Cimbres)

Diante dessa reação de desagrado, reforçado pela veemência com que respondiam, reformulamos a questão: “Qual o seu sentimento em relação ao ser Xukuru”? Percebemos a empolgação com que falavam do seu orgulho em ser Xukuru. Na entrevista com uma das lideranças, ele enfatiza que o indígena deve assumir sua idianeidade:

[...] Burro será o índio que ele não confia que ele é índio... Então se eu sou indígena, eu não...eu não quero assumir a minha função de indígena, eu não mereço tá no meio do meu povo, eu tenho que sair do meio do meu povo. (líder da aldeia Sucupira, 65)¹⁸⁵

Após essa demonstração enfática, não resta dúvida de seu orgulho em ser xukuru. Sobre não ser digno de estar no meio do povo, por não se assumir, ele se referia a uma rixa política em que alguns xukuru se posicionaram ao lado dos fazendeiros:

*[...] eles têm uma fazenda foi demarcada pelo Incra....tem pra lá, mas que nunca foram uns índios reconhecidos...foram reconhecidos como indígenas pela Funai...aqui em Vila de Cimbres não, aqui não (...) onde é que já se viu dividir um povo unido que nem a gente? (...) nunca dentro do povo xukuru tem dois cacique e nunca dentro de Xukuru é dividido nada.*¹⁸⁶

¹⁸⁵ Entrevista (APÊNDICE F)

¹⁸⁶ Idem.

Com muita firmeza, esse líder da aldeia Sucupira, demonstra a sua fidelidade ao atual cacique. Lutou com o pai, e luta com o filho pelo fortalecimento da identidade étnica do povo Xukuru.

A experiência dos xukuru em busca da língua ancestral confunde com a busca pela verdade do ser, pois nessa inquietude. O que está encoberto é a relação entre a língua e a linguagem cuja essência requer uma experiência. Fazer uma experiência com a linguagem é complexo, pois depende do que nos vem ao encontro, segundo propõe Heidegger (2015) do que “nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. Fazer tem o sentido de atravessar; sofrer, receber e que nos vem ao encontro harmonizando-nos e sintonizando com ele.

6.3.1 Visita às aldeias

Das 24 aldeias que tivemos a oportunidade de conhecer, algumas delas mais de uma vez, como foi o caso da aldeia Cajueiro e Pedra D'água, observamos o esforço físico dos xukuru de aldeias mais distantes, para realizarem a prática do Toré, sobretudo daqueles que traziam as crianças.

ALDEIA CAJUEIRO

A aldeia Cajueiro é uma das aldeias mais atuantes dos Xukuru, em termos de regularidade e frequência na prática do Toré. Os xukurus dessa aldeia demonstram muito comprometimento com o ritual, aparentando um elevado grau de concentração espiritual. De todas as aldeias, esta foi a que nos aproximamos mais, pois, em nossas incursões às TI, sempre entrávamos em contato com esses aldeados, não somente nos rituais internos, como nos encontros fora dela. Nos eventos, inclusive estivemos juntos no mesmo grupo discussivo na Assembleia Anual (2017), por solicitação dos organizadores para elaborar propostas de fortalecimento da identidade da etnia. Estabelecemos com alguns membros, relação de amizade nas redes sociais (Facebook, Whatsapp). Segue relatório das duas visitas que fizemos nessa aldeia.

Primeira visita (26/7/2015)

No dia 26 de junho de 2015, conhecemos a Aldeia Cajueiro. No início da realização do Toré, em cujo ritual são realizadas orações em frente ao Peji, um altar construído no meio da mata, ao redor do qual todos dançam. Observamos que as orações eram direcionadas não somente a Nossa Senhora das Montanhas, mas também aos Encantados (Pajés, Caciques,

Tupã, A Natureza, Orubá, Jesus Cristo, Deus, Iemanjá, Jurema e outros). O sincretismo religioso é bastante evidente entre os Xukuru.

O Toré não é apenas dança em torno do Peji, mas se trata de um “culto aos espíritos”, isto é, aos deuses protetores e aos encantados, como se referem aos antepassados, ou aos que morreram, os quais são louvados e invocados. Durante o ritual o líder declara que, para muitos, essa manifestação não é compreendida, é “Catimbó”, mas que para eles é coisa sagrada, manifestação da Jurema:

Eita! Isso aqui é coisa de índio mesmo venha ver. O que passa aqui fica. Daqui pra fora num sai nada, viu?! Isso aqui é coisa da Jurema sagrada. Porque tem gente que pensa que é Catimbó, é isso, é aquilo e num é nada disso! Todo caboco tem ciência, depende de saber procurar. (Entrevista com Nego Jorge, 64, líder Cajueiro)

O grupo não oferece resistência à presença do não índio, que é até chamado a participar da dança, logo após os primeiros momentos de concentração e reverência. Para o povo xukuru, é importante que todos, principalmente os não índios, reconheçam a veracidade de seus rituais, como cultura indígena, como cultura Xukuru. Talvez por preservação de faces, parece fazer questão de enfatizar que não é Catimbó como se pode pensar, mas uma ciência praticada pelos indígenas. Mesmo com o sincretismo religioso percebido na fé Xukuru, a prática do Toré (realizado ao pé da Jurema sagrada, árvore encantada que os protege) é para eles “coisa de índio” e deve ser vista como tal.

Figura 17: Sob a árvore sagrada Jurema



Fonte: Gil Marcolino¹⁸⁷

¹⁸⁷ Líder do Gilmar&Trilhas, grupo de trilhas do qual somos integrantes.

Esse ritual já fora chamado de catimbó pelos fazendeiros, possivelmente para descredenciar a tradição indígena, uma vez que a sua prática, em que são realizadas rezas e oferendas e evocação a espíritos para realização de coisas ruins, era proibida. Para o povo Xukuru, no entanto, o Toré é coisa sagrada e não deve ser comparado com rituais do Candoblé ou Umbanda, sobretudo a práticas de maldade.

É comum entre os Xukuru, durante o ritual, haver manifestações espirituais tanto pelos nativos quanto por participantes não indígenas. Nesse momento, os que oferecem “abertura” tornam-se uma espécie de porta-voz dos encantados. Em uma de nossas visitas, observamos uma jovem Xukuru receber uma entidade do munto espiritual em frente ao altar em meio ao círculo da dança. Todos continuaram dançando e, em um determinado momento, pararam de dançar e somente cantaram, toantes fortes, cadenciadas, em um ritmo que, conforme os observadores participantes não indígenas, ficaram marcadas em sua memória por semanas. Enquanto ela se expressava no meio da roda.

Cabe registrarmos nossa inferência de que, possivelmente, entre os Xukuru, não haja restrições de gênero nas manifestações durante os ritos espirituais, pois, pelo que presenciamos mulheres empoderadas recebendo os encantados durante os rituais, mesmo com a presença da liderança masculina no local, que inclusive se curva em sua presença, pela reverência da entidade que ali se apresenta, tendo escolhido uma mulher como canal da mensagem (recomendações, alertas, instruções entre outras comunicações).

Essa observação chama atenção, pois ainda que, na maioria das sociedades a presença feminina seja majoritária, não são em todas que elas têm liberdade de expressão, sobretudo em rituais religiosos como no Islã, que as mulheres não cultuam entre os homens por serem consideradas impuras¹⁸⁸.

Em alguns momentos do ritual, várias pessoas se dirigiam a essa jovem com o intuito de receberem uma bênção ou uma palavra vinda da Jurema incorporada, inclusive o líder ritual. Ao se aquietar embaixo da jurema sagrada (árvore), recebe atenção especial do líder, perguntando se ela precisa de algo. Nesse momento, ante o olhar de perplexidade de alguns não índios presentes, uma componente de nosso grupo de turistas que estava cantando as toantes junto com os xukurus, parece ter incorporado alguma entidade que ali estava sendo

¹⁸⁸ As preces são realizadas individualmente, com exceção da sexta-feira ao meio-dia, quando somente os homens devem se reunir na mesquita para orar em árabe, sobre um tapete, descalço e voltado para Meca. Há que se purificar lavando-se com água ou areia. A mulher, contudo, é impedida por seu estado de impureza (a menstruação) que a dispensa de rezar, de fazer o ramadã e da peregrinação. Às sextas-feiras ao meio-dia os homens vão à mesquita para a oração, presidida ordinariamente por um imane, que é como um delegado da comunidade. Disponível em: <http://www.acidigital.com/islam/perguntas.htm> Acesso em: 6 jan. 2017.

invocada. Enquanto a outra descansava, as atenções voltaram para a turista, mas não foi revelado que entidade recebera.

Com isso, podemos perceber a livre participação e manifestação da religiosidade entre esses indígenas, seja entre eles ou entre não índios que queiram se juntar a eles.

(Segunda visita 15/11/2016)

A segunda visita realizada na aldeia Cajueiro foi produtiva, em termos de oportunizar melhor compreensão do ritual e a seriedade com que praticavam o Toré. A aldeia Cajueiro é uma das mais ativas, sendo bastante receptiva com os visitantes. O toré é praticado com bastante concentração dos aldeados, como podemos visualizar na imagem a seguir.

Figura 18: Toré na aldeia Cajueiro



Fonte: Autoria nossa.

Com a nossa chegada fora do horário inicial, causamos algum desconforto aos que estavam concentrados diante do Peji fazendo suas petições. Houve maior participação dos não índios na dança ao redor do altar. Inferimos que possivelmente pela presença de muitos curiosos, falta de concentração, nenhum encantado encontrou “abertura” para incorporar.

Em conversa com um deles, ouvimos a explicação que nem sempre há manifestação, sobretudo quando há menos concentração, não somente dos não índios, mas entre eles mesmos. Alerta-nos, contudo, e com certa ênfase:

É certo que não estamos sós. Ali (apontando para as árvores) tem ciência, ali também tem. Estamos conversando e sendo observados. Os encantados, mesmo sem incorporar, estão sempre presentes. Essa certeza nós temos, de não estarmos sozinhos, porque a mãe natureza nos acolhe. (Conversa xukuru Jailson, 31, Aldeia Cajueiro)

Esse depoimento nos fez refletir o quanto os não índios estão distantes da nossa relação com a natureza. Para eles a natureza é sagrada e os protege e é por meio dela que os seus “encantados” descem para orientá-los no mundo da vida.

ALDEIA SUCUPIRA

A aldeia Sucupira é uma das mais antigas, desde as primeiras configurações. É uma aldeia muito ativa, com a prática do Toré sistemática, da qual participam uma quantidade significativa de crianças. É comum em seus rituais a presença dos encantados.

Figura 19: Práticas ritualísticas na aldeia Sucupira



Fonte: autoria nossa

Em uma de nossas visitas participamos do Toré, entrevistamos, já com certa familiaridade conquistada antecipadamente com o líder, quando fizemos nossa segunda entrevista gravada em sua própria residência. (APÊNDICE G).

Nesse dia, após o ritual conversamos com algumas mulheres sobre a importância da presença das crianças para a manutenção das práticas culturais de seu povo. Percebemos o engajamento das crianças que praticavam com muita seriedade o ritual. Não como diversão, mas o ritual fazia parte de suas vivências. As mães diziam que faziam questão de trazer seus filhos, criá-los no costume de seu povo.

Figura 20: Imagens do Toré na aldeia Sucupira



Fonte: Sérgio Lopes*

*Xukuru da aldeia Guarda

Como podemos visualizar nessas imagens a participação das crianças é significativa, levando em consideração a distância de suas casas até o terreiro da aldeia Sucupira.

Na entrevista feita com uma antiga moradora da Vila de Cimbres, Antonina, ela confirmou a participação ativa do irmão João Jorge, guerreiro de Xicão, narrando a história de como foi fundada por seu irmão a aldeia Sucupira, confirmando a luta da família na retomada das terras:

Sou índia xukuru, com orgulho, nascida e criada aqui na vila de Cimbres, meu pai de Afeto, morreu com 97, minha mãe com 85, viviam como fugitivos para montar roçado, os fazendeiros que eram os donos, não tínhamos direito de passar na porteira, o índio vivia no pé deles, não tinha direito a nada, passava fome...pra trabalhar e botá roçado tinha que andar a pé, aqui dentro não, para a Ribeira...a gente recebia roçado pra gente trabalhar... eles pagava aquela ninharia.... mas depois que devolveram nossa terra, foi um paraíso. (Antonina, 86, viúva).

Ao perguntar sobre sua participação no Toré, ela se encheu de sorriso, lembrando com saudades dos tempos em que tinha saúde para participar dessa tradição:

Eu dancei tanto Toré, só parei porque agora não posso mais. Nós ia pra Serra, pra Pedra D'Água, em todo canto que nós ficava, nós dançava Toré. O cacique já dizia: a força do índio é o Toré.¹⁸⁹

O cacique a que se referia e também é registrado em Almeida (1997), era Xicão, cujas palavras de incentivo à participação do Toré ficaram marcadas na memória. Afinal, praticar o Toré significa manter a tradição ritualística dos ancestrais e não somente uma distração, havia muito respeito e seriedade nessa “dança”.

¹⁸⁹ Idem.

No que concerne à pertinência de manutenção da tradição indígena pela prática do Toré, todos corroboravam a necessidade de se levar as crianças para praticarem o Toré, a fim de que, no futuro, elas continuem com essa tradição.

É importante trazer as crianças. Aqui em nossa aldeia, nós incentiva as criança dançar o Toré. As crianças de hoje serão homem e mulher no futuro e se não se acostumam a dançar, não vão se interessar em trazer seus filhos. (Elias Bezerra, 62 Aldeia Sucupira, agricultor)

[...] até porque o futuro depende deles, e se nós não pensarmos principalmente neles, fazendo com que eles tenham toda essa consciência, saber que somos apenas mais um em meio a toda essa natureza e em relação exclusiva a nossa cultura não é? Então temos que estar fazendo esse esforço, caso contrário, se as nossas crianças acabarem se perdendo diante de todo esse banquete cruel que o capitalismo hoje oferece...se a gente deixar isso se perder, com certeza as nossas tradições acabam correndo perigo também. (Tiago, 31, professor de História)

A consciência de que as tradições indígenas devem ser repassadas para as crianças, não somente na escola, mas nas participações do Toré nas aldeias é geral, não somente entre os xukurus escolarizados ou politizados, mas se estende aos demais aldeados, a exemplo do agricultor mais velho que demonstrou ter consciência da necessidade de incentivar as crianças a participarem das tradições. Assim também o relato do jovem professor de história.

ALDEIA PEDRA D'ÁGUA

A aldeia Pedra D'Água é uma das principais aldeias pelo histórico onde ocorreu a Retomada. Apesar de ser uma das aldeias de destaque, nem sempre, ocorre a prática do Toré nos dias comuns. Isso é lamentado por alguns xukurus que moram nas proximidades. Segundo depoimento de alguns, o fato de ser a principal aldeia, deveria ter o ritual regularmente.

Em uma de nossas incursões a esta aldeia, realizamos entrevista coletiva com xukurus de outras aldeias que se deslocavam de logas distâncias para a Pedra D'Água com o fim precípua de participar da prática do Toré quando tinham notícia de sua ocorrência. Nesse dia, os xukurus do Movimento Jovem se fizeram presente. O terreiro não estava propício para o ritual devido às chuvas, porém, em poucos minutos os jovens deixaram o local pronto.

Estávamos com um grupo de turistas que tinham curiosidade em assistir o ritual. Ficamos todos afastados, e logo um dos jovens que lideravam o Toré, aproximou-se, indagando de onde éramos, qual o motivo da visita. Após esclarecimentos, nos convidou a participar. Era um grupo que não professavam a mesma fé, mas tinham curiosidade em ver como era a espiritualidade dos indígenas, sem dele participar. Jessa resistência parece ter

interferido de algum modo na presença das entidades evocadas, pois não houve qualquer manifestação dos encantados.

Durante os eventos, porém, há grande movimentação tanto de outros aldeados como visitantes. Na festa do Rei de Ororubá, em janeiro, antes da escalada ao cume da Pedra onde se dá o ritual sagrado e se invoca a presença dos encantados, primeiro é praticado o Toré no terreiro dessa aldeia.

Figura 21: Imagens do Toré na aldeia Pedra D'Água



Fonte: Autoria nossa.

Como podemos visualizar, nesse dia muitos jovens e crianças se faziam presente.
(ANEXO C)

ALDEIA AFETOS

Em umas das nossas andanças pelas TI, conhecemos a aldeia Afetos. Uma aldeia que vivia uma situação de grande dificuldade, a depender da força da natureza sagrada. Muitos já não tinham aquele mesmo entusiasmo observado em outras aldeias maiores (Sucupira, Cajueiro). Alguns membros da aldeia residiam no centro de Pesqueira e em bairros próximos, por questão de trabalho para melhores condições de vida, pois somente a agricultura não era suficiente para uma vida mais confortável. Muitos não tinham tanta mobilidade, ou mesmo disposição, para trilharem pelos caminhos que levam aos terreiros de aldeias ativas para realizarem a prática do Toré.

Conhecemos uma família, cuja matriarca, D. Maria das Montanhas, até o nome era sugestivo do esforço empreendido por essa guerreira que do alto de seus quase setenta anos, caminhava quilômetros para Pedra d'Água e outras aldeias ativas, praticar o Toré. Era viúva e sempre ia ao cemitério da mata onde jazia seu marido próximo ao antigo cacique Xicão. (FOTO 5) Em alguns eventos que participamos, encontramos essa xukuru com o mesmo entusiasmo com que nos recebera em sua residência. A filha, Izabel, morava em Portal e estudava Pedagogia, cujo sonho era ser professora indígena. Mesmo fora das TI, nutria grandes esperanças de contribuir para a melhoria de vida de seu povo. (ANEXO C)

6.3.2 Uma visada socioantropológica

Quanto à análise socioantropológica, remetemos às concepções bourdeusianas (*habitus*, estilo de vida). Sobre a análise do *habitus* (extraído do modo de ser) dos xukurus, vale salientar que não observamos o *habitus* de classe como o propõe Bourdieu, entretanto observamos as disposições dos xukurus, em termos de pretensão ao poder, ou junto às instâncias de poder ou ainda pelo reconhecimento dos não índios. Por disposição, Bourdieu (1989) se refere à internalização que os indivíduos fazem das experiências passadas observadas no processo de socialização. Podemos observar as disposições dos Xukuru sugeridas em suas representações de mundo na pesquisa empírica a partir dos nossos primeiros contatos.

Para dialogar com os pressupostos bourdesianos apontados na fundamentação teórica deste estudo, apresentamos alguns trechos de entrevistas em que os Xukuru agem em conformidade com sua realidade, mostrando-se predispostos a viverem como seus antepassados.

Eu nasci e me crie aqui em Cimbres. Aqui nesta casa eu me realizo com muito orgulho de ser Xukuru, e tudo o que preciso para ser feliz está aqui. Meu marido ficou doente e teve que ir para o Recife se tratar, e tivemos ajuda e ele foi e se operou, vivemos aqui como pobre, mas não falta nada, o cacique não deixa faltar nada. (Dona de casa, 38, Cimbres)

Eu procuro plantar aqui no meu quintal muitos alimentos. Aqui eu tenho macaxeira, batata, limão, pode ver, jaca...a mulé planta horta...tem o pé de jatobá, a jurema...temos os nosso chá, para limpar o corpo e curar. Tudo aqui é para a nossa sobrevivência. (Agricultor, 47, aldeia Guarda)

Apesar de buscarem um modo de viver que os aproxime de seus ancestrais, tudo compartilhando, procurando viver em coletividade e tentando uma independência da Prefeitura, eles demonstram certo ressentimento pela falta de apoio da Funai, cujo propósito seria ajudá-los:

Nós não precisa de prefeito para administrar nossa aldeia. Se diz que a Funai é para dá o apoio...tem uns que ela dá apoio, tem outros que ela tira o apoio e os outros quer movimentar a Funai. Se não tem recursos, não tem nada. Nós mesmo é que temos que nos organizar. Temos um Conselho agrícola. Se precisamos não vamos tá pedindo a prefeito, a governo, nós é que temos que nos organizar...nós faz bingo na aldeia, convoca movimento, temos muito de nós com seus empregos, tem salário e determinam um cachê para ajuda, para a gente não se preocupar em pedir. Praticamente aqui nós não temos um prefeito...a prefeitura em Pesquera não faz nada pra gente...nessa semana nos reunimos com os professores indígenas para fazer uma escola sem partido...se for aprovado...querem tirar todas as religiosidades da escola. (Wanderley (Dedé), 60, Cajueiro)

Pudemos perceber certo desabafo, que o tom de voz (ainda que não o possamos exprimir nessas linhas) deixou transparecer¹⁹⁰ (mas isso somente se verifica quando realizamos o trabalho de escuta como recomenda Heidegger). Observamos um sentimento de abandono, de impotência. Precisam se organizar; precisam de estratégia para não depender do não índio (Prefeitura); precisam contar com os que trabalham e disponibilizam recurso para a aldeia. Durante o Toré, porém, tudo é serenidade. Não parece haver pesar. É como se a natureza compensasse as dificuldades vivenciadas no dia a dia. Alguns demonstram até uma alegria, um regozijo, enfim, uma satisfação que os invade e os completa.

Outros trechos de entrevistas vão mostrar, segundo nos pareceu, que há uma luta interna entre os interesses coletivo e individual. Ao mesmo tempo em que os xukurus da Serra de Ororubá se preocupam com os direitos coletivos e o futuro de sua gente a partir do fortalecimento de sua identidade étnica (por isso a preocupação com a revitalização da língua, o apego ao que restou do passado), há uma preocupação com o futuro de sua família em particular. Procuram ascender socialmente, enviando os filhos para estudar fora das TI para terem condições de competir mais equilibradamente com os não índios na aquisição de conhecimento.

Os pais se enchem de orgulho em verem seus filhos conhecendo palavras da língua ancestral na escola indígena. Alguns apresentaram certa ansiedade em nos mostrar que a língua existe, ao menos como registro, em uma demonstração de esperança na sua revitalização.

Quanto ao estilo de vida na realidade indígena¹⁹¹, conforme trata Bourdieu, pudemos analisar, na distinção social com o estilo de vida dos não índios. Também é possível, contudo,

¹⁹⁰ É que, muitas vezes, como diz o psicólogo humanista Karl Rogers (1987, p. 9): “As palavras transmitem uma mensagem, e tom de voz transmite outra, completamente diferente”.

¹⁹¹ Poderíamos utilizar “práticas culturais” em vez de estilo de vida, uma vez que tratamos em nosso estudo de um grupo de indígenas, contudo consideramos pertinente utilizarmos a concepção bourdesiana, por estarmos no âmbito do contato cultural quando temos observado a interferência do contato interétnico, a exemplo da

contrastar o estilo de vida entre os xukurus aldeados nas TI e os centralizados em Pesqueira, em que os primeiros (os aldeados) justificam seu deslocamentos pela necessidade de trabalho, devido a condições precárias em que vive sua gente, que dependem de recursos exclusivamente de subsídios mantenedores do cacique. O estilo de vida dos xukurus (os que residem em Pesqueira) é mais aproximado dos costumes urbanos, e muitos não são assíduos nos rituais sagrados de sua tradição. Muitos lutam para manter os filhos na universidade, que podemos analisar como símbolo de *status* por isso há um esforço para um enquadramento social que assegure esse “estilo de vida” diferenciado.

Em nossa aproximação com uma família oriunda da aldeia Afetos, onde ainda moram os pais e os parentes, pudemos observar o estilo de vida da jovem dona de casa que estudava Pedagogia em EaD, com aulas presenciais de 15 em 15 dias no Polo de Pesqueira. Ela se mantinha sempre arrumada e quando a chamamos para tirar uma foto, apressou-se em pegar uma bolsinha com os produtos de uma marca americana, oferecendo-me para também usar. Perguntei como ela mantinha esse estilo de vida, uma vez que os produtos internacionais são acima de nosso poder aquisitivo. Ela respondeu que era cadastrada como distribuidora já para obter abatimento e que sempre vendia para poder comprar.

Por isso sou cadastrada, assim recebo um bom desconto. Eu vendo para poder comprar. Gosto de ir maquiada para a faculdade. Não é porque sou Xukuru que tenho que ir desarrumada para as pessoas dizerem, olha aí como ela é selvagem. (MI, 49, universitária)

O estilo de vida dessa xukuru é atestado pelo *habitus* (2007a), como vimos na abordagem sociológica (Cap.2), e reflete a história de vida do sujeito. Estudar um curso superior já foi internalizado pelo processo de socialização que predispõe a agir das formas como querem alcançar a visibilidade.

Na intercultural indígena, da qual participamos ministrando aula de fonética, percebemos que muitos alunos xukurus estavam fazendo o curso superior com o propósito de dar um retorno para a sua gente. Muitas afirmavam que pretendiam ensinar ao seu povo para assim, com o saber formalizado, possam melhor defender os seus direitos de seu povo.

A preocupação com a educação formal é latente entre muitos jovens xukurus, os quais buscam reconhecimento social e entendem o diploma como uma condição para melhor disputar espaços sociais como sujeitos de direito que são.

No entendimento de Bourdieu (2007a), segundo o qual muitos dos que adquirem diploma não têm capital social suficiente para usufruir de seus diplomas, observamos que os universitários apresentam um baixo grau de competência linguística e comunicativa, pelo menos em termos de uso da formalidade da língua portuguesa, devido a limitações de conhecimento vertical.

A contradição específica do modo de reprodução, com componente escolar, reside na oposição entre os interesses da classe que a Escola serve *estatisticamente* e os interesses dos membros da classe que ela sacrifica, ou seja, aqueles que são designados como "fracassados" e estão ameaçados de desclassificação por não possuírem os diplomas formalmente exigidos dos membros que usufruem de plenos direitos; sem esquecer os detentores de diplomas que, "normalmente" - ou seja, em um estado anterior da relação entre os diplomas e os cargos -, dá direito a uma profissão burguesa a quem, *não* sendo oriundo da classe, está desprovido do capital social necessário para obter o pleno rendimento de seus diplomas (BOURDIEUR, 2007a, p. 142).

Podemos relacionar essa tentativa de fuga da desclassificação, com a busca de alguns xukurus para completar uma educação formal exigida pela cidadania não indígena. Como nesse entendimento bourdesiano, em que muitos que adquirem diploma não têm capital social suficiente para usufruir de seus diplomas, também muitos concorrem em desvantagens para se estabelecerem profissionalmente.¹⁹²

6.3.3 A busca da língua ancestral

No entendimento de que a “língua é a casa do ser”, como afirma Heidegger (2005), compreendemos que a busca pela língua ancestral, para o fortalecimento da identidade étnica é como uma busca pela própria vida. Podemos inferir que o ser Xukuru encontra-se peregrino à procura de sua casa e, conseqüentemente, à procura de si mesmo.

Conforme postula Heidegger (2011, p. 97) sobre a linguagem, trata-se de um sentimento de pertença: “prevalece e carrega a referência do homem na sua duplicidade *ser e ente*”, pois “o homem é recomendado à medida que pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e o reivindica” (HEIDEGGER, 2011, p.99). Portanto, buscar a essência da linguagem é uma experiência que difere da praticada pela metafísica que, na busca pelo ser, faziam-no coincidir com o ente.

¹⁹² Cf. notas sobre a Intercultural indígena (Cap. 6) em Caruaru, em que muitos xukurus estão em busca do diploma. Em nossa experiência como professora de Sociolinguística de alunos não indígenas, percebemos a dissimetria entre os saberes que põe em desvantagem os alunos indígenas na apropriação do conhecimento formal exigido para uma concorrência mais justa, inclusive no uso da língua.

Durante nossos estudos sobre o processo que pode levar ao apagamento e mesmo à perda completa de uma língua, compreendemos que a ideia de perda da língua ancestral pode causar perturbação interior e certa angústia. Entre os xukurus mais velhos percebemos esse sentimento partilhado, acompanhado de um forte desejo de recuperar essa língua, como que para preencher um vazio histórico.

Há entre muitos xukurus a ideia de que a língua guarda os segredos da etnia, a exemplo do “segredo do Ouricuri”. Os mistérios do mundo espiritual (para eles, tão real como o mundo plausível em que vivemos antes de experimentarmos a morte física, fim da existência humana), são compartilhados pelos ancestrais encantados e demais entidades.

Outra observação da pesquisa empírica foi que com a língua seria possível guardar os segredos de sua tradição, pois de posse da língua eles poderiam falar suas particularidades sem serem entendidos pelos não índios. Podemos citar como exemplo um trecho da entrevista do indígena que nos hospedou por diversas vezes quando estivemos nas TI dos Xukuru, em que afirma com tristeza sobre a importância da recuperação da língua ancestral:

Isso iria dar mais confiança ao nosso povo porque certas intimidade nossa alguém não ia perceber nem entender. Um modo de conversar entre si. Então seria ótimo uma língua dessa porque, caso que nem aconteceu nós ir a Pedra D'Água ontem, naquele ritual ali, onde existe coisas que alguém viu, que entende a língua portuguesa... já deve tá na internet. (Entrevista com indígena SL, 46, aldeia Guarda)

Interessante é a consciência do mundo em rede e de que sua tradição é e seus rituais sagrados não são mais segredo como o foram nos tempos dos ancestrais. Obviamente que não o eram uma vez que de fato os tempos são outros, pois vivemos em tempos de tecnologia e nada há que se prolongue até seu descobrimento.

Entre tantos outros traços de identificação cultural, tanto a agricultura quanto a língua destacam-se em importância. O trato com a terra, como capital cultural dos Xukurus, deve estar no currículo, mas é essencial que entre na vida dos membros da comunidade, pois, segundo Iran, líder do Conselho Xukuru¹⁹³, agricultura é um modo de vida e não uma falta de opção. É preciso cultivar o ato de plantar, o diálogo com a natureza, manter vivo esse elemento cultural forte. Da mesma forma, a língua se impõe na cultura por estar presente nas relações sociais, mas também por ser um dos principais elementos de identificação¹⁹⁴.

¹⁹³ Em visita de alguns Xukurus, em abril de 2015, ao Núcleo Indígena da UFPE coordenado pela Prof^a Dr^a Stella Telles, o pesquisador indígena relata sobre sua pesquisa, registrada como a primeira defesa por uma agricultura ancestral.

¹⁹⁴ Cf Artigo sobre acomodação dialetal, publicado nos Anais do Congresso de Filologia e Linguística do Rio de Janeiro, que trata sobre a questão da identidade (CARVALHO, 2014).

O fato de os xukurus hoje desconhecerem sua língua ancestral é fator de angústia, posto representar uma lacuna desse “Ser aí no mundo”, que se torna latente em sua busca incessante pela revitalização da língua Xukuru. Nesse entendimento, podemos inferir que o Ser Xukuru encontra-se peregrino à procura de sua casa e, conseqüentemente, à procura de si mesmo, o que justifica essa busca.

Muitos xukurus não consideram a língua homônima como língua morta, uma vez que há registro da língua. Essa é uma afirmativa muito forte que suscita divergências conceituais (como discutido no Capítulo 4) e que não é aceita por eles. Ao perguntarmos se eles conheciam alguém que fale a língua, muitos afirmaram que alguns membros da família sabiam falar a língua, mas todos citam como exemplo o pajé a quem afirmam com convicção que sabe a língua e fala nos rituais, embora tenham consciência que, mesmo os que sabem não a usam para interagir em seu cotidiano.

[...] utilizam, vou citar algumas palavras: juraci é fome, xenubre é índio, polaco é pé, Limolaigo é terra, tapuka, galinha: Bremen é bom dia, tataramen é boa noite (...) No próprio ritual, quem está à frente utiliza...ela não é morta, há muito uso dessa língua. (...) eu acredito que a nossa língua não está morta. Os Funiô eles têm essa língua materna, registrada e falada no dia a dia...nós não temos o nosso dialeto fortemente como eles, mas nós temos vocábulos que já são registrados e temos família que ainda fala a língua materna...mas por conta da colonização, muitos ainda sentem medo, a repressão foi grande, muita tortura, muito massacre, mas é falado nas escolas como fortalecimento da nossa cultura (informação verbal) ECP, Elizabete, 38, Coord. Pedagógica)

Ao questionarmos sobre a motivação da revitalização hipotética da língua ancestral, todos lamentavam a perda da língua, tanto pessoas com elevado grau de escolaridade ou que ocupavam um lugar social de destaque e politizadas, quanto pessoas com baixo grau de escolaridade ou sem qualquer representatividade sociopolítica, simples moradores da comunidade Xukuru. A maioria confirmava, com certa veemência, o interesse na revitalização da língua, como demonstrado em alguns recortes de fala a seguir:

Com certeza, com certeza, se a gente tivesse oportunidade de fazer um resgate da nossa língua, seria extraordinário pra nosso povo. (ET, 31, Cimbres, Professor de História)

Claro, eu mesma gostaria de aprender essa língua que foi falada pelos antigos. Se tivesse essa oportunidade, seria sim interessante para todos nós. Principalmente deveriam ensinar a meninada, para crescer conhecendo como era a língua. (JGP, 64, Aldeia Sucupira, Agricultor)

Eu acredito que é muito importante fazer essa revitalização, não é um resgate mas que aumenta...as pesquisas são bem vindas. Têm muito a contribuir com o nosso processo histórico. (LCP, coord. Pedagógico)
A gente tenta estar resgatando a cada dia, através das pesquisa, com os mais velhos...está sempre buscando algumas palavras, que infelizmente não são todas, mas alguns vocábulos, está sempre pesquisando até porque a gente tenta passar para os nossos estudantes (AP, Intercultural Indígena)

É preciso pensar o Xukuru, em sua vida fática, para dela refletir uma historicidade como propõe Heidegger (2010) em sua oposição a um historicismo que se congela no tempo e se perde em caducidade (Seção 2.1). Os Xukuru são um grupo indígena que, como quaisquer povos ao longo da história, sofrera influência do meio e das circunstâncias transformadoras, sobretudo dos efeitos da globalização. Aviltados em sua identidade, foram dizimados após os impactos das políticas homogeneizadoras, cuja consequência fora o apagamento da língua, mas resistiam e resistem até hoje, pelo fortalecimento de sua identidade étnica. (Cap. 4)

A busca pela revitalização da língua ancestral é uma das formas de resistência, ao que se apegam aos registros últimos do que restou da língua. Hoje, dispõe de suas terras, livres do medo que outrora assolava entre os ascendentes, estão dispostos a correr atrás do prejuízo. Inicialmente, contudo, em nossas primeiras incursões nas TI, muitos xukurus, mantendo a memória dos maus tratos sofridos pelos ancestrais, pela lembrança de relatos dos pais e avós que ainda falavam no interior dos lares a língua homônima, ainda que sem traduzi-la, eles nos observavam com reserva, observado na postura e olhar enviesado que nos lançavam.

Quanto à realidade concreta da língua homônima dos Xukuru, é possível afirmar que essa língua ancestral tenha existido, considerando que, numa cultura ágrafa, as memórias do povo servem de fonte e o que muitos historiadores registram (GALINDO, 2011), SILVA (2014) entre outros, sobre o processo avassalador dos colonizadores no combate às tradições dos ancestrais indígenas sobretudo quanto à proibição de uso de suas línguas nativas (L1) e criação de escolas de ensino da língua entre outras formas de enfraquecimento étnico.

Ao refletir sobre o que restou da língua como registro e seu uso, é fato que estejamos diante de uma língua em desuso, haja vista não se interagir na espontaneidade da fala com sentenças estruturadas sintaticamente, senão com termos relacionais dispostos na Língua Portuguesa.

Dentro dos valores sociolinguísticos que fundamentam as instituições sociais, a língua se institui como elemento fundamental para, de forma mais detalhada, referir à identidade. Isso justifica essa busca pela língua ancestral, apesar de a língua não ser uma condição *sine*

qua non para a construção de identificação étnica como instituto de vinculação e perpetuação dos valores simbólicos, a sua materialidade funciona como recurso que envolve poder e apoia fortalecimento identitário.

O esforço que os indígenas fizeram para o aumento do léxico é atestado no interesse em aprender. Os resultados da pesquisa apontam para total interesse na revitalização da língua de seus ancestrais. Diferentemente dos resultados da pesquisa do professor Aryon Rodrigues sobre os Xukuru Kariri, os quais afirmavam que não se importavam de desconhecem a língua: “Tinham até orgulho de nada saberem sobre a língua indígena” (RODRIGUES, 1976, p. 34), os xukurus da Serra de Ororubá, que estão ainda vivenciando um processo tenso de reivindicação de seus direitos, demonstraram o quanto consideravam importante a revitalização de língua Xukuru ao tomar essa iniciativa científica como uma grande esperança. “Seria ótimo” (AB), “isso iria dar mais confiança ao nosso povo” (SL).

Outra observação interessante foi que todos, ao perceberem nosso interesse sobre a língua, faziam questão de mostrar conhecimento, citando palavras e traduzindo-as, antes mesmo que houvésemos solicitado. Jovens e principalmente os mais velhos.

O pajé, ao ser entrevistado, falava algumas sentenças em xukuru, contudo, observamos que apresentava em sua fala itens lexicais e uma estrutura morfossintática do Português.

Segundo a classificação adotada por Cristóforo (1988)¹⁹⁵, o pajé não deve ser considerado falante fluente (embora seja reconhecido por toda a comunidade como falante), nem mesmo pode ser considerado semifalante, uma vez que se encontra já avançado em idade e possivelmente deveria ser mais conservador e apresentar em sua fala termos relacionais do próprio idioma. A questão é que o desuso acelera o apagamento há muito iniciado quando por questão de sobrevivência, medo de revelar deixaram de interagir na antiga língua materna Sukuru, hoje interagem com a madrasta Língua Portuguesa que passam a assumir como L1.

6.4 UMA ANÁLISE SÍNTESE

A diversidade cultural indígena é percebida nas tradições que mantêm, não somente pela língua, mas nas artes, danças e rituais religiosos. Há especificidades em cada etnia que as distinguem uma das outras, sobretudo em relação à cultura dos não índios como, por exemplo, suas atitudes em relação à morte e à vida, à terra.

¹⁹⁵ Cf. Cap. 4).

O convívio demasiado tempo com a sociedade nacional tem gerando situações conflitantes para os indígenas desde a situação colonial quando fora desprezada a sua relação com o passado.

A idealização construída sobre o índio parte de um imaginário equivocado que se presta ao interesse de uma parcela da sociedade majoritária que compartilha da inferiorização do indígena. Segundo Oliveira (1995), são duas noções sobre a concepção do termo “índios” que merecem um olhar crítico sobre esse valor de verdade assumido historicamente e povoa o imaginário popular até a contemporaneidade. Castro (2016) distingue índios de indígenas pela consciência desses últimos de sua singularidade étnica.

A camada populacional ruralista, formada por uma elite com interesses econômicos nas áreas e recursos naturais das TI, cuja postura racista se empenha em negar a etnicidade dos povos indígenas, utilizando terminologias que os descredenciam como povos originários (caboclos, descendentes, farsantes etc), fazem uso também de acusações infundadas e falaciosas sobre esse ser étnico: que os índios são preguiçosos, sujos e traiçoeiros, generalizando assim todos os povos indígenas aos quais chamamos de originários, uma acepção que se distancia da designação equivocada inicialmente e alimentando um preconceito racial contra esses grupos étnicos diferenciados que habitam os espaços desse Brasil. São várias as designações desses povos em todo o globo. *Pueblos unicos*, isolados, quando poderiam ser chamados de povos originários haja vista a ampla comprovação de sua presença antes da chegada dos europeus. Aborígenes, chamam os australianos, canadenses e argentinos; Autóctones para os franceses, *First nations* para os americanos, e os que habitam o Nordeste do Brasil foram invisibilizados por sua “mestiçagem” como foram chamados pela canonicidade, a exemplo de Darcy Ribeiro.

Alexia índio é usada pela população urbana numa acepção ideologizada e romântica que conduz a um imaginário desse ser como de tão puro, incapaz. Quem aqui da população majoritária dessa nação brasileira, pode ser considerado puro, etnicamente falando? Somos todos misturados, não somente os índios do Nordeste, argumentação para a sua invisibilidade, como um ser étnico, que se autoidentifica pelo sentimento de pertença aos povos originários dessas terras, que hoje ocupam por direito, mediante muita luta.

No entendimento de uma análise crítica, estamos conscientes de que tanto o termo índio como indígena são criação europeia, e, para nos afastarmos dessa tentativa europeizante de inferiorização dos habitantes originários cuja diversidade étnica (plurietnicidade) era a sua maior característica, damos preferência à designação do linguista Aryon Rodrigues a seguir.

Os índios do Brasil não são um povo. São muitos povos, diferentes de nós e diferentes entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atividades, estilos, crenças religiosas, organização social e filosofia peculiar, resultante de experiências de vida acumulada e desenvolvida em milhares de anos (RODRIGUES, 1996, p. 17).

Com essa caracterização do renomado especialista nos estudos das línguas indígenas, corroborado por Castro (2016), entendemos melhor a inadequação do conceito de índio.

É compreensível, contudo, que os próprios indígenas, mesmo os conscientes de suas diferenças culturais, apropriem-se, do termo índio por entender a necessidade de pleitearem políticas públicas de atenção às necessidades específicas de cada povo.

Diante dessa situação, entendemos que houve então um deslocamento valorativo do termo índio amplamente utilizado desde a presença europeia por não índios e reutilizado pelos povos originários por razões políticas, por entender que se tratava de uma palavra-chave para o movimento indígena no Brasil, ou seja, nas discussões políticas para o fortalecimento das identidades étnicas, eles passaram a se apropriar do termo como uma forma de enfrentamento com a sociedade majoritária nacional para garantir sua “índianeidade”, um termo paralelo para se referir ao que une os povos indígenas em semelhança entre si e diferença do europeu.

Descaracterizar o Xukuru, portanto, é (intertextualizando Viveiro de Castro, o qual exemplifica com o indígena Mundukuru), primeiramente queriam transformar os Xukuru em índios, em seguida, em índio tutelado, depois índio assistido até culminar em índio sem terra. O Xukuru, no entanto, povo de sangue guerreiro, lutou (e vem lutando) e, ao perguntarmos quem são, respondem de prontidão: sou Xukuru com muito orgulho, amante da natureza e protegido pelos encantado e por nossos ancestrais.

A questão que se impõe à sociedade contemporânea é o preconceito instaurado na discriminação das diferenças. Ser branco, negro, mulato ou índio não quer dizer nada, ou diz muito pouco sobre o que de fato somos. Segundo Dória (2007), se as diferenças genéticas (90%) apresentam-se entre os indivíduos e não entre as raças, como os evolucionistas explicam tanto preconceito entre as diferenças que existem entre os povos (raça/etnia)? A ciência é capaz de determinar se dado comportamento humano é de condicionamento genético ou cultural? Tampouco podemos gastar neurônios em respostas que a ciência ainda não deu.

Em relação à questão das classes, entendemos que a significação marxista primeira não se aplica, senão apenas na relação assimétrica de dominação e poder. Embora distintas uma das outras, as sociedades indígenas compartilham traços comuns entre os quais o fato de não serem estratificadas em classes sociais, pois

entre eles há a consciência de força coletiva da terra, vivem da terra e não apenas dos recursos nela existentes haja vista buscarem nela a sabedoria transmitida pelos encantados.

No caso dos Xukuru aldeados, percebemos que a maioria das famílias tem um roçado para cuidar, afinal, o trato com a terra para o cultivo de batata, macaxeira, mandioca, milho, abóbora, feijão etc é a sua especialidade. Enquanto a terra é mercadoria e sinônimo de poder, para as sociedades não indígenas, para os Xukuru, é lugar de viver, crescer, receber a força dos ancestrais, espaço do rito e contato com o divino.

Os Xukuru são um povo de abertura espiritual para inserir elementos de outros segmentos religiosos, ao contrário dos cristãos, eles aceitam a relação ritualística espiritual de outras religiões. Vale salientar que não estamos diante de uma primitividade em que a aceitação e tolerância sejam interpretadas como fragilidade e inconstância inerente de seus próprios princípios, mas uma atitude de respeito e tolerância e entendimento de que ambos têm sua forma própria de alcançar o divino.

As políticas de integração e assimilação e conseqüentemente de estabelecimento do preconceito, desenvolvidas em mais de quinhentos anos de Brasil, levaram à redução drástica das etnias indígenas atingindo verticalmente suas tradições, numa violência simbólica ímpar. Em pleno século XXI, é surpreendente que ainda existam estudiosos que perseguem a esteira da negação das diferenças, ao considerarem os indígenas integrados completamente à sociedade nacional de tal modo que não se possa reconhecer sua etnicidade. Cabe registrar, no entanto, que apesar de terem sido subjugados pelos exploradores europeus, ao ponto de muitos terem perdido a sua língua ancestral, nada do que se fez foi obtido pacificamente. O processo avassalador de perdas não foi natural, mas sim um campo de disputa política, social e cultural. Foram preciso guerras e muitos embates de resistência, por isso podemos hoje sintetizar o resultado de sua historiografia como uma trajetória de luta, resistência e, de heroísmo sim, mas também de perdas e danos! Por outro lado, devemos registrar que os Xukuru têm aumentado as esperanças no fortalecimento de sua identidade, a cada conquista no enfrentamento ao Estado.

O Português passara a L1 tendo substituído a língua dos ancestrais, não somente entre os Xukuru, mas entre todos os indígenas do Nordeste, com exceção dos Funi-ô. A indianeidade desses povos, contudo, não pode ser aferida apenas pela manutenção da Língua, posto não ser a única maneira de provar sua existência. Afinal, é possível perder a língua sem perder a cultura. Como historiado, e reconhecido pelo próprio Darcy Ribeiro, os Xukuru mantêm traços culturais específicos que os distanciam da sociedade majoritária.

Como apresentamos ao longo deste estudo, políticas externas foram usadas para o apagamento da língua, como foi o caso da proibição pombalina a que os povos indígenas foram submetidos. Sabemos que é a interação que mantém a língua viva, substituição e perda da língua não foi uma escolha deliberada, mas uma única opção haja vista as consequências que sofreriam se usassem sua língua nativa.

Se os xukurus de hoje, por livre e inteira disposição, desejam aprender a língua de seus ancestrais, ainda com variações e mudanças e mescla com o Português, contando para isso com o trabalho acurado de linguistas, estão na direção da revitalização da língua. Todos os que participaram da pesquisa, a exceção de uma ínfima parcela que trabalham e estudam fora das TI, manifestaram interesse em aprender a língua se oportunidade tiverem. Não sentem necessidade, contudo, de substituir a língua dos ancestrais pela língua Portuguesa que hoje falam como L1. A Língua Xukuru seria bem recebida como L2.

A revitalização de uma língua, contudo, é uma questão complexa e requer ultrapassar barreiras, sobretudo quando não se tem registro documental da proto-língua da família tupi-guarani, tampouco o temos da oralidade. Não descartamos, porém, a intuição de que haja uma possibilidade de encaminhá-los à revitalização, a partir do levantamento léxico-semântico do que restou, pois termos arcaicos podem ser um caminho, uma vez que o primeiro passo já foi dado, o que parece fato: a decisão de querer aprender a língua homônima, ainda que recheada de variações e mudanças, características inerentes a todas as línguas conforme as variáveis socioculturais e históricas.

Cabe aos linguistas, e nos incluímos nesse engajamento, motivados pelo espírito de pesquisadores e filólogos, darmos continuidade a esse retorno histórico a fim de trazer ao palco das discussões esse protagonismo dos Xukuru como parte resistente dos povos originários. Ainda estamos diante de um longo percurso em busca da verdade do ser, e sabemos que não é seguro afirmar se alcançaremos a revitalização da língua como L2. Não esperamos encontrar a língua Xukuru do século XVI, haja vista o processo de variação e mudança inerente a qualquer língua, ou seja, os processos fonológicos aos quais todas as línguas estão submetidas. Nosso empenho se dará em recuperar registros do que foi a língua Xukuru e trazer para o contexto de hoje, buscando recuperar significações e sentidos e, a partir de estratégias de aprendizagem, levar-lhes o conhecimento, para que eles mesmos repassem para as novas gerações, sem prejuízo dos sentidos ancestrais que eles ainda carregam, mas também de novos sentidos que eles mesmos possam dar.

7 CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS

A essência da verdade é a verdade da essência

Martin Heidegger

Este estudo versou sobre a problematização linguística entre grupos indígenas do Nordeste, especificamente os Xukuru da Serra de Ororubá-PE, um grupo indígena que vivencia um processo de busca pela revitalização de sua língua ancestral e de fortalecimento de sua etnicidade. Discutimos as questões da língua em torno do fortalecimento de sua identidade étnica pensado a partir do sentido do Ser. Nosso objetivo foi desenvolver um estudo interdisciplinar, alinhando-nos a uma perspectiva holística de mundo, para abranger o Xukuru nas experiências de sua vida fática, sobretudo com a língua(gem), a fim de melhor situá-lo como Ser no mundo. Para atender a esse propósito, com foco no acontecimento do Ser Xukuru, utilizamos uma confluência de teorias e seus olhares sobre esse fenômeno. O princípio norteador foi o processo dinâmico da condição humana, pelo que entendemos que tudo se altera, inclusive as culturas indígenas.

Desenvolver um estudo interdisciplinar entre os Xukuru envolvendo a língua, o fortalecimento de sua etnicidade e a busca pelo sentido do ser nos levou a remontar a situação colonial, quando se deu início o processo de deslocamento e apagamento dos povos indígenas.

Relatamos inicialmente que os exploradores europeus, os portugueses, na imposição cultural e simbólica com que subjulgaram os povos originários, desde sua chegada, desenvolveram estratégias de dominação que resultaram em um longo processo de massacre indígena. Desconsideraram sua relação com o passado, intervindo violentamente no seu modo de organização social desses primeiros povos, amansando os resistentes com a religião e por fim com a mistura pelo casamento.

Ao longo do estudo, tecemos uma avaliação crítica sobre a visão eurocêntrica instaurada desde os primeiros relatos sobre os povos que habitavam o Novo Mundo e que perdura até a contemporaneidade, quando encontramos estudiosos que ainda corroboram a canonicidade quanto à invisibilidade desses povos. Em outras palavras, a visão evolucionista de mundo, em que esses povos são conceituados, numa escala valorativa de primitivos a civilizados, parametrizada pela cultura ocidental europeia, ou seja, quanto mais afastados desse modelo, mais próximos da primitividade serão considerados, essa visão preconceituosa persiste até os tempos atuais.

Nessa mesma linha de pensamento, apresentamos como essa invisibilidade atingira, de modo avassalador, os povos indígenas do Nordeste, demonstrando que a justificativa para tal fato fora a perda da língua ancestral. Entre todas as estratégias de dominação empreendida pela engenhosidade desses europeus, consideramos que a imposição da Língua Portuguesa pelo Marquês de Pombal, ao proibir aos nativos o uso de sua língua, foi a força motriz para o apagamento e extinção de muitas línguas indígenas.

Sobre as perdas e danos, mas também sobre a resistência da diversidade étnica, refletimos que a falta de informação fomenta o preconceito instaurado por políticas homogeneizadoras que reconhecem (por interesses escusos) a diversidade lingüística presente desde o início dos tempos coloniais até os dias atuais.

Aviltados em sua identidade, pela imposição da língua dos dominadores os Xukuru e demais grupos indígenas no Nordeste, à exceção dos Funi-ô perderam sua língua, mas guardaram registros com os quais intentam dar início a um processo de revitalização de sua língua.

Ao longo do estudo, percebemos que o grupo indígena Xukuru é um povo unido, articulado e politizado, uma vez que o seu cacique (Marquinhos) aprendeu com o pai (Xicão) a lutar pelos direitos e garantias inerentes às populações indígenas, ratificando os valores dos ancestrais quanto à união e solidariedade. Entre os grupos indígenas do Nordeste, conferimos destaque aos Xukuru da Serra de Ororubá, pela história de resistência, pela persistência e pela valentia quando está em jogo o fortalecimento de sua identidade étnica. Entre as justificativas indicativas dessa observação, está a denúncia que fizeram contra o Estado na Comissão Interamericana dos Direitos Humanos (CIDH) da qual o Brasil é signatário, por não ter cumprido com a determinação legal de indenizar os intrusos das TI como forma de garantir-lhes maior segurança. Como resultado esperado, os Xukuru foram contemplados com a condenação do Estado brasileiro, materializado no valor de U\$ 1 milhão, obrigado a dispensar a esse povo pelo constrangimento que fê-los passar com sua morosidade no deslocamento dos herdeiros de antigos posseiros não índios de terras tutelada aos indígenas.

Quanto à língua entendida como patrimônio e principal elemento da cultura, ficou esclarecido que, apesar de sua importância nas comunicações humanas, não é o único elemento definidor de uma etnicidade. Pelos depoimentos que obtivemos no campo da pesquisa, os Xukuru (e demais povos) que “perderam de vista” a língua ancestral sofrem preconceito como se não pudessem constituir uma nação, como se sentem muitos xukurus hoje, em oposição ao sentimento dos Funiô, de Águas Belas que, segundo alguns

depoimentos, esses parentes que mantiveram a língua parecem sentirem-se superiores aos demais.

Como apresentado sobre a problematização linguística, ficou esclarecido que, embora os Xukuru não tenham preservado a língua ancestral homônima em suas interações diárias, é possível entender, no plano da linguagem, que a relação simbólica preservada em seus objetos, eventos e rituais os asseguram o direito de terem reconhecida a sua etnicidade.

Um posicionamento hermético sobre a formação de identidade étnica indígena e suas relações interétnicas pré e pós-coloniais seria, no mínimo, imprudente posto constituir material para outra tese, contudo cabe destacar a pertinência da abordagem antropológica cultural que considera a autoidentificação de um grupo indígena não somente pelo seu patrimônio linguístico, mas pelo sociocultural, no entendimento de que as práticas identitárias perpassam questões alteritárias.

Assim, estudamos o acontecimento do ser Xukuru pela perspectiva fenomenológica para ir ao encontro do desvelamento do fenômeno, em que verificamos a questão da autoidentificação como uma escolha, um querer ser.

Nesse entendimento, a pesquisa empírica de observação do *modus vivendi e operandi* dos Xukuru oportunizou desvelar o Ser (do ente) xukuru, o qual o requer e o reivindica, não somente por suas práticas, mas pelo que escolheram e quiseram ser e compreender também que são eles sujeitos de direitos. Afinal, o xukuru, como todos nós, é um projeto aberto ao acontecimento do Ser que lhe vem ao encontro, e, como tal, abarcou para si conhecimentos de distintas áreas, os quais somou a conhecimentos tradicionais adquiridos pela ancestralidade, a exemplo de sua *expertise* no trato com a terra, da qual se sente parte integrante e sem a qual não saberia viver, pois a natureza presentifica-se sendo ela mesma a ciência da qual não abrem mão, que é o conhecimento e a força dos ancestrais.

Como disposto na fundamentação filosófica da perspectiva da ontologia da facticidade heideggeriana, a constituição do Ser é inesgotável em sua transitoriedade, portanto, podemos dizer que o xukuru na “saga do dizer” de sua vida fática, é que sabe de si, do que é e vem sendo, não competindo ao Estado autoridade sobre sua definição étnica, como concretamente fez e vem fazendo.

Diante de tudo o que apresentamos nos capítulos que estruturam este estudo, a conclusão basilar, a partir da qual chegamos às demais, é que somos seres inconclusos e, como tais, peregrinamos no mundo da vida em busca da completude e que, na impossibilidade de alcançarmos a verdade do Ser, vamos nos preenchendo com a verdade que nos vem ao

encontro e a qual abraçamos. Eis a importância das memórias simbólicas da língua ancestral, uma vez que restaram poucos vestígios de sua materialidade.

Sobre esse encontro, entendemos que a cidadania foi um “abraço necessário” aos Xukuru, como ficou esclarecido na parte teórica da tese, em que os grupos indígenas têm direito a exercer uma cidadania diferenciada em termos de exercer também sua brasilidade, bem como direitos relativos às práticas inerentes a sua cultura e suas tradições, a exemplo de manter vivo o seu ritual religioso. Afinal há o reconhecimento de que o Brasil é um país pluriétnico e que a diversidade cultural e linguística deve ser respeitada.

É preciso, contudo, que a multiculturalidade passe a ser reconhecida na vivência da sociedade brasileira para que assim possamos reduzir o preconceito enraizado contra as minorias étnicas indígenas.

Numa sociedade plural como a nossa, em que reside o diferente, devemos acolhê-lo e não rejeitá-lo; aceitá-lo em sua diferença e não desautenticá-lo, entendendo que o nosso outro é um ser no mundo, inconcluso em busca da verdade como nós outros e que o outro deve ser o que seu senso de pertencimento étnico o orienta. Dessa feita, podemos considerar a sabedoria bíblica quando afirma: “onde está o seu tesouro, ali está seu coração”. O tesouro do povo Xukuru é sua terra, seu chão. É preciso deixá-lo seguir sendo, ir ao encontro do que lhe concerne, provoca, oprime ou entusiasma, ou seja, fazer sua experiência com a linguagem como reverbera Heidegger a caminho da verdade do ser.

Nessas considerações (in)conclusivas a respeito dos Xukuru, cabe tecer algumas palavras sobre o sentimento que nos move à existência no mundo da vida. A angústia vem dessa peculiaridade que nós temos: consciência da finitude e da infinitude quando nossas escolhas não nos satisfazem e insistimos por questões convencionais, ou pelos aplausos que o ego recebe, enfim, pela “escravidão” à liberdade de escolha a que estamos todos suscetíveis.

Nessa reflexão de angústia inerente aos existentes, é cabível ratificar a experiência angustiante que os xukurus vêm passando por não terem mantido a língua dos ancestrais, motivo que os impulsionou à busca por sua revitalização, tentando de todas as formas aprenderem o que restou em forma de registro. Entendemos que mesmo em face da aparente impossibilidade dessa revitalização, eles não perderam a esperança, se não em voltar a falar a língua, ao menos em serem reconhecidos e respeitados em sua etnicidade por sua preservação simbólica e cultural, uma vez que mantêm a prática do Toré e sua crença.

Essa questão de revitalização da língua Xukuru é muito complexa posto não se ter registro de sua oralidade, contudo não descartamos a intuição que um levantamento léxico-semântico de palavras e expressões seja um caminho. Afinal, estamos cientes de que o léxico

é o nível da linguagem como representação que se transforma mais rapidamente no tempo do que outros níveis estruturais de uma língua, e se eles mantêm esses registros, ainda que marcados pela variação e mudança, isso deve ser considerado, pois significa um elo com a representação do passado, mas que deve ser investigado com atenção aos novos sentidos.

Nessa linha de raciocínio, entendemos o apego dos Xukuru ao que restou da língua, configurado no esforço que fazem para manter os registros e usá-los como um modo de presentificar um passado e se afirmarem perante a sociedade majoritária, pois entendemos que sua identidade não está congelada no passado porque a língua aponta para um passado, mas não significa que está engessada, afinal ela é dinâmica e acompanha os processos evolutivos, pois ainda que não se tenha regularidade mesmo códico, os sentidos podem ser perpetuados ou ressignificados.

A revitalização da língua é ainda uma questão a ser melhor estudada, mas o primeiro passo é a decisão do grupo indígena, o que parece fato. Cabe aos linguistas, e nos incluímos como tais, em disposição de pesquisa a ser realizada no futuro, a tarefa de trabalhar em sua revitalização, uma vez que já foi comprovado o interesse geral dos xukurus.

Para finalizarmos por ora o fluxo de nossas reflexões, temos convicção de que o presente estudo, longe, muito longe de encerrar as reflexões e possibilidades interpretativas sobre o Ser Xukuru, é um convite a conhecer e prosseguir em conhecer a Verdade do Ser desse Ser-aí no mundo da ocupação, pois, enquanto existentes em sua relação com outros *Dasein*, os xukurus, como qualquer não índio, estarão sempre em busca da Verdade do Ser e, portanto, abertos pela linguagem a esse acontecimento.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA ESTADUAL DE PLANEJAMENTO E PESQUISAS DE PERNAMBUCO. *Calendário oficial de datas históricas dos municípios de Pernambuco: documentos históricos municipais*. Recife: CEHM, 2006.
- ALENCAR, José de. *Iracema*. Lenda do Ceará. Rio de Janeiro: Typ. de Vianna & Filhos, 1865. Acervo digital da Biblioteca Guita e José Mindlin. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4660/1/001783_COMPLETO.pdf>. Acesso em 11 mar. de 2018.
- ALMEIDA, Eliene Amorim de. (Org). *Xukuru - Filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 1997.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ANDERSON, Walles Thwell. *O futuro do eu*. São Paulo: Ce Ry, 1997.
- ANTUNES, Clóvis. *Wakoma-kariri-xukuru: aspectos socioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Universidade Federal de Alagoas (Impressão universitária, 1973).
- ARAÚJO, Ana Valéria et. al. *Povos indígenas e a Lei dos "brancos": o direito à diferença*. Brasília: MEC, 2006.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARRUTI, José Maurício Adoniran. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n. 15, p.57-94, 1995.
- _____. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas in: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia missionários índios e mediação cultural*, São Paulo: Globo S.A., 2006.
- ASSIS, Machado Joaquim Maria. *D. Casmurro*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.
- ATLAS HISTÓRICO: IstoÉ Brasil 500 anos. São Paulo: Três, 1998.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BAINES, Stephng. Territórios, territorialização, territorialidades indígenas e os direitos à terra. *Raízes*, v. 34, n. 2, p.17-25, jul./dez. 2014.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nation e class: ambiguous identities*. London: Verso, 1991.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN. *Droit de Cité*. Paris: PUF, 2002.

BARBALHO, Nelson. *Caboclos do Urubá. caminhos e personalidades da história de Pesqueira*. Recife: Centro de estudos de História Municipal, 1977.

BAKHTIN, M. *Hace una filosofia de lacto ético de los borradores y otros escritos..* Tradução Tatiana /bubnova. Barcelona: Anthrops, 1997.

_____. *Para uma Filosofia do Ato*. Tradução Carlos Alberto Faraco. Texas: University Texas Press, 1993.

BANDEIRA, Manuel Bandeira. Consoada. In: _____. *A Estrela da vida inteira*. 20.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: SECAD; UNESCO, 2006.

BARRIO, Angel-B Alves. *Manual de Antropologia cultural*. Recife: Massangana/Fundaj, 2005.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Revista Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Identidade*. Entrevista a Benedecto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEJAMIM, Roberto. *Cultura Pernambucana*. João Pessoa: Grafset, 2011.

BELL, Daniel. *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Cultrix, 1976.

BIBLIOTECA NACIONAL. Blog. Disponível em: <<https://blogdabn.wordpress.com/category/fbn/page/28/>>. Acesso em: 13 mar. 2018.

BÍBLIA SAGRADA. N.T. João 1:1-14. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Vida Nova, 1997.

BORGES NETO, José. *Ensaio de filosofia da linguística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Cheguemu na escola, e agora?* João Pessoa: Parábola, 2005.

_____. *Do campo para a cidade*. Estudo sociolinguístico de migração e redes sociais. São Paulo: Parábola, 2011.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. Structuralism and Theory of Sociological Knowledge. *Social Research*. v. 35, n. 4, p.681–706. 1968.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*, São Paulo: Ática, 1994, p. 46-86. Coleção Grandes Cientistas Sociais: 39.

_____. *Une classe object*. *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, v. 17/18. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000181&pid=S0101-3300201300020000700015&lng=en. Acesso em: 8 jan. 2018.

_____. *Razões práticas sobre a teoria da ação*. Tradução Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus, 1996.

_____. *Poder simbólico*. Tradução Fernando Tomás. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Coisas ditas*. Tradução Cassia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*, Porto Alegre; Zouk, 2007a.

_____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*, 2.ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BRASIL. Estatuto do índio. Brasília: Casa Civil, 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 10 abr. 2017.

BRASIL. Constituição Federal (1988).

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *A língua geral em São Paulo*. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: Olímpio, 1971. P. 88-96.

BURLAMARQUE, Cyntia Alves. Direito Administrativo e o domínio público. In: Ambitojurídico.com. Disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=1447. Acesso em: 8 nov . 2015.

CAPALBA, Creusa. A questão da verdade em Husserl. *Reflexão*, Campinas, v. 34, n.96, p. 77-82, jul./dez. 2009.

CARDOSO, Mirian Limoeiro. *Ideologia do desenvolvimento*: Brasil: JK-JQ. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CARVALHO, Maria do Rosário de Fátima. *O outro lado do aprender: representações sociais da escrita no semi-árido norte-rio-grandense*. Recife: FJN, Editora Massangana, 2001.

CARVALHO, Solange Carlos. Entre a norma e o uso: conflito do revisor. In: VI CONGRESSO DE FILOGIA DO CÍRCULO FUMINENSE: - CiFEFiL. 2014a. *Anais...* Rio de Janeiro. *Revista Philologus*, Ano 20, Nº 58 – Supl. P. 383-409, jan./abr.2014. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/vi_sinefil/textos_completos/Entre%20a%20norma%20e%20o%20uso%20conflito%20do%20revisor%20-%20SOLANGE.pdf>. Acesso em: 15 jan 2015.

_____. Convergência e divergência na acomodação dialetal: uma questão de identidade? In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOGIA. 18. 2014. Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: *Cadernos do CNLF*, vol. XVIII, Nº 12 – *Sociolinguística, Dialetoologia*, 2014b P. 40-75. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xviii_cnlf/cnlf/12/004.pdf.

CASTILHO, Ataliba T. A Língua Portuguesa no Brasil. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3129/2860>>. Acesso em: 16 maio 2018.

_____. *Nova gramática do Português brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2010.

CASTRO. Eduardo Viveiro de. S involuntários da Pátria. Disponível em: <https://acasadevidro.com/?s=Os+involunt%C3%A1rios+da+p%C3%A1tria>. Acesso em: 11 out 2018.

CHAGAS, Mário. *Patrimônio é o caminho das formigas*. Museu Histórico Nacional, *Anais...* Rio de Janeiro: v. 47, p. 1-300, 2015.

CHAUÍ, Marilena. A cultura. In:_____. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. 10, [1962], p. 11-23.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2017. Disponível em: <<https://www.pressenza.com/pt-pt/2017/03/dia-historico-os-xukuru-e-demais-povos-indigenas-na-corte-interamericana/>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

COSERIU, Eugênio. *Sincronia, diacronia e história*. Rio de Janeiro. São Paulo: Ed. USP, 1979.

_____. *Teoria da linguagem e linguística geral: cinco estudos*. São Paulo: Ed. USP, 1979.

CORRÊA, Dora Shelard. Historiadores, cronistas e a paisagem da colônia Brasil. *Revista Brasileira de História*, vol. 26, n. 51. São Paulo, jan./jn, 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100005.

CRISTÓFARO-SILVA, Thaís. Morte de língua ou mudança lingüística? uma revisão bibliográfica. *Revista do Museu Antropológico* UFG, Goiás. v. 5- 6, n. 1, 2002. p.55-73

CRYSTAL, David. *Language Death*. Cambridge University Press, 2003.

CRYSTAL, David. (1987). *The Cambridge Encyclopedia of language*. United States of America: Cambridge University Press, 1994.

CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário Histórico das palavras Portuguesas de origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEMILSON, N. Languge Death or Languge Suicide? *International Journal of the sociology of language*. p.13-22, 1977.

DORIA, P. Relaxe: somos todos mestiços. In: XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Teorias Antropológicas*. Curitiba: IESDE/Brasil, 2012. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/26040087/teorias-antropologicas>.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FLICK, Uwe. *A pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Arned, 2009.

FOUGHT, Carmen. *Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Disponível em: <www.cambridge.org/9780521848435>. Acesso: 9 nov. 2015.

FREIRE, José Ribamar Bessa. As línguas, os índios e os direitos linguísticos. *Revista Continente*, n. 196, abr., 2017. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=181283&id_pov=70>. Acesso em: 2 jan. 2018.

_____. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Atlantica, 2004.

FUNAI. *Boletim Informativo*. Brasília, n. 1, out. 71.

GALINDO, Marcos. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia 1671-1798*. 2004. Tese (Doutorado) – Leiden University, 2004. Disponível em: <<http://indiosnordeste.com.br/teses/>>. Acesso em: 9 fev 2018.

_____. A submergência Tapuia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 167-216.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. 8.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

GASPAR, Lúcia. *Índios Xucuru*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 29 jul. 2015.

GIBBS, Graham. *Análise de dados qualitativos*. Porto Alegre: Arned, 2009.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.

_____. *A Constituição da sociedade*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes. 2013.

_____; TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Sousa. Sao Paulo: UNESP, 1999.

GILES, H.; RYAN, E. B.; SEBASTIAN, R. J. An integrative perspective for the study of attitudes toward language variation. In: GILES, H.; RYAN, E. B. *Attitudes towards language variation: social and applied context*. London: Edward Arnold, 1982.

_____. *Acommodation Theory: Same New Direction*. York. Papers in Linguistics, v. 9, p. 105-136. 1989.

GILES H.; COUPLAND N. *Language: contexts and consequences*. Pacific Grove (Ca): Brooks, Cole, 1991.

GNERRE, Maurício. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Disponível em: <<https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2014/03/gnerre-linguagem-escrita-e-poder.pdf>> Acesso em: 2 jan. 2018.

GOMES, Luiz Flávio; PIOVESAN, Flávia. *O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos e o Direito Brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

GRAMISCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 5.ed. Tradução Nilso Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GRENOBLE, Lenore A.; WHALES, Lindsay J. *Saving Language: an introduction to language revitalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2.ed. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Que é metafísica*. São Paulo: Abril cultural, 1983.

_____. *Aletheia. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. [1967]. *Carta sobre o humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Farias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução Marcos Antonio Casanova. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

_____. *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*. 2.ed. Tradução Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Ser e Tempo*. 10.ed.. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo: Editora Vozes, 2015a.

_____. *A caminho da linguagem*. 7.ed. Tradução Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes 2015b.

_____. *Sobre a essência da linguagem*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015c.

_____. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

HÉLIO, Mário. *O Brasil de Gilberto Freyre*. uma introdução à leitura de sua obra. Recife: Comunigraf, 2000.

HOFFNAGEL, Judith Chambliss. Linguagem e poder: políticas linguísticas no Brasil. In: BARRIO, Angel B. Espina (Ed). *Poder, Política y Cultura: antropologia em Castilla y León e Iberoamerica VII*. Recife: Massangana/Fundaj, 2005.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Hedra, 2009.

HUSSERL, Edmundo. *Conferências em Paris*. Tradução Artur Morão e Antônio Fidalgo, LusoSopia Press, 1992a.

_____. *A Ideia de Fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Lisboa-Portuga: Edições 70, 1958.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Frank Oliveira. São Paulo: Madras, 2000.

_____. *La Filosofia come scienza rigorosa*. Bari: Ed Laterza, 2010.

HYMES, Dell. Sobre competência comunicativa. Trad. Maria Eugênia Sebba Ferreira e Bruna Lourenção Zocaratto. University of Pennsylvania Press [1971]. *Revista Desempenho*, v. 10, n. 1, jun/2009. Disponível em: www.revistadesempenho.org.br

INWOOD, Michael J. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Revisão. técnica. Márcia Sá Cavalcanti Shuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES. Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. São Paulo: Zahar Editor, 1980.

IBGE. 2010. Indígenas. Estudos especiais: o Brasil indígena. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>. Acesso em: 3 jul. 2018.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Lucimar A. Cochi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Claret, 2004.

KIERKEGAARD, Sören. O desespero humano. Trad. Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2011.

KOSHIBA, Luiz. *O índio e a conquista dos portugueses*. 3.ed. São Paulo: Atual, 1994.

LABOV, William. *Padrões Sociolinguístico*. Tradução Marcos Bagno e Maria Marta Pereira Sherre São Paulo, Parábola Editorial, 2008.

LAMBERT, William. E. A social psychology of bilingualism. *Journal of Social Issue*, XXIII, n. 2, apr.1967.

LAPENDA, Geraldo Calábria. O dialecto Xucuru. *Doxa* (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, p. 11- 23. 1962.

LAPLATINE, Francois. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

_____. *Aprender Antropologia*. Tradução Marie Agnes Chavel. São Paulo: Brasiliana, 2007.

LEITE, Yonne. *Línguas indígenas brasileiras e a esperança de um futuro*. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu nacional e GFU, 2009.

LEITE, Jurandy Carvalho Ferrari. Uma proposta para o monitoramento e análise das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco; LEITE, J.C.F. *Atlas da Terra indígena do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI, 1993.

LEMOS, André. *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. São Paulo: Editora Sulina, 2001.

LIMA, Clarissa Martins. Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura. *Revista de @ntropologia* da UFSCar. v. 9, n.2, jul./dez., 2017, p.87-107.

LIRIA, Carlos Fernandez. *Gramsci e Althusser: o marxismo hoje*. As heranças de Gramsci e Althusser. São Paulo: Salvat, 2015.

LOPES, Fátima Martins. As mazelas do diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LUCCHESI, Dante. As duas vertentes da história sociolinguística do Brasil (1500-2000). In: D.E.L.T.A. Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada. Vol.17, n.1, 2001. p. 97-130.

_____. *Sistema, mudança e linguagem: um percurso na história da linguística moderna*. 2. ed. São Paulo: Parábola, 2004.

LUCIANO, Gersem S. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

MAESTRI, Mario. *Terra do Brasil: a conquista Lusitana e o genocídio tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993.

MALLINOVSKY, Bronislaw. *O Argonauta do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. 2.ed. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. *A miséria da filosofia*. Tradução Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2008.

_____. *18 do Brumário de Napoleão Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital*. México, Fondo de Cultura Económica. Trad. Maria Elisa Mascarenha, 1946-1947, t II.

_____. *Sociologia*. 2.ed. trad. Eliza Mascarenha, Ione de Andrade e Fausto. São Paulo: Ática, 1980.

MELALLI, Júlio César. *Áreas etnográficas da América indígena nordeste*. Brasília: UnB, 2015. cap. 30.

MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história Indígena e do Indigenismo. *Tese* (Concurso de Livre Docência, Antropologia) – IFCH-Unicamp, Campinas, 2001.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: ensaio de uma prosaística*. São Paulo: Edusp, 2008.

NARO, Anthony Julius. A Study on the Origins of Pidginization. *Language*, LSA, v. 54, n. 2, p. 314-347, jun. 1978.

NARO, Anthony Julius; SHERRE, Maria Marta Pereira. *Origens do Português Brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2007.

NEVEU, Franck. *Dicionário de ciência da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2007.

NEVES, Rita de Cássia; FIGUEIROA, Maria Carneiro Leão (org). “Plantaram Xicão: Os Xukuru de Ororuba e a criminalização do direito ao território”. Manaus: PNCSAUE/UEA Edições, 2011.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1959.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. Brasileiro fala português: monolinguismo e preconceito linguístico. *Revista Linguagem*, 11.ed, 2009. Disponível em <www.letras.ufscar.br/linguasagem.> Acesso em: 8 jan. 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Uma etiologia dos “índios misturados”? Situação colonial (territorialização e fluxos culturais). *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-Museu Nacional), v. 4, n. 1, p. 47-77, abr 1998.

_____. (Coord.). *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1993.

_____. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas*. In: Estado e povos indígenas. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/05-Estado-e-Povos-Indigenas.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2018.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Tribalismo indígena: ideal comuno-missionário para o Brasil no Séc. XXI. 2.ed. São Paulo: Artpress, 2008. Parte 2.

PASSET, René. A ilusão neoliberal. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PETI/MUSEU NACIONAL. Projeto de Estudos sobre as populações indígenas do Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. Atlas das terras indígenas do Nordeste. PPGAS/Museu Nacional, UFRN, 1993.

PHILIPSON, J. Cartilhas indígenas e gramática de transferência. *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, v.22. *Separata*. São Paulo, 1972-1973.

PINTO, Estêvão. *Os índios do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. v.1.

PIOVESAN, Flávia. Introdução ao Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos: a Convenção America de Direitos Humanos. In: GOMES, Luiz Flávio; PIOVESAN, Flávia. *O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos e o Direito Brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

PONTE. *Decisão histórica da OEA...* Disponível em: <<https://ponte.org/como-a-vitoria-do-povo-xukuru-fortalece-a-luta-indigena-no-brasil/>>. Acesso em: 4 abril 2018.

RIBEIRO, Wilma da Silva. *História que os Xucuru conta: uma abordagem em semiótica*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Paraíba, 2010.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, 1999.

RILEY, Philip. *Language, Culture and Identity: uma ethnolinguistic perspective*. London: Continuum, 2007.

RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Tradução Teresa Louro Perez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall'gna. *Os índios do Nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro*. Tradução Yonne Leite. Cuiabá-MT: Sociedade Internacional de Linguística, 1976.

_____. Relações internas da família Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, v.3, n. 2, 2011. Disponível em: <<file:///C:/Users/solange.carvalho/Downloads/8868-28297-1-PB.pdf>>. Acesso em: 15 jun 2018.

_____. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. *Ciência e Cultura*, v. 57, n. 2, p. 35-38, 2005.

_____. Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção. Laboratório de Línguas Indígenas, Universidade de Brasília.[s.d] Disponível em: <http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/images/stories/Fevereiro/Linguas_indigenas_br_asileiras_ameaadas_de_extino.pdf>

_____. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *D.E.L.T.A.* São Paulo, v.9, n.1, p. 83-1-3. 1993.

RODRIGUES, Aryon Dall'gna. A originalidade das línguas brasileiras. *Revista Brasileira de Linguística e Antropologia*. v. 8, n. 2, dez. 2016.

Disponível em:< <http://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/viewFile/27188/19200>>

ROGERS, Karl R. *Um jeito de ser*. Tradução Cristina Machado Kupfer. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1987.

ROMAINE, Suzanne. *Language in Society: an introduction to sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SALDANHA, Nelson. *Sobre a problemática da transição: romantismo, evolucionismo e sociologia: figura do pensamento social do século XIX*. Recife: Fundaj, 1997.

SAMPAIO, Maria Cristina Hennes. A experiência com a Linguagem em Bakhtin e Heidegger. *Linguagem, Identidade e Memória*, 2013. Disponível em: <http://www.linguagemememoria.com.br/lermais_materias.php?cd_materias=352>. Acesso em: maio 2017.

_____; ARAÚJO, Karla Daniele de Souza; MACEDO, Ezequiel Bezerra Izaias de. Bakhtin e Heidegger: caminhos para a compreensão e interpretação do acontecimento do ser na linguagem. *Revista Bakhtiniana*, PUC-SP, 2015.

SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolph. *Filosofia e circunstâncias*. Tradução Luiz Cavalcanti de M. Gerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Cecília MacDowell. Xucuru do Ororubá e direitos humanos dos indígenas: lutas pela terra-segurança e Estado no Brasil. In: CAMPOS, Andréa Almeida Campos. et. al.. Recife: Ed. do Autor, 2009.

SANTOS, Milton. *Por outra globalização do pensamento único à consciência universal*. 5. ed, Record, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SATRE, Jean Paul. *Ser e nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis,RJ: Vozes, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27 .ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHMIDT, K Lawrence. *Hermenêutica*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SEKY, Lucy. Problemas no estudo em uma língua em extinção. Boletim. Abralim, 1994. In: Simposio/Unicap. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:contato>>. Acesso em: 24 abril 2018.

SEKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. *Impulso*, Piracicaba, v. 12, n. 27, p. 233-246, 2000. Disponível em: <<http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp27art11.pdf>>. Acesso em 18 de agosto de 2014.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/tempestade.pdf>. Acesso em: 31 jul 2018.

_____. Hamelet. Disponível em: www.w3.org/people/maxf/XSLIDEMAKER/hamelet.pdf. Acesso em: 31 jul 2018.

SILVA, Hely Edson. *O lugar do índio: conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)*. *Dissertação* (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

_____. *Os caboclos que são índios*. Belém do São Francisco: Cevasf, 2004.

_____. História, memórias e identidades entre os Xukuru de Ororubá. *Tellus*, ano 7.n.12, p. 89-102, 2007.

_____. *Xucuru: Memória e história dos índios da Serra de Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação do IFCH/Unicamp. Campinas, SP, [2008], 2014.

_____; SILVA, Maria da Penha. *A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645*, Recife Editora Universitária/UFPE, 2013.

SILVA, Hosana dos Santos. *Breve introdução à história das línguas*. São Paulo: UNIFEST, 2015.

SILVA, José Bozacchiello da. et al. *Litoral e Sertão, natureza e sociedade no Nordeste Brasileiro*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006.

SILVA, Braulio Henrique Avelino; SANTOS, Kleber Emmanuel Oliveira. Os desafios da educação nas escolas indígenas do povo xukuru do Ororubá: uma reflexão à luz dos direitos humanos. II CONGRESSO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INCLUSIVA II CINTEDI. *Anais...*Campina Grande, PB, 2016. Disponível em: https://editorarealize.com.br/revistas/cintedi/trabalhos/TRABALHO_EV060_MD1_SA12_ID3784_13102016163754.pdf. Acesso em: 26 jul 2018.

SILVA, Kalina Vanderlei. *Nas solidões vastas e assustadoras*. A conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010.

SOBRAL, Adail O Ato “responsível”, ou ato ético, em Bakhtin, e a centralidade do agente. *SIGNUM: Estud. Ling.*, Londrina, n. 11/1, p. 219-235, jul. 2008.

SOUSA, Janaína Andrade de. Ministério Público e o critério da autoidentificação de índios: superação da visão etnocêntrica nos estabelecimentos prisionais do Estado do Pará, 2012. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/22492/ministerio-publico-e-o-criterio-da-autoidentificacao-de-indios>>. > Acesso em:

SOUZA, Vânia Rocha Fialho e Paiva. *As fronteiras do ser xucuru*. Recife: Massangana/Fundaj, 1998.

TADDEI, ANGELA Maria Soares Mendes. Língua, patrimônio, museu. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 36., *Anais...* São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-36-encontro/gt-2/gt19-2/8056-lingua-patrimonio-museu/file>. Acesso em: 27 de março de 2018

TELLES, Stella Virgínia de Araújo Pereira Lima. Literatura: encontro entre oralidade e memória de uma nação (entrevista). *Revista Continente*, ano XXII, jan., 2012.

_____. Fonologia e Gramática Latundê/Lakondê. *Academish Proefschrift*. Tese (Doutorado) – Vrije Universiteit Amsterdam, 2002.

TEYSSIER, P. *História da língua portuguesa*. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

THOMASON, Sarah Grey. (2001) *Language Contact: an introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, Great Britain.

TURNER, Victor. *Symbolismos e rituais*.

UFLACKER, Cristine Marques; SCHNEIDER, Maria Nilson. Atitudes linguísticas e variedades dialetais alemãs. *Uniletras*, Ponta Grossa, v. 30, n. 1, 2008. Disponível em: <<http://www.ufpg.br/uniletras>>. Acesso em: 8 abril 2017.

UNESCO. Mais de 2500 línguas em perigo de extinção no mundo. UNRIC. Disponível em: <<https://www.unric.org/pt/actualidade/22252>>. Acesso em: 8 jun 2018.

_____. *Language Vitality and Endagerment. Document submitted to the Inernational Expert Meeting on UNESCO Programme Safeguarding of Endagered Languages*. Paris: Unesco, 2003.

VAIFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. Entrevista com o historiador Ronaldo Vaifas. *História em Reflexão*, v.1, n. 1 2007. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/viewFile/508/378>>. Acesso: em 7 maio 2018.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

VANDENBERGHE, Frédéric. (1999), “The real is relational: an epistemological analysis of Pierre Bourdieu’s generative structuralism”. *Sociological Theory*. 17, 1, pp.32-67. Disponível em: http://frederic.vdb.brainwaves.be/Frederic_Vandenberghes_Personal_Website/Texts_to_Download_files/Orealerelacional-vandenberghes.pdf. Acesso em: 9 out 2018.

VIEIRA, Geyza Kelly Alves. Entre perdas, feitos e barganhas: a elite indígena na capitania de Pernambuco, 1669-1732. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

VISCOTT, David. *A linguagem dos sentimentos*. São Paulo: Summus, 1982.

WACQUANT, Loïc. Poder simbólico e fabricação de grupo. In:_____. Bourdieu e a questão de classes. Novos Estudos-Cebrap, São Paulo, jun, 2013. p. 87-103. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 15 maio 2016.

_____. *Bourdieu e a questão das classes. Novos estudos – Cebrap*, 96, São Paulo July 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002013000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: out 2015.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*. Santa Catarina, v. 15, n. 1-2. jan/dez. 2012. Disponível em: <<http://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/index>>. Acesso em: 12 maio 2016.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: UnB, 1991. p. 267-277. Artigo Terminologias utilizadas para conhecer os povos indígenas. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/245766336/WEBER-Relacoes-Comunitarias-Etnicas>

WEINREICH, Uriel. (1953). *Languages in Contact*. Nova York: Linguistics Circle of New York.

WEINREICH, Uriel, LABOV, William & HERZOG, Marvin I. Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança Linguística. São Paulo: Editora Parábola, 2006.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.

WHITE, Goodth. *Sociolinguistics of identity*. Series Editor: Sally Johnson. London: University of Leeds. Tope Omniy, Goodith White and Contributors, 2006.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia e o conhecimento. *Revista abordagem gestáltica*, v 2, Goiânia, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000200005. Acesso em: 27 jul 2018.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(Para maiores de 18 anos - Resolução 466/12)

Convidamos o (a) Sr.(a) para participar como voluntário (a) da pesquisa **“A PROBLEMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA DO MUNDO PELOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE EM BUSCA DO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA PENSADO A PARTIR DO SENTIDO DO SER: o caso dos Xucuru”**, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Solange Carlos de Carvalho, residente à Rua Frei Atanásio, 124, Jardim São Paulo, Recife-PE, CEP 50920-050, com o telefone (81) 30736511/ (81) 99765445, e no e-mail carvalho.solange@gmail.com. Caso esse Termo de Consentimento contenha informações que não lhe sejam compreensíveis, as dúvidas podem ser tiradas com a pessoa que está lhe solicitando o arquivo e apenas quando todos os esclarecimentos forem dados, caso concorde com a realização do estudo, pedimos que rubriche as folhas e assine ao final desse documento, que está em duas vias, uma lhe será entregue e a outra ficará com a pesquisadora responsável. Caso não concorde, não haverá penalização, bem como será possível retirar seu consentimento a qualquer momento, também sem qualquer penalidade.

Informações Gerais Sobre a Pesquisa

Esta pesquisa se coaduna aos interesses dos Xucuru em busca pela língua ancestral ao tempo em que estaremos documentando sua impactante trajetória pelo que restou do passado. Em que pese o subsídio alcançado por estudos, os antropólogos não deram conta – e não era o seu propósito – das questões inerentes à língua dos ancestrais. Assim, cabe aos linguistas e sociolinguista com a realização de uma pesquisa etnolinguística a pertinente tarefa de buscar os registros (e resquícios) da Língua Xucuru deixada pelos falantes homônimos, ou simplesmente, pelos xucurus remanescentes que desejam recuperar a língua de seus ancestrais. No entendimento de que o etnocídio observado historicamente foi banalizado a tal ponto de o sentimento dos grupos indígenas serem percebidos como sonho ingênuo, desejo vão e, portanto, não levado a sério pelos brasileiros não índios, registrar essa busca como reconhecimento da luta dos Xucuru justifica um investimento em nossa proposta. O objetivo geral da pesquisa é analisar o papel da língua no processo identificação cultural dos grupos étnicos indígenas. Para atender a essa proposta, temos os seguintes objetivos específicos a alcançar: 1.Descrever o processo de deslocamento linguístico dos grupos étnicos indígenas no Brasil. 2. Verificar como se deu os processos de etnocídio e etnogênese no Nordeste apresentando a situação contemporânea dos grupos indígenas ante o histórico de resistência pela constituição identitária. 3. Analisar o caso específico dos Xucuru no processo da etnicidade, situando-os no quadro das políticas linguísticas homogenizadoras.4.Documentar a trajetória dos Xucuru em busca da língua ancestral Os dados serão coletados tanto no centro de Pesqueira-PE, como na área de aldeamento, após aprovação do CEP/UFPE. Os sujeitos que comporão nosso envelope de pesquisa serão tanto pessoas comuns, sem quaisquer representatividade política quanto ativistas nas questões sociopolíticas e culturais. De jovens à terceira idade, com ou sem escolaridade.

Riscos diretos aos voluntários

Nosso estudo oferece apenas alguns riscos de constrangimento e/ou exposição do pensamento dos nativos. No entanto, asseguramos que nenhum dado será divulgado sem a preservação da identidade do informante. O que importa é registrarmos o sentimento de pertença desses remanescentes de Ororumbá, e atendermos a suas expectativas de ver reconhecida a sua etnicidade.

Benefícios diretos e indiretos para os voluntários

A realização dessa pesquisa trará benefícios diretos aos participantes da pesquisa, uma vez que não só vai diagnosticar sua saga em busca da língua ancestral, mas também explicitar possíveis barreiras na recuperação de sua língua, fazendo-os compreender a língua que usam hoje, ainda que deslocada linguisticamente, representa sua etnicidade pelo modo como a usam e significam o mundo. Dessa forma, os resultados dessa pesquisa trarão benefícios aos Xukuru, tornando-o cada vez mais conscientes do que foram e do que são, em termos de etnicidade.

A partir dos resultados da pesquisa, que serão divulgados em forma de artigos acadêmicos, nos congressos científicos, os Xucuru terão visibilidade ampliada na sociedade, e possivelmente uma identidade mais fortalecida pelo *ethos* social positivo.

Os dados coletados nesta pesquisa, coletado por meio de entrevistas semiestruturadas com roteiro previamente elaborado, ficarão armazenados na universidade para quaisquer consultas. Cabe informar que não haverá pagamento para nenhum participante da pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em caso de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial. Se houver necessidade, as despesas para sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação). Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: Av. da Engenharia s/n, 1o andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife, PE, CEP: 50740-600, Tel: 81.2126.8588 –email: cepccs@ufpe.br.

Assinatura da pesquisadora

Eu, _____,

CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo **A PROBLEMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA DO MUNDO PELOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE EM BUSCA DO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA PENSADO A PARTIR DO SENTIDO DO SER: o caso dos Xucuru**, como voluntário(a). Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isso leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência/ tratamento).

Local e data: _____

Assinatura do participante: _____

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (duas testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____

APÊNDICE B – TERMO DE COMPROMISSO E CONFIABILIDADE

Título do projeto: A PROBLEMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA DO MUNDO PELOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE EM BUSCA DO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA PENSADO A PARTIR DO SENTIDO DO SER: o caso dos Xucuru

Pesquisador responsável: Solange Carlos de Carvalho

Instituição/Departamento de origem do pesquisador: Centro de Arte e Comunicação / UFPE

Telefone para contato: (81) 30736511/ (81) 997654885

E-mail: carvalho.solange@gmail.com

O pesquisador do projeto acima identificado assume o compromisso de:

- Preservar o sigilo e a privacidade dos voluntários cujos dados (extraídos das observações diretas e das entrevistas) serão utilizados unicamente para serem estudados;
- Assegurar que as informações e/ou materiais biológicos serão utilizados, única e exclusivamente, para a execução do projeto em questão;
- Assegurar que os resultados da pesquisa somente serão divulgados de forma anônima, não sendo usadas iniciais ou quaisquer outras indicações que possam identificar o voluntário da pesquisa.

O pesquisador declara que os dados coletados nesta pesquisa (produções textuais / redações) ficarão armazenados no computador pessoal e no dispositivo de armazenamento HD externo, sob a responsabilidade do próprio pesquisador, cujo endereço é Rua Frei Atanásio, 124, Jardim São Paulo, Recife-PE, pelo período de mínimo cinco anos.

O Pesquisador declara, ainda, que a pesquisa só será iniciada após a avaliação e aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, do Centro de Ciências da Saúde, da Universidade Federal de Pernambuco – CEP/CCS/UFPE.

Recife, de de 2016.

Assinatura Pesquisador Responsável

**APÊNDICE C – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E
DEPOIMENTO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO- CAC
Programa de Pós-Graduação em Letras**

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTO

Eu _____, CPF _____, RG _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora SOLANGE CARLOS DE CARVALHO, que está sob a orientação da Prof^ª Dr^ª STELLA VIRGÍNIA TELLES, do projeto de pesquisa intitulado “A PROBLEMATIZAÇÃO LINGUÍSTICA PELOS GRUPOS INDÍGENAS DO NORDESTE EM BUSCA DO FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE ÉTNICA PENSADO A PARTIR DO SENTIDO DO SER: o caso dos Xucuru”, a realizar as fotos/filmagem que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos/imagens (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N.º 3.298/1999, alterado pelo Decreto N.º 5.296/2004).

_____, em ____/____/_____.

Entrevistado

Responsável Legal CPF e IDT (Caso o entrevistado seja menor - incapaz)

Pesquisador responsável pela entrevista

APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

1. O que você costuma fazer quando não está ocupado com alguma coisa? (rotina)
2. O que acha da escola indígena?
3. Na sua opinião, a ciência indígena pode ser ensinada por não indígenas? Por quê?
4. Você conhece alguém que tem conhecimento da língua xucuru (ancestral)?
5. Você pode falar de seus sentimentos em relação à língua de seus ancestrais perdida?
6. Se fosse possível recuperar essa língua, você gostaria de usá-la no seu dia a dia?
7. (no caso de sim) Daria preferência à fala Xukuru ou à Língua Portuguesa? Por quê?
8. Você se sente Xucuru?
9. O que o faz autoidentificar-se como xukuru?
10. O que você pensa sobre os pesquisadores antropólogos, sociólogos ou mesmo linguistas que vem aqui para pesquisar sobre sua gente?

APÊNDICE E – PARTICIPANTES DA PESQUISA (TI)

1. PARTICIPANTES DAS ALDEIAS DA REGIÃO AGRESTE

Participantes da Guarda

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
José Rildo (Zé Rildo)	líder (agricultor)		-
Sérgio Lopes	agricultor	46	Nível médio
Diego Albuquerque da Silva	estudante	18	universitário
Luana Daniela Albuquerque	estudante	22	universitária
Ana Lopes	merendeira escolar	38	Fundamental I

Participantes de Cimbres

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Chico Jorge	líder	60	
Damião	agricultor	29	Ensino Médio
Armando Bezerra	agricultor	31	
Sônia	aux. Escola Jorge de Melo	53	Fundamental I
Medalha	gaiteiro	78	sem
Maria Tatiane (Taty)		20	Até o 5º ano
Pedro Macena (Beningo)	agricultor (aposentado)	82	sem
Nico de Pretinha	Agricultor	81	sem

Participantes de Cajueiro

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Nego Jorge	líder	64	sem
Wanderley	agricultor	60	sem
Jailson	guia local	31	Ensino Médio
Aurindo Bezerra	agricultor	60	Sem
Maria Agda	agricultora	37	Ensino Médio

Participantes de Sucupira

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
José Jorge de Melo (Dezinho Jorge)	líder	65	sem
Antônio Luciano Albuquerque de Melo (Nego Jorge)	agente de saúde	46	universitário
Robenilson Lopes Frasso (Mocotó)	Prof de Artes das Escolas Indígenas	34	
Elias Bezerra,	agricultor	62	sem

Participantes de Mascarenhas

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Severino Pé	Líder, vereador	50	
Lula Vital (Minas)	agricultor	69	
José Vital	Trab. no Centro de Pesqueira	28	Ensino Médio

2. PARTICIPANTES DAS ALDEIAS DA REGIÃO RIBEIRA

Participantes de Jatobá

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Maninho	Líder (agricultor)	45	
Zé Boião	agricultor	50	sem

Participantes de Curral Velho

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Magela	Líder	55	Técnico em Enfermagem
Maria Aparecida (Preta)	Professora da escola indígena Xicão Xukuru em Passagem	54	Universitária

Participantes de Passagem¹⁹⁶

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Milton	líder	47	sem
Odete	agricultor	84	

Participantes de Caldeirão

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Joao de Deus	líder	53	

Participantes de Pão de Açúcar

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO

Participantes de Pé de Serra dos Nogueira

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Adriana Célia Nogueira Silva	Professora Escola da Ribeira Santa Rita Membi	39	Universitária
Jaqueline Nogueira Alves		26	Universitária

Participantes de Pé de Serra de São Sebastião (Oiti)

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Doralice	Representante da Oiti		

Participantes de Capim de Planta

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Anísio, Galego	líder	54	
Larissa			

¹⁹⁶ 28km de Pedra d'Água

3. PARTICIPANTES DAS ALDEIAS DE SERRA

Participantes de Couro Dantas

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Marquinhos	cacique	38	Ensino Médio
Madalena Barbosa da Silva	artesã	60	sem
Irã	Líder	38	Universitário
Renata			

Participantes de Caetano

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Djailson	Líder	42	
Luciano Amaro	técnico em saneamento da AISAN	42	

Participantes Caípe

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Nenen de Sebinha	líder	58	
Zé de Nina	agricultor	70	

Participantes de Brejinho

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Ricardo Filesmino	Líder (líder da ATL)	44	Ensino Médio
Gilberto	agricultor	60	

Participantes de Lagoa

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Dedé			

Informantes de Santana

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Marquinhos	Cacique (só reside) ¹⁹⁷	38	

Participantes de Cana Brava

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Cecílio	Líder		
Marcelo	Agricultor (motorista escolar)	40	-
Maria Marcela	Auxiliar na secretaria da escola Ororubá	27	universitária
Pedro Bispo ¹⁹⁸	Pajé	87	sem

Participantes de Afetos

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Maria das Montanhas Batista	agricultora	70	sem
Celestino Batista	agricultor	49	sem

¹⁹⁷ Quem lidera a aldeia é

¹⁹⁸ O pajé atualmente reside no Centro de Pesqueira.

Maria Izete Batista ¹⁹⁹	dona de casa	49	universitária
Vera Lúcia Batista	agricultora	47	sem
José Hélio Batista	agricultor	48	sem
Maria Alexandra ²⁰⁰	fotógrafa	21	Ensino Médio

Participantes de Gitó

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Milton Belinga	líder	70	sem

Participantes de São José

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Agemiro	líder		sem
Eliane	merendeira	52	Universitária
Michaeli	professora de Curral de Boi	31	Universitária

Participantes de Pedra D'Água

NOME	SITUAÇÃO	IDADE	FORMAÇÃO
Adejá Marcolino de Lima	Bacurau	72	
José Danilo Vasconcelos			
Toshiba	Agricultor (irmão de criação do cacique)	38	

¹⁹⁹ Atualmente reside em Pesqueira, no bairro Portal, cursa Pedagogia.

²⁰⁰ Reside com a mãe Izete Batista no bairro Portal, em Pesqueira.

APÊNDICE F – ENTREVISTAS ESPECIAIS

Sérgio Lopes (SL)

P: Estamos aqui com o indígena Sérgio Lopes, no seu casarão, que vai nos conceder uma entrevista especial para nossa pesquisa de doutoramento: A Representação da Língua no Processo de Resgate de identificação dos grupos étnicos, o caso Xukuru²⁰¹.

SL: Sérgio, você pode iniciar nos contando um pouco da história desse casarão, você mora aqui já há quanto tempo?

SL: Eu moro aqui há 16 ano... aqui eu vim morar no processo de retomada, foi o expulso a pade daqui: e tava junto com um grupo de: junto com um grupo de: pessoas não índia, por exemplo: a prefeitura de Pesquera, a Diocese de Pesquera, e o sinhô Expedito Cabral, conhecido por Biá. Queriam fazer um turismo: religioso aqui no santuário junto com o pádi. Então nós não combinava, não aceitava e não aceitamos.

P: Por que a não aceitação?

SL: Porque eles queriam divisão das aldeias. E o povo Xukuru não aceitava isso.

P: Porque a ideia é respeitar a tradição...

SL: É respeitar os costumes, e um povo unido, sem divisões.

P: Entre vocês, teve discórdia? Teve pessoas que negociaram com eles?

SL: Teve. Teve índios que foi pra o lado deles e otos... um pro lado de Biá e um pro lado de Marquinho. Eu sou do lado de Marquim.

P: Marquinhos é o ...

SL: O cacique, o cacique. Esses hoje não existe mais aqui, foram expulsos da aldeia.

P: E os motivos que eles se uniram ao Padre, esse casarão é conhecido como a casa do padre né?! Que motivos os fizeram ficar contra Marquinhos?

SL: Turismo, investimento de dinheiro: junto com...

P: Dinheiro, eles ofereciam dinheiro é? Ofereciam vantagens?

SL: Vantagem. Sobre o turismo:: sobre o turismo religioso. A causa dessa divisão dessas questões indígenas aqui na área de Vila de Cimbre de Guarda foi tudo sobre o santuário, Nossa Senhora das Graça.

P: Nós temos aqui dois santuários né?! A Prefeitura fez o santuário das Graças?

SL: Das Graça somente Pesquera, mas não pertence a área Xukuru. E na área Xukuru existe o santuário Nossa Senhora das Graça. Por causa desse santuário, foi criado muita questão de divisões de pessoas, mortes, conflitos, e expulsões de pessoas. Hoje não existe mais dentro da comunidade.

²⁰¹ Título alterado.

P: Como foi exatamente que vocês fizeram para expulsar o padre daqui?

SL: Hoje onde eu moro nessa casa, né, foi feito uma retomada, o padre foi expulso daqui.

P: E vocês fizeram como para expulsar?

SL: Chegamo aqui, cantamo nosso Toré, retomamo a casa: aí depois de três meses ele foi embora, deixou as coisa dele aqui, num veio buscar.

P: Vocês demarcaram que o lugar é de vocês, as Terras Indígenas, e tem as tradições, tem que respeitar as tradições para mostrar que não é para está dividindo as terras com os estrangeiros e fazendo turismo aqui.

SL: Ele queria fazer aqui uma rede hotelera.

SL: Ai eu vim morar aqui, tô aqui há dezesseis ano. Ele foi embora, num veio buscar mais, ai depois dos três meses esperemo ele vim buscar algumas coisa, alguns pertence dele, não veio então dai abrimo as porta e eu vim morar aqui.

P: Vou fazer agora algumas perguntas pontuais, você fique à vontade para responder...

P: Vocês hoje têm muitas escolas indígenas agora aqui não é?!

SL: Temos.

P: Os professores dessas escolas são a maioria índio ou não índio?

SL: A maioria índio.

P: Mas antigamente eram os brancos?

SL: Os brancos

P: E o que você acha dessas escolas?

SL: Hoje nós temo uma escola diferenciada com professor, linguagem indígena, que antigamente não tinha, ensinamento da cultura indígena, Toré, artesanato, as tradições.

P: Esse ensinamento indígena, essa língua indígena, é o Tupi ou é a língua Xukuru?

SL: A língua Xukuru

P: Algumas palavras do léxico Xukuru.

SL: Xucuru

P: Sobre essa questão, teu sentimento em relação a essa língua, essa língua dos ancestrais... uma língua que não é já não é mais usada... uma língua em desuso, muitos consideram uma língua morta. E vocês não têm conhecimento de falantes dessa língua, nem entre os mais velhos, a essa altura não existe mais... Mas se você tivesse a oportunidade de aprender essa língua...

SL: Seria ótimo (antes de terminar a pergunta responde)

P: Qual o seu sentimento em relação à questão da língua dos seus ancestrais?

SL: Isso iria dar mais confiança ao nosso povo porque certas intimidade nossa alguém não ia perceber nem entender. Um modo de conversar entre si. Então seria ótimo uma língua dessa porque caso que nem aconteceu nós ir à Pedra D'Água ontem, naquele ritual ali, onde existe coisas que alguém viu, que entende a língua portuguesa... já deve tá na internet.

P- deturpando possivelmente muito o real significado...

SL: Se a gente tivesse uma língua indígena Xukuru ninguém ia saber o que nós... ninguém ia saber o passamos ali, falamos ou ouvimos.

P: Ou quando vocês explicassem, entenderiam o real significado, sem ter alteração né?

SL: Sim, sim.

P: Você acredita que existe uma lógica de pensamento, de raciocínio de significar o mundo...entre índios e não índios...uma maneira lógica de ver o mundo?

SL: Não entendi sua pergunta.

P: Sérgio, na tua opinião a ciência indígena, ensinada por não índios, tem alguma diferença? O que é que difere? Vocês acham que a ciência indígena pode ser ensinada por não índios?

SL: A ciência indígena não pode ser ensinada por um branco porque vai ser manipulação, é uma manipulação. Isso aí é uma cultura dos nossos ancestrais, só pode ser ensinada pelos mais véio, por exemplo, o pajé e alguns raizeiros indígenas que vévi dentro da aldeia, da cultura, tradição: éh... religião.

P: Quer dizer, o modo de contar a história por não índios não é a mesma coisa? O branco ensinando pode ter uma versão, conotação diferente?

SL: Pode ter uma alteração, e não tem:: o costume:: a convivência que tem os indígena.

P: Você tem conhecimento de escritores indígenas?

SL: Tem alguns, só que não tenho conhecimento de escritor indígena.

P: Qual o seu sentimento em relação a ser um Xukuru?

SL: Me considero indígena, nasci e me criei aqui dentro da aldeia, acompanhando a cultura indígena, tô com quarenta e seis anos. E de 88 pra cá, foi que tornou-se mais forte a nossa luta: pela cultura, pela divisão, pela não divisão das nossas terra, e pela re re resgatar a nossa cultura que estava atrasada.

P: O que é que vocês acham desses pesquisadores, antropólogos, sociólogos, linguistas, sociolinguistas... que vêm aqui fazer pesquisa sobre vocês?

SL: Tem uns que traz vantagem, outros atrapalha.

P: Atrapalha em que sentido?

SL: Porque: vem: fazer curiosidade sobre a cultura indígena, sobre os nosso costume e revelar coisas que existe aqui dentro da nossa aldeia que não deveria ser revelada.

P: Os segredos, os rituais?

SL: Isso mesmo.

P: Você acha que deturpam por não entenderem as significações de vocês? Vocês acham que se tivessem a língua de vocês teriam essas significações bem definidas?

SL: Nós teria mais sigilo sobre nossos costume.

P: Estamos encerrando nossa conversa, quero agradecer a sua colaboração, garantir a você e prometer que volto para apresentar o resultado de nossa pesquisa e convidá-lo a assistir a nossa defesa.

SL: agradecer pela sua pessoa, quero que você cumpra com suas palavras, seja sincera e correta no seu ato.

Entrevista com o líder da Aldeia Sucupira (7/1/2017)

P: A relação com as canções, que são as toantes ... É pela música que vocês têm uma comunicação com as entidades

DJ: com a natureza...

DJ: que recebem a comunicação com a natureza

P: que até algumas pessoas se manifestam ... percebi que quando parava a música para...

DJ:... Precisa bem entender aquela hora, naquele momento ali :: porque naquele momento ali... eh:: O encantado vem... quando o encantado vem, ele vai conversar, ele vai contar a história dele; eu tenho que entender ... ele traz a notícia e eu tenho que entender o que ele está me explicando: conversar com ele. Então são... É uma hora de mistério, forte. É preciso tá muito preparado... está muito concentrado, pra tá conversando com nossos encantos:: essa é uma pajelança feita com ele (com o Pajé)... Ela não é brincadeira... É preciso nós está muito preparado, concentrado nos trabalhos.

P: E essas letras, como vocês constroem... alguma inspiração?

DJ: Vem pelas ciências da natureza... a natureza dá o dom e chega e a gente faz o ritual.

P: Tem também a maneira de vocês significarem o mundo, estava observando as letras...

DJ: Nosso ritual, a gente chama, balança a maraca... primeiro:: firma o ponto, firma ele, balança a maraca, concentra a cabeça... pensamento, canta o ponto... canta o ponto, aonde tiver, vem. Quem tem (gestos batendo no braço) quem tem sangue recebe... Porque hoje eu tô vivo, mas quando eu me for daqui...o terreiro de jurema que cantar os meus pontos que eu canto...eu vou descer... Cantou a linha de Jurema, vem... Quem tem corrente recebe... essa é a verdade

P- (quis saber o que era os pontos)

DJ: Porque Jucá ...Ela sempre traz muita gente ali para mata, e junto com ela vem outra pessoa, Eles ficaram batendo. Isso:: Depois demo jurema para ela tomar...ela tomou. Porque índio ele sabe onde... ele sabe onde bota o pé, ele sabe onde ele caminha, ele sabe se defender. E índio não é burro... e BURro será o índio que ele não confia que ele é índio... Então se eu sou indígena, eu não.... eu não quero assumir a minha função de indígena, eu não mereço tá no meio do meu povo, eu tenho que sair do meu povo.

P: Foi o caso que aconteceu com o pessoal que entrou em rixa...a favor do Pe e não a favor do povo que esse Pe veio para dividir e não para unir...então esses índios que ficaram com eles... eles não fizeram jus à sua etnicidade à sua condição indígena porque começaram a barganhar. (fala justaposta a do indígena Sérgio Lopes, que já havia adiantado o ocorrido)

DJ: Então ...foi ...o Frei José...Eles...eles... o nome da senhora é?...Solange, eles ... têm o nome de indígena, eles têm a fazenda. Criaram um grupo pra eles...eles têm uma fazenda foi demarcada pelo Incra....tem pra lá, mas que Nunca foram uns índios reconhecidos...foram reconhecidos como indígenas pela Funai...aqui em Vila de Cimbres não, aqui não. Se, na época, eles tivessem chegado, tivesse junto com o cacique Marcos, a gente, sentado conversado... nada podia ter acontecido, mas o que...o chefe deles...duas coisas que ele tem,

uma que ele político...É um homem muito experiente, o Biá, além de político ele é... esperto, esperto e jogou essa bomba pra cima do povo xukuru (a pesquisadora sobrepõe fala: jogou a semente da discórdia) pensando que ele iria destruir um povo organizado...porque, essa é a verdade, onde é que se dividir um povo unido que nem a gente? Quando ele ia pensar? A gente teve uma conversa séria em Brasília. A gente teve uma conversa segura. O cacique de um lado e eu de outro e eu disse pra ele: Quando é que tu vai destruir a vida do povo xukuru? Toda parede que tu levantar vai ser muda. A gente vai sair daqui com a verdade na mão (bate no pulso)e a gente tá aqui, porque nunca dentro o xukuru tem dois cacique e nunca dentro de Xukuru é dividido nada...

P: O cacique era Xicão

DJ: O cacique era Xicão, ele se foi, o fio dele, o cacique é Marquinho... e quando ele disser: eu tô cansado, ou ele disser ‘vamos fazer um acordo’, seja ele qual for, mas dois caciques? Não.

P: Quem seria o outro cacique...Ele que queria fazer a divisão?

DJ: Zé dos santos era vice cacique. Quem queria fazer a divisão era Biá, eles têm a etnia deles pra lá. Nós sofremos com isso, perdemos vidas, jovens, fomos processados, 35 pessoas, peguei uma sentença da bexiga, então, inclusive meu irmão...o nome dele só saiu da justiça federal quando eu falei... Quando o juiz chamou lá eu disse, Dr, meu irmão é falecido... há cinco anos...como é a história? ... Eu tenho essa grande mágoa, a gente pagar uma sentença sem matar ninguém, sem ofender ninguém, sem uma causa nenhuma.

P: Pagando injustamente.

DJ: Culpa de quem quer aplicar o golpe em cima de quem tá caminhando certo...essa é a verdade.

APÊNCICE G – OUTRAS ENTREVISTAS

➤ Entrevista com o Professor de Português e Coordenador Pedagógico

P: Você é Xukuru?

CPE: Sou Xukuru

P: Nascido e criado aqui?

CPE: Sou Xukuru

P: Você trabalha com o que?

CPE: Sou professor, atualmente estou na Coordenação pedagógica das escolas de educação infantil e Ensino Fundamental anos iniciais.

P: Como é seu trabalho junto com os alunos... ou junto com os professores?

CPE: Meu trabalho na verdade por estar relacionado com a coordenação pedagógica, existe um diálogo, uma linguagem mais próxima ao professor na questão de orientação pedagógica, mas isso não impede que nós construamos também esta relação como aluno, até porque estamos numa escola Indígena e o aluno da escola Indígena é o próprio índio e nós somos da comunidade, então nós nos conhecemos fora da escola e dentro da escola. Então essa relação vai se fortalecendo à medida que nós estamos na luta pelo fortalecimento dessa educação específica, dessa educação diferenciada, que é ofertada aos povos Indígenas, ao povo Xukuru.

P: Na sua opinião é importante que o corpo docente sejam Xukuru?

CPE: Claro, Claro! Existe uma diferença de ser professor e de ser professor Xukuru.

P: Professor Indigenista por exemplo?

CPE: É, mas professor índio, professor Xukuru é aquele que está na comunidade, aquele que traz a base do que ele aprendeu, do que ele viveu... e isso é fortalecido com as crianças na escola.

P: E está acontecendo isso?

CPE: Com certeza, com certeza, a nossa história, a nossa cultura, a nossa organização, ela é fortalecida diariamente no espaço da escola e fora dele, até porque pra nós índio, pra nós Xukuru, não se aprende só na escola, mas na comunidade. O professor não é o único detentor do saber, NÃO É. Mas o mais velho [nostoyope] ele é quem ensina através das suas experiências de vida, das suas experiências ancestrais.

P: A respeito da língua Xukuru, você vê como uma questão natural de não ter falado a língua materna e sim o Português, como todos no Nordeste, só os Fulni-ô falam a língua Xukuru, mas você acha que é uma questão incômoda ainda?

CPE: Na verdade esse é um processo de resistência, né... Com a colonização, alguns ou grande maioria dos povos, perderam aqui no Nordeste a língua materna

P: E tantos outros também por aí que a gente não sabe...

CPE: Exato! E com isso o que fez resistir a partir do ritual, a partir da força, foram algumas palavras soltas, elementos que não formam um dialeto propriamente, mas que dão:: um norte a partir de palavras específicas que eram ditas, que são ditas, pelos nossos antepassados. Então a gente traz isso também como ensinamento pras nossas escolas, pras nossas crianças. Uma vez fazendo um paralelo, uma relação entre a grade curricular comum do Português a língua portuguesa propriamente dita e a língua materna referida em vocábulos, palavras soltas que o povo xukuru tem como registro.

P: Você acha possível, numa pesquisa mais detalhada, observar que, no uso natural da língua viva, nas relações, algumas palavras são utilizadas em forma de gírias, algumas palavras Xukuru no dialeto antigo? Em forma de gíria mesmo...

CPE: Não, como forma de gíria não...

P: Como forma de uso...

CPE: ... é porque gíria é outra expressão, outro seguimento da linguagem.

P: É que tem uns livros que postam que vocês têm um pouco vocábulo que usam em forma de gíria.

CPE: Não, isso é mentira, não procede. Nós temos REGISTROS da língua materna do povo Xukuru, nós não temos dialeto, mas existem registros e esses registros são os vocábulos que não são compreendidos em momento nenhum como gírias.

Pesquisadora: Mas são usados em algum momento? Algum ritual?

CPE: Dentro do dia a dia, a todo instante ... no ritual nós chamamos, a todo instante a gente fala...inicia, aborda o dia dando *Bremen* “Bom Dia – na língua indígena, em Xukuru”, a gente faz um trabalho...

(apontando para o slogan da Assembléia, pergunta)

P: ...Esse nome aí?

CPE: *Limolayo* – terra em Xukuru, *toype*, ancestral em Xukuru... e isso não é POSTO como gíria não, precisamos entender a linguística, a gíria está em outro seguimento, isso é língua, é linguagem de um povo, e é uma cultura que não foi estruturada de forma..., eu vou dizer, em 100% porque houve o processo de colonização...

P: Houve um deslocamento da língua, porque agora é português.

CPE: Houve processo de CO.LO.NI.ZA.ÇÃO que impediu que os nossos antepassados falassem a língua materna, que isso é a história do nosso povo, é a história do nosso país consequentemente.

P: Mas esses resquícios da língua provam que um dia essa língua existiu.

CPE: Claro, existe.

P: ...que um dia ela existiu...

(o entrevistado interrompe para reafirmar a existência da língua)

CPE: Existe ainda.

P: Porque existem antropólogos que chegam a questionar a existência da língua ancestral e aí, assim quero mostrar também a história oral, como se falou hoje aí (referindo-se as palestras) que apresenta a existência dessa língua.

CPE: Exato.

P: ...Você se sente xukuru? Fiz essa pergunta a muitos de vocês...

CPE: Eu não me sinto, eu sou!

P – Ainda é mais forte...

CPE - Eu sou xukuru, as minhas raízes são daqui. Eu sou da terra..

P - Com orgulho...

CPE – com muito orgulho, muito orgulho, de ser indígena, de ter o sangue indígena, de pertencer a esse povo.

P – Você acha que se tivesse a possibilidade de revitalização dessa língua...você acha que as pessoas teriam interesse... os Xukuru teriam interesse de colocar em prática, você acha que os Xukuru teriam interesse de colocar em prática?

CPE: Claro, claro... todos nós queremos resgatar né...todo mundo quer resgatar o que foi perdido, o que foi bloqueado... e nós vivemos em constante pesquisa no dia a dia, onde vai descobrindo mais palavras.

P: E a questão de ressignificação? porque eu só tenho o exemplo com a palavra natureza, não sei se terias mais exemplos me dar ...porque a natureza é diferente para o branco, pois nós vemos a natureza como aquilo que podemos usufruir dela, preservar pelo futuro e vocês tem a relação de sagrada, que a natureza é sagrada. E eu tenho a intuição que do jeito que existe natureza, há uma variedade de significações

CPE: O próprio cacique Xicão já dizia que a natureza não é apenas um mero objeto, nós não a temos apenas para sobreviver dela...TAMBÉM, pois a natureza nos dá um dos elementos de sobrevivência, mas nós a compreendemos como sagrada, pois nós entendemos que tudo que está acima da terra, desse solo é sagrado, o território é sagrado e a terra é mãe, a natureza em seu contexto geral é sagrada pois representa vida para nós, não é apenas como já dizia Xicão, um objeto de exploração.

P: Muito obrigada, sua entrevista foi muito elucidativa para a minha pesquisa.

➤ **Entrevista com liderança da aldeia Jitó**

P – Como é seu nome?

M – Milton Rodrigues Cordeiro, mas conhecido como Milton Xukuru?

Você é líder de qual aldeia?

M - Jitó, a liderança mais antiga.

P – Quantos anos o senhor tem?

M – Vou completar setenta anos.

P – Aí vocês praticam o Toré?

M – A gente... praticava, mas de uns tempos pra cá nós pratica mais não. Minha aldeia é pequenininha, aí a gente vai pro terreiro da Pedra d'água.

P – Se eu perguntasse... sobre a questão da língua, se vocês tivessem a oportunidade de revitalização da língua, seria interessante?

M - Para nós seria, porque nós não fala, nós ...só palavras soltas, não falamos a língua ...não na época meus vô, meus pais, meus tios, falavam na língua, certo, mas acontece que...eles dizia por causa da perseguição... eles não ensinavam para a gente não.

P - O pior foi isso né...alguém da aldeia sabe um pouco mais da língua?

M – Não... Só palavras soltas. Muitos povos não conversam não.

P – Mas na sua opinião, o fato de não falar a língua, descredencia, desmerece de alguma maneira a cultura de vocês?

M – Pra nós, né, porque nós não sabe falar a nossa língua, aí tem que falar as coisas que eles tudo entendem né?

P – Que eles entendem no Português né? Vocês acham que se falasse a língua de vocês, se guardaria mais os segredos da cultura, né?

M – Aqui mesmo só tem os Funiô...

P – O fato do Nordeste todo, menos os Funiô, não falar a língua, há discriminação?

M – discriminação... porque mesmo na época..a gente fazia os Toré e eles não deixavam né...na Pedra do Rei...a polícia queria bater neles...aí eles ficaram com medo. Eles acham que era catimbozeiros, na época a polícia queriam bater nos índios, aí eles ficavam com medo.

P – Vocês se sente Xukuru?

M - Eu me sinto Xukuru, em todo o canto eu me determino como Xukuru, tenho orgulho de ser um Xukuru

P- As significações, as palavras têm um significado específico para vocês como no caso da natureza?

M – Nós respeita muito a natureza...os costumes, a tradição. Eu respeito muito. Todo ano eu venho. Onde eu moro é 16km Pra voltar é danado, mas pra vim eu venho de a pés.

➤ **Coordenadora Pedagógica Escola Santa Rita Membi**

(apresentações)

P – Você é coordenadora de que escola?

ELCP - Sou Coordenadora Pedagógica da escola Santa Rita Membi

P – Fica localizada onde?

ELCP – Fica localizada na aldeia Pé de Serra, região Ribeira.

P –Você é de onde?

LCP – Capim de Planta que eu moro em Capim de Planta

P – Você participa do Toré onde?

LCP – Participo do ritual, participo...de todas as aldeias onde tem ritual eu sempre estou presente

P – O papel da língua, é o elemento da cultura, mas não é o principal de fato...dos indígenas do Nordeste todos perdera a língua, menos os Funiô...mas você se sente Xukuru?

P – Os indígenas do NE todos perderam a língua...a pergunta é: você se sente Xukuru?

LCP – Eu SOU Xukuru... eu não me sinto eu sou Xukuru. Tudo que nos move é a nossa força, a nossa cultura, é a espiritualidade.

P – Se você tivesse oportunidade de revitalizar a língua, o que você acha disso, você teria interesse?

LCP – Eu acredito que a nossa língua ela não está morta. Os Funiô eles têm essa língua materna, registrada e falada no dia a dia... nós não temos o nosso dialeto fortemente como eles, mas nós temos vocábulos que já são registrados, e temos família que ainda fala a língua materna...mas por conta da colonização, muitos ainda se sentem medo...a repressão foi grande, muita tortura, muito massacre mas é falado nas escolas como fortalecimento da nossa cultura.

P - Por conta desse medo...os mais velhos

LCP – É falado nas escolas como fortalecimento de nossa cultura...Os mais velhos falam, o Pajé fala.

P - Mas é proibido gravarmos...

LCP – Não é que seja proibido né... fazer as gravações, mas tem algumas coisas restritas a nosso povo... se nossa cultura for divulgada muita coisa perde no tempo tem algumas coisas restritas...

P – Se a cultura for divulgada?

LCP – a nossa cultura, o jeito de conviver, conta desse segredo...talvez se vocês mantiveram muito segredo muita coisa se perderam.

P – Será que muita coisa já se perdeu, não foi também por conta desse segredo, porque a cultura precisa ser repassada, se não for ...

LCP – A gente precisa dar continuidade, repassar de geração a geração.

P – Quanto à possibilidade de revitalização da língua, o que você pensa sobre isso?

LCP – Eu acredito que é muito importante fazer essa revitalização, não é um resgate, mas que aumenta... as pesquisas são bem vindas, têm muito a contribuir com o nosso processo histórico.

P – No momento, o maior elemento da cultura de vocês é o Toré...

LCP - O Toré é o que nos move, é que nos deu a conquista do nosso território...nos torna praticantes...através do Toré.

P – Sobre as palavras, as representações que vocês têm...como a natureza sagrada

LCP – A natureza é sagrada e tem mistério. A natureza tem mistério.

P – Conversando com o povo e observando o uso de algumas palavras...mas na tua experiência, algumas pessoas utilizam algumas palavras

LCP – utilizam, vou citar algumas palavras *juraci* é fome, *xenubre* é índio, polaco é pé, Limolaigo é terra, tapuka, galinha; *Bremen* é bom dia, *tataramen* é boa-noite..

P – Vocês saudam umas as outras?

LCP – Saudamos. No próprio ritual quem está à frente utiliza...ela não é morta, há muito uso dessa língua.

P – Sobre o olhar do outro sobre vocês...essa necessidade de ter a língua é mais para o outro...para considerar uma etnia indígena...

LCP – A língua não é tão importante para identificar o étnico, não mais! Hoje nós temos nossa crença nossos costumes que nos representa e que nos move nossa identidade. A ciência dos antecipaço do, nosso costume, o nosso respeito com a mãe natureza.

P – A mistura de religiões pode interferir...

LCP – Eu acredito que não, hoje nós sabemos diferenciar, a época da colonização para os dias de hoje então nós fazemos sim esse sincretismo a igreja católica, então nós fazemos esse envolvimento com outra religião, mas nós não deixamos de buscar a essência de ser xukuru

P – Obrigada.

➤ **Entrevista com o Pajé**

(A entrevista com o pajé teve muita interferência do som, com muuito ruído na gravação, pois foi n mesmo espaço onde tinha acabado de acontecer o Toré e havia muita gente entrando e saindo)

P – Se houvesse a possibilidade da revitalização da língua Xukuru (...) o que o Sr acha? qual é a sua opinião sobre isso? Se houvesse oportunidade de na escola se reaprender essa língua seria interessante?

Pajé – É muita dificuldade... a língua indígena...é muito difícil...

P- dos ancestrais

Pajé – Porque tem palavra que termina uma quer dizer uma em três quatro...

P- Por exemplo?

Pajé - uma palavra só, vou explicar, uma palavra só, vou explicar só para a senhora ver como é difícil [*Toiope/opipe/iutoiopeiutoiopipe*] /tóiópi/ópipe/iutoiópiutoiopipi/

P- Aí quantas palavras têm?

Pajé - Uma palavra só... três palavras e uma só

P – Significa uma coisa só?

Pajé – A língua nas escolas... já tem 600 palavras

P – Catalogadas? Há um incentivo para as pessoas começarem a usar essas palavras

Pajé – Só tem, eu...pouca gente...porque só tem...a maioria...o pessoal novo num quer não

P - Mas o Sr não podia passar não um pouco desse conhecimento para os demais?

(parece não ter entendido, pensando que eu queria saber algumas palavras então começa a dizer alguns significados)

Pajé – Olhe vou lhe dizer uma coisa... o dinheiro ... como é que chama? um /entaiu/...

P – Alguém usa, no ritual?

Pajé – Milho é o /xigru/...a fala...feijão de corda, feijão...feijão é....feijão

P- O senhor sabe alguma frase, ou só palavras?

Pajé – Aí tem... /fumajaru/? Eu toro ... /toru manjeru/...eu perguntei a você se você quer fumar, fumo ou cigarro?

P – Então o senhor sabe falar, deveria passar para outros mais novos

Pajé – Você está /xuraqui/?

P – Se eu estou o quê? Ah

Pajé – Pra fazer ombreira...vamos fazer /ombreira/? Vamos simbora?

P – Quantos anos o senhor tem seu zequinha?

P – Quantos anos o senhor tem seu zequinha? Pajé

Pajé – 86 anos

P – Vamos fazer ombreira

Pajé – Meu nome é Pedro Rodrigues Pinto, o zequinha

P – No caso o senhor escreve?

Pajé – /preacaná no peatubu/

P – O que significa?

Pajé – ... na cabeça

P – Realmente

Pajé – *o jabá tá no poiá*

P- *o jabá tá no poiá o jabá tá no poiá/* ... Percebo que está misturado com o Português...

Pajé – já teve muita interferência, mas depois que nós agimos...era rei e não era...ali tem uma casa alta de Dr. Guardino, que foi do tempo da capitania ainda foi desse tempo...o que foi que Pedro Cabral fez com a gente...será que já não tinha gente?

P – Sei...

Pajé – Trabalhei, trabalhei, me arrisquei, dormi mal dormindo, comi mal comido, arrastei para Brasília, Brasília-Recife.

P – ... mas valeu a pena não foi?

Pajé – ... deixemo de andar para Brasília, eu disse: vocês não resolve nada.

P – O povo xukuru é muito guerreiro.

Pajé – então entrei sozinho... e Deus e a coragem, não existia cacique, não existia repercussão, nada.

P – Na garra e na coragem... sei

Pajé – Só Deus. Primeiro cacique fui eu que botei ... é melhor um preto de vergonha do que um branco semvergonha.

P – Preciso falar com o cacique, pois preciso que ele assine a autorização do meu projeto.

Pajé – Você vá lá, ele atende, mas agora ele está na cerimônia...

APÊNDICE H – ACERVO LEXICAL XUKURU

Ordem alfabética	Vocábulos em português	Correlação em xucuru
A	Abelha Abóbora Água Alpercata Amaldiçoar Arapuca Assoviar Avó Avô Arma de fogo Arapuá	Pucieron Creamun Xuar Tazapa Kixô Suacar Xeium Tolope Tolan Caramochar Fuská
B	Banana Barriga Beiju Bisavó Bispo Boa Bode Boi Bolso Bom Bom dia Boa tarde Boa noite Bonito Brasa Burro Bêbado banco	Côba Ambbroar Xoxógo Liopipom Clarigugo Krikri Memengo Marim Coer Konengo Bremen Elareném Tataramem Gonegomigo Kuro Maruano Ien okor
C	Cabeça Cabelo Cabra Cacete Cachimbo Cacique Cadáver Café Cagado Calar a boca Cala-se Camarada Carne Casar Cavalo Chapéu Chegar Chovendo Chuva Coelho Com licença Comedor Comer Comida Comprido Cor verde	Krecar Jucricrecar Sanzará Jupago Xanduré Pajuru Capixego Fonfon Xabatuté Nhoénbrian Biane Ombrian Inxa Xacon Aruano Criacugokre Teregon Criximirim Xurumin Lebo Proxiquimer Quirigo Ucrin Kringó Yoagó Uriaxar

	<p>Correr Covardia Curto Cachorro Cachaça Calçado Cobra Carneiro Chamar p/ir embora Cigarro Como vai Cintura Carro casa</p>	<p>Ombrêra Camambago Intuco Xicudo Urinca Xabá Girimataia Curumen Fazer ombrera Sedear Tataramen Jojé Pitingo Xeke</p>
D	<p>Deus Diga Dinheiro Doce Doença Dormir Dia De manhã De noite De tarde Defecar Defunto Dente Desgostoso Despedir</p>	<p>Tupã Diá Intaia Carujo Toleguego Morixar Clarin Imbemer Tataramen Ingutemer Jurur Cupum Jucrede Uirimir Gutimem</p>
E	<p>Escuridão Espingarda Espírito Estrela Embriagado</p>	<p>Kricru Caramoxar Jetir Clarimen inhen</p>
F	<p>Faca Falar Farinha Fava Feijão Feio Feitiço Filho Flor Fogo Fome Facão Fumar Fumo Fumaça Frio</p>	<p>Tiloé Noiem Lamum Curiaxar/xata Batesacar Jibago Vuge Opip Xener Toê Xuraque Xurucrebs Istom Mangéru Ximineu xiam</p>
G	<p>Gado Gaita Galinha Gambá Grande Gato</p>	<p>Marim Memby Tapuca Ticaca Jabai Totongo</p>

I	Índio irmã	Xenupre Xiurijar
J	joelho	Jajé
L	Lenha lua	Crexer Clarici
M	Madeira Mãe Mandioca Massa Matar Medroso Menino Menina Menstruação Milho Mocó Muito Mulher Morada Manga Matas	Keijá Toipa Xacoa Xurumer xacoba Quebugo Jupegugo Jetuin Jetum Uatucaca Xiquin Curica Pirara Sacarema Xeque Mancha Quiá do limo laigo
N	Nariz Negro noite	Xicrin Jucrêgo Creamum
O	ô de casa ô de fora olhos onça ouvir ovelha	Inemem Imbremen Lonji Chabatana Pingomar Pingomar
P	Parente falecido Pedra Pé Painelas Preá Porco peru	Foi odé Cureco Póia Quibunge Sacolejo Pujú Sacá
Q	Quando a pessoa é avermelhada	Carepiracha
R	Rapadura Raposa Rato Ralação sexual Reto Revolver Riacho Roubar Roupa Ruim roubo	Caruxar Tipó Pipiu Xicuman Xicruma Impru Xacre Xicregugo Tacó Irum xiegrego
S	Sapato Silêncio Sol Sujeira Sal	Xabá Abaré Clarismom Ca-caêgo Tinkin

	Sem dinheiro	quité
T	Tatu Terra Trabalho Tripa	Mantu Limolaigo Lambromão goxe
U	Urinar Uruçu	Xacrego soian
V	Vagina Velho Vento Vinho de jurema Venha cá Você viajar	Ianan Toipe Xuar Jussar Tianan Piracir Ombrera motogue

APÊNDICE I – GLOSSÁRIO

A

Acento apreciativo: Expressão bahkitiniana para referir ao tom emocional e volitivo que empregamos em um enunciado, o que o torna pessoal e intransferível. Assim, o mesmo enunciado pode suscitar diferentes sentidos se emitido por diferentes enunciadores.

Acomodação dialetal: assimilação dos dialetos em situação de contato linguístico.

Acontecimento do ser: expressão heideggeriana que trata do acontecimento no ente privilegiado, como ser-aí, lançado no mundo da vida. Significa experiências da vida. Experiências que nos vem ao encontro ao longo da existência “no mundo circundante”. O modo como o *Dasain* vive do nascimento até a morte. Ver mundo circundante.

Aculturação: Processo de abandono das próprias tradições por assimilação para assumir usos e costumes de cultura alheia em contato. Os grupos indígenas foram obrigados a integrarem-se aos nacionais por estratégia de sobrevivência, sendo praticamente levados a negarem a própria etnicidade. Termo usado com ressalva na Tese, para não suscitar inferiorização, pois entendemos que as relações interétnicas duradouras são suscetíveis à absorção de uso e costumes da outra etnia. O uso do termo, neste estudo, é para não se ter o entendimento de que somente os indígenas absorveram a cultura dos portugueses, quando eles também absorveram traços culturais dos indígenas. (Ver assimilacionismo).

Aldeamento: Conjunto de aldeias das Terras Indígenas (TI). Ver Retomada.

Apagamento: Processo de redução até desaparecimento dos vestígios. No caso do apagamento linguístico, o desaparecimento gradual dos resquícios de uma língua; no caso de apagamento étnico, desaparecimento da etnia. Ver etnocídio.

Antropologia cultural: Ramo da Antropologia com foco na diversidade cultural humana, seja de grupos étnicos contemporâneos como de grupos já extintos.

Área indígena: Local de proposta de demarcação e situação jurídica distrital em uma mesma terra. (PETI, 1913)

Assimilação: Processo de incorporação de outra cultura. No caso dos povos indígenas, sua incorporação à unidade nacional. Soma-se à ideia de perda de etnicidade e de dominação. Uma cultura assimilativa é aquela que possui uma base estrutural que se altera muito pouco, mas que anexa outros caracteres secundários a fim de mascarar a intenções de dominar.

Autóctones: designação francesa para os povos originários. Ver autonomia.

Autonomia: Poder que uma etnia tem de se fazer respeitar por seus valores. Conferimos autonomia ao outro quando lhe damos o direito de ser quem quiser ser, ou seja, de agir conforme interpreta o mundo.

Autônomos: Referência aos povos originários ou seres descendentes que optaram por viver sem interferência da sociedade majoritária. Cf. Isolados.

Autenticidade: Originalidade. Em Heidegger assume significação própria. Trata-se de um viver de entrega completa às experiências da facticidade da vida.

Autoidentificação: sentimento de pertença a determinada etnia. Os povos indígenas do Nordeste tiveram que passar por um processo constrangedor de comprovação da identidade indígena, mas como a maioria não tinha a língua, principal elemento de uma cultura, tiveram que afirmar sua etnicidade pelo processo chamado autoidentificação.

C

Caboclo: índios de grupos remanescentes (resistentes), que foram ignorados, dispersos em sua terra, forçados pelos não índios ao processo de aculturação. Termo que assume uma gama de acepções, algumas das quais usadas de forma pejorativa. Mistura de índio com branco seria uma das acepções originárias. Esse termo “mistura” é um dos usos que consideramos pejorativo, neste estudo, quando os grupos indígenas no Nordeste foram alcunhados, por alguns pesquisadores e indigenistas como “índios misturados” ou “mestiçados” para descaracterizá-los como nacionais. (SILVA, 2004). Quando, porém, os próprios indígenas usam o termo, fazem-no de forma carinhosa entre si ou, na acepção religiosa, significando os espíritos dos ancestrais e demais encantados que evocam nas práticas de Toré.

Capital: Recurso econômico, cultural, social, simbólico que confere poder aos que os dominam. “São os diferentes elementos do processo de trabalho quando pertencem ao capitalista e se destinam a produzir mais-valia para seu dono” (HARNEKER, 1983, p.235). Ver mais-valia.

Capital Econômico: Recurso material que, na perspectiva marxista, refere-se a quem detém os meios de produção.

Capital Cultural: Recurso relacionado ao conhecimento intelectual, muitas vezes, dependente do capital econômico para a sua aquisição.

Classe: Para Marx, ou melhor, para os marxistas, porque Marx não chegou a definir o termo, segundo Harneker (1983), morreu antes de especificar esse tema em *O capital*, é a classificação dos grupos sociais relacionada àqueles que detêm os meios de produção. Para Bourdieu, essa concepção é revisitada, uma vez que sua identificação somente é possível pela análise do *habitus*. A disputa para uma classificação se dá entre os pretendentes, muitas vezes, dentro de um mesmo grupo social. Ver luta de classes.

Colonização: Processo equivocado de povoamento e exploração de uma terra, uma vez que sua significação remete à ocupação de uma terra para cultivá-la no lugar do dono, como afirma Bosi (1992). Conceito estabelecido historicamente, mas é usado para remeter à dominação portuguesa no período conhecido como Brasil Colônia.

Consciência: sentimento ou conhecimento que permite ao ser humano vivenciar, experimentar ou compreender aspectos ou a totalidade de seu mundo interior.

Cultura: Relação entre o homem e o tempo, em que o primeiro agindo racionalmente pode transformar coisas conforme seus próprios valores e escolhas.

Cultura primitiva: É uma designação eurocêntrica que considera o complexo no qual estão incluídos conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem, atrasada, selvagem, rudimentar, porque, toma-se como parâmetro a escala evolutiva cujo topo é a Europa.

D

Dasein: Ser-aí. Não é simplesmente o homem, mas interfere no que o homem é. Segundo Inmwood (2002, p. 30), é “um relacionamento com ser que o homem adquire e que pode perder (...) guardião de ser”. Ver Ser-aí.

Demarcação de terras: Referência à identidade das terras indígenas pelo Estatuto Regular. O seu reconhecimento. Ver área indígena.

Deslocamento linguístico. Assimilação de uma língua por outra. Na tese, refere-se ao processo que levou os indígenas do Nordeste a abandonar o uso de sua língua materna para adotar o Português como língua de uso. Cabe a inferência de ter sido por estratégia de sobrevivência, uma vez que foi uma imposição do Marquês de Pombal. Ver Lei pombalina.

Devir: Vir a ser.

E

Epoché: suspensão de valores, conceitos etc.

Ente: o que existe, o que é, ser, coisa, objeto.

Ente privilegiado: Homem.

Essência: a mais importante característica de um ser; o ser como tal. Tudo tem essência, mas não existência, somente o homem é existente. Ver existencialismo.

Etnia: Comunidade definida por afinidades linguísticas, culturais e sociais (IBGE, 2010). Ver etnia indígena.

Etnia indígena: Comunidade reconhecidamente indígena. Ver Etnia.

Etnicidade ou identidade étnica: Pertencimento a dada etnia.

Etnocentrismo: a visão sobre determinado grupo étnico ou cultura em comparação com uma considerada central, referência. O olhar sobre o outro a partir de si.

Etnocídio: Morte da etnia. Na tese, preterimos esse termo por sugerir o fim da memória de etnias cuja ancestralidade, ainda bem presente em suas memórias, são preservadas por seus descendentes.

Etnografia: Método de pesquisa utilizado pelos antropólogos. Os moldes etnográficos que orientaram a pesquisa para esta Tese foram os utilizados pela Antropologia Pós-Moderna ou Crítica (que rompe com os métodos de rigores científicos de distanciamento do observador privilegiado em busca de uma imparcialidade, uma neutralidade científica, para preservar o fenômeno de seus próprios valores). Experiência de imersão profunda na etnia em que o pesquisador, conforme Laplatine (2004) é sujeito do processo de observação

Etnocídio indígena: Morte de determinada etnia indígena.

Eurocentrismo: Visão evolucionista, cujo parâmetro de julgamento analítico de uma etnia parte da cultura ocidental europeia, ou seja, na escala de evolução para a “civilização,” a cultura europeia está no topo e as etnias que muito se afastarem desse modelo civilizatório estarão mais próximas do primitivismo.

Existência (Heidegger): A relação mútua entre “pre-sença e ser”, em que esse ser é o ente privilegiado (o homem), em termos de aceitar o dom da existência e assim esse dom. O homem é um existente e, como tal, distingue-se dos demais seres. É incompleto, mas sempre aberto à completude que se dá pela existência no mundo em busca da verdade. Ver *devenir*.

Existencialismo: Movimento filosófico iniciado por Sören Kierkegaard que trata da existência (humana). O conceito assume várias acepções conforme os estudiosos da existência. Há existencialistas cristãos (Kierkegaard e Jaspers) e há os ateus (Satre) e há Heidegger, o qual não se considera existencialista uma vez que seu foco é o Ser e não a existência. Prefere ser chamado de analista existencial.

Família linguística: conjunto de línguas que compartilham assim a mesma origem (RODRIGUES, 2005).

F

Facticidade da vida: É a designação para o caráter ontológico do nosso ser aí próprio. Ver *Ser-aí* (HEIDEGGER, 2013, p. 3).

Família linguística: Conjunto de línguas que compartilham assim a mesma origem. (RODRIGUES, 2005)

Fenomenologia: Ciência das essências, cujo precursor foi Edmund Husserl. Seu foco é o fenômeno, objetivando o seu desvelamento. Para Husserl, tal somente pode ocorrer se o pesquisador realiza a suspensão de seus valores e preconcepções teóricas, prévias para evidenciar o fenômeno. Para Heidegger, tal feito não é possível, pois não acredita na neutralidade da ciência. Ver *epoché*.

G

Genocídio: eliminação contínua de indivíduos pertencentes à determinada nacionalidade, raça, religião, cuja motivação são as diferenças. A intenção da prática do genocídio é eliminar a memória desses sujeitos históricos, a fim de que sejam apagados sua existência sobre o mundo de tal forma que não se cogite que um dia sequer existiram.

Glotocídio: Morte da língua. Expressão discutida e relativizada entre autores, alguns na tentativa de abrandar o seu efeito negativo, recorrem a eufemismos, como perda, apagamento. Usado para línguas em processo de extinção. Conceito polêmico utilizado por políticas homogeneizadoras que consideram apenas a língua (oficial) do País, desconsiderando a diversidade linguística. Ver Apagamento.

Grupos étnicos: Forma de organização social em que os sujeitos sinalizam o padrão de moralidade a ser adotada pelo grupo o qual será utilizado na manutenção de uma fronteira étnica.

Grupo indígena: Etnias indígenas. Ver povos.

H

Habitus: Comportamento social que identifica a origem (social, religiosa, cultural, econômica), ou seja, a partir da internalização da estrutura social, podemos distinguir as classes e as intenções de ascensão social. Pelos atos falhos, descobrimos que determinada pessoa não pertence à classe social que pretende ser, mas comportando-se como se já fosse. Já temos internalizado a estrutura de nossa sociedade e, com um olhar mais atento, podemos melhor perceber a pretensão da pessoa. Ver Pretendentes.

Hermenêutica: Arte ou ciência de interpretar. Ver Hermenêutica da facticidade.

Hermenêutica da facticidade: Interpretação heideggeriana da existência.

I

Inautenticidade: Coisificar-se no mundo da ocupação; [existencial] é uma espécie de fuga da angústia do viver na certeza da morte.

Indianeidade: Termo usado para a igualdade característica entre os povos indígenas como povos originários anteriores à presença dos europeus.

Índio: Primeiro habitante das terras chamadas Brasil com a chegada dos exploradores portugueses, que o considerava (numa visão eurocêntrica), primitivo, selvagem. O termo torna-se um conceito e é também assumido pelos próprios indígenas que se autodenominam índio, porém sem conotação pejorativa. Utilizam-no por questões políticas de garantias de seus direitos. “Isso é coisa de índio”, dizem, intentando fortalecer a própria etnicidade.

Intencionalidade: Cf. Consciência de algo.

Isolados: Referência aos grupos indígenas que não mantém contato com a cultura branca. Termo preterido entre os demais indígenas que os consideram autônomos. Ver autonomia.

J

Jurema: Árvore sagrada, sob a qual se pratica o Toré. Expressão presente no imaginário popular indígena “hoje eu desço-lhe a jurema” ou seja, modo de dizer que vai castigar alguém.

L

Línguas minoritárias: Além de ter um número reduzido de falantes, é, segundo Dressler (1977), desprestigiada com relação à língua dominante.

Limpeza: Parte do ritual em que se busca afastar os maus espíritos.

Luta de classes. “Confronto que se produz entre duas classes antagônicas quando lutam por seus interesses de classe” (HARNECKER, 1983, p. 184). Para a autora da Tese, importa a relação assimétrica de poder de um grupo sobre outro e, no caso das minorias étnicas indígenas,

M

Maraca: Instrumento musical usado nos rituais para marcar o ritmo das toantes e atrair os encantados.

Metafísica: Expressão filosófica para o que transcende à física, portanto somente praticada por um filósofo. Para Heidegger (2002), a metafísica se equipara à ontologia e como tal se opõe à epistemologia e à ciência, cuja preocupação é o ente e não o Ser. A metafísica heideggeriana vai além desse domínio do ente, envolvendo também a sua integralidade, o mundo e o Ser, enfim, é o próprio acontecimento do *Dasein* (INWOOD, 2002, p. 111-112).

Minorias étnicas: Etnias que sofrem preconceito por não representar a maioria.

Multiculturalidade: Inerente a muitas culturas. Conviver com a multiculturalidade é conviver com as diferenças. Cabe respeitar as diferenças para não cometer etnocentrismo.

Mundo circundante: O que envolve o mundo. O entorno do *Dasein* em sua existência (HEIDEGGER, 2015, p. 565). Ver Ocupação. Trata-se de uma “relação de preocupação”. Segundo Heidegger (2015), quando a ocupação respeita e considera a originalidade do que se torna.

Mundo da ocupação: Expressão heideggeriana para referir-se a tudo o que o *Dasein* se ocupa no mundo circundante. Ver mundo da vida.

Mundo da vida: Mundo circundante. Mundo da ocupação

N

Nada: É o Não Ser. Para Heidegger, pensar em algo é pensar o Ser, portanto se pensamos no pós-morte como um Nada, esse nada é.

Nação(ões): Grupos étnicos unidos pelo mesmo sentimento de pertença.

Natureza: Para Descartes, Kant e Heidegger, a natureza é algo já dado. Para os povos indígenas a natureza é sagrada. No que respeita aos Xukuru, é o portal para o mundo espiritual.

O

Ocupação: O movimento do *Dasein* e suas relações. A relação da Presença (*Dasein*) com o ser e o existente, ou seja, com o ente e o existente (entre privilegiado, o homem).

Olhar etnocêntrico: Olhar que o próprio sujeito de direito tem de si, pois muitos indígenas foram considerados indígenas por se autoidentificarem como tais.

Ontologia: Estudo do ser. Termo caro nos postulados heideggerianos, que critica a tradição filosófica que relegou ao esquecimento as questões do ser. Ver Ontologia da facticidade.

Ontologia da facticidade: Método hermenêutico de Heidegger para estudar o ser aí em cada ocasião. Ver facticidade.

P

Pajé: Líder espiritual da etnia indígena. A segunda pessoa na escala hierárquica da organização.

Pluriétnico: Próprio de muitas etnias. Um país pluriétnico como o Brasil reúne em seu espaço geográfico, muitas etnias indígenas com suas respectivas culturas. Ver Multiculturalidade.

Políticas homogeneisadoras. Relações políticas estabelecidas em prol da unidade nacional. Ver Políticas linguísticas homogeneisadoras.

Políticas linguísticas homogeneisadoras: Atitudes políticas em forma de projetos e leis para considerar o Português como língua oficial.

Povo: Conceito político para população. Na tese, preterimos o termo tribo, pela carga negativa no que respeita aos indígenas, por estar associada de forma pejorativa à selvagem, portanto, distante da civilização. Ver Eurocentrismo.

Povos autóctones: Designação usada pelos franceses para os povos indígenas. Ver etnias autóctones.

Povos indígenas: Designação política que remete aos grupos indígenas.

Presença: Ser do homem determinado pela possibilidade de vir a ser (devir) (Heidegger, 2015, p. 64).

Pretendentes: Todos os membros de uma sociedade estratificada, que estão sempre a almejando querendo ser reconhecidos como pertencentes a uma classe hierarquicamente superior. No caso dos indígenas, cuja sociedade não é estratificada, o termo não se aplica, pelo menos no campo semântico teorizado por Bourdieu (2007a). Podemos observar a pretensão dos aldeados em galgarem a escala hierárquica dos não índios para assim competirem de forma mais igualitária (se é que tal coisa seja possível) com fins exclusivos de buscar visibilidade para o fortalecimento de sua identidade. Ver Cidadania.

R

Relativismo cultural: Consolidado pela corrente antropológica Difusionista. O olhar sobre uma etnia em sua singularidade cultural. A concepção desconstrói a ideia de superioridade cultural. Utilizamos o termo no sentido de valorização a cada cultura, exaltando o respeito e a tolerância com outras culturas diferentes. Modo de enxergar o outro, considerando seu direito a estima e proteção. Segundo Santos (2005), refere-se o outro segundo os valores inerentes a esse outro.

Retomada. Movimento dos povos indígenas para recuperação de suas terras. Em Heidegger o termo é empregado para significar “tomar de novo e de modo novo” (HEIDEGGER, 2015, p. 581).

S

Ser: Tudo que é. Essência.

Ser-Aí: Expressão heideggeriana para significar o ser humano, o *Dasein* como possibilidade. Vir a ser, eterno devir. (HEIDEGGER, 2013).

Ser xukuru: expressão utilizada tanto em relação à etnicidade indígena quanto ao ser heideggeriano (*Ser-aí*) como projeto inacabado aberto ao acontecimento. Para desfazer quaisquer entravamentos semânticos por conta da ambiguidade suscitada na lexia complexa, grafamos com inicial maiúscula o Ser-aí (*Dasein*) heideggeriano e com inicial minúscula o ser-índio.

Subjetividade:

T

Terra indígena: Direito de posse e usufruto dos recursos naturais dos indígenas às terras que ocupam antes mesmo de sua regularização. Ver Demarcação de Terras. Diferente de Área, terra tem sentido mais amplo apontando para o espaço social e político onde ocorrem os conflitos e possibilidades de demarcação de uma área legalizada. Ver área indígena.

Tribo: “grupo social autônomo que apresenta certa homogeneidade (física, linguística, cultural etc)”, “composto de famílias ligadas a uma origem comum” (HOUAISS, 2009). Por considerarmos que esse conceito está ligado à visão evolucionista e civilizatória, cujo parâmetro para a civilização a Europa, preferimos adotar grupos indígenas e povos indígenas, por reconhecermos o caráter preconceituoso e politicamente negativo. Ver eurocentrismo.

V

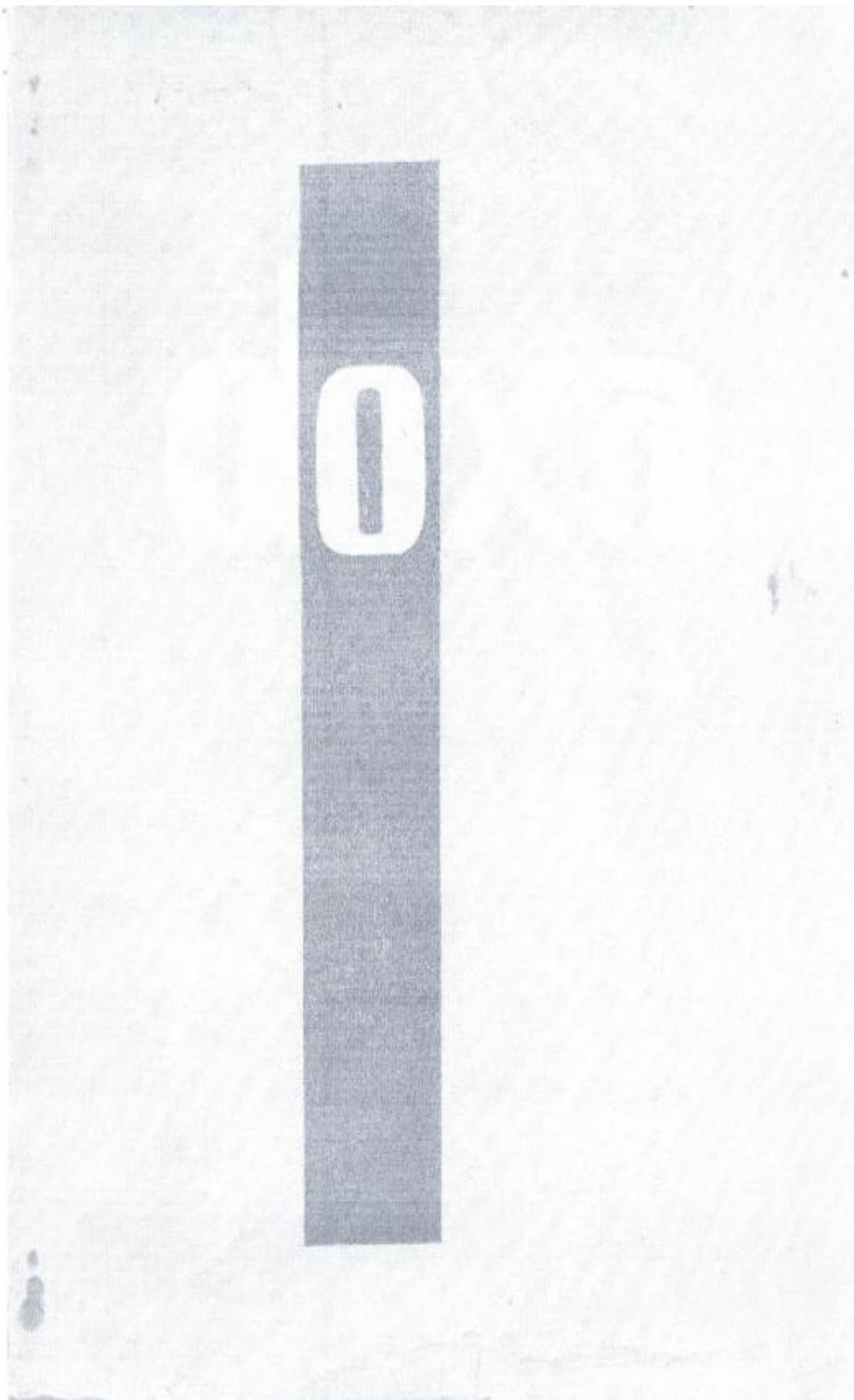
Verdade do ser: Refere-se a *alethea*, traduzida como verdade originária. Acontecimento Conceito filosófico que remete ao conhecimento a ser desvelado, portanto, ao conhecimento pleno nunca alcançado pelo ente privilegiado. Ver acontecimento do ser. (HEIDEGGER, 1985, p. 126)

Visão etnocêntrica: O olhar sobre outra etnia a partir dos valores da sua. Um olhar desdenhoso, de desprezo por costumes alheios.

Visão eurocêntrica: O olhar sobre outra etnia a partir dos valores e símbolos europeus. Olhar as culturas existentes no mundo numa escala evolutiva que vai de cultura primitiva à civilizada, parametrizando a Europa como o topo da cadeia civilizatória. A Europa é a civilização e as demais são classificadas como mais civilizada à medida que se aproximam do modelo de civilização que é a Europa ou mais primitivas à medida que se afastam desse modelo.

X

Xukuru: Grupo indígena, localizado na Serra de Ororubá, em Pesqueira-PE, sob a liderança do cacique Marcos, sucessor de Xicão que se destacou na participação intensa no movimento das Retomadas.

ANEXO A – O DIALETO XUCURU DE LAPENDA

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju

<http://biblio.etnolinguistica.org>

Lapenda, Geraldo Calábria. 1962. O dialecto Xucuru. *Doxa* (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, p. 11-23.

Permalink: http://biblio.etnolinguistica.org/lapenda_1962_xucuru

O material contido neste arquivo foi escaneado e disponibilizado online com o objetivo de tornar acessível uma obra de difícil acesso e de edição esgotada, não podendo ser modificado ou usado para fins comerciais. Seu único propósito é o uso individual para fins de pesquisa e aprendizado.

Possíveis dúvidas ou objeções quanto ao uso e distribuição deste material podem ser dirigidas aos responsáveis pela Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, no seguinte endereço:

<http://biblio.etnolinguistica.org/contato>

O presente artigo foi digitalizado por Marcelo Lapenda e acrescentado ao acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju em janeiro de 2009.

mas há palavras sem sentido: basta ler os vários exemplos de Lício, comparando-os com a tradução. Note-se os exemplos, entre outros:

de a realidade, porque em suma esses índios apenas falam o português, embora enriquecido por uma centena de palavras de sua antiga língua. Só o artigo e o verbo 'ser' costumam ser omitidos (prova de que no verdadeiro xucuru havia a frase nominal pura e não existia artigo).

Tomemos como exemplo as duas primeiras frases do elenco:

"O caboclo está com raiva do branco"

"O feiticeiro embriagado deu uma pancada na cabeça da moça"

Os índios as expressam, não exatamente como informaram ao C. Cavalcanti, mas do seguinte modo:

"xennunpr está com man-yôgo de karé"

"jubrêgo jog fez kupago na kreká de tiopipo"

Igualmente, para traduzir "o índio morreu", podem dizer: "xennunpr virou kupun", que literalmente significa "o índio virou defunto". E assim por diante.

4.3 O xucuru deveria ter sido uma língua de relação pura. A ordem das palavras podia servir para exprimir conceitos.

Essa relação era regressiva, como no tupi e no iaté, e diferia da do cariri, em que é progressiva. Isto se pode observar nos poucos exemplos de compostos endocêntricos:

(kré-ká = cabeça; aguge = coberta, cobrir)

kré-aguga = coberta da cabeça (= chapéu)

X X X

5.1 Causa pasmo haver, para o mesmo conceito, duas ou três ou quatro palavras com igual significado:

cabelo = avenko, exék, unj

gambó = totiko, utxaká

nariz = axéko, xikrin

onça = lanprégo, wanmanx

ovelha = burudo, xangzag

pequeno = akrugó, bibi, gingin, krinin, kuit

cacete = konkré, ximbó

bom = konengo, pirara

olho = axó, piganman

negro = taka, gon-yé, mankwé, jupú

face = sakwaren, lílôa

mau = awixo, irú, inbrugugo

água = kalté, téw, xakr

correr = montógo, onbréra

feio = kaiongo, waga

sal = lakin, lungin

terra = lemolahgo, kraxixi

velho = pró, tayópo

barriga = mayópo, tuyá

bai = gabanxo, marinha

cachimbo = makringó, xanduré

gado = xafangú, amank

menino = *jeút, mayopipo*
 pedra = *kwëbra, krekre*
 Deus = *Putú, Paité*
 etc.

Isto pode ser razoável em uma língua que se encontre em sua pujança, em seu uso completo. Mas no xucuru, desfeito em sua estrutura e que vive só de vestígios, tal fato parece esquisito.

Contudo creio que essa multiplicidade de sinônimos se deva às seguintes causas:

a) Os xucurus hodiernos devem ser o resultado, não de uma tribo única, mas da mistura de indivíduos de tribos diferentes; mistura essa um tanto recente, de tal forma que ainda se conservem de cada grupo vocábulos da própria língua de origem.

b) Palavras há só empregadas no ritual religioso, diversas das do uso vulgar.

c) Em se referindo a animais, alguns vocábulos devem ser termos convergentes, cada um antigamente aplicado a indivíduos do mesmo gênero, mas de espécie diversa.

d) Finalmente pode haver o caso em que se trate de verdadeiros sinônimos da antiga língua.

5.2 Dentre as palavras portuguesas, há uma que recebeu certa modificação semântica:

(chaminé) *ximínw* = fumaça

(simonó) ikãt = semicircular

Suponho também que a forma "charco" do português tenha dado origem à palavra *xakr* (= água, rio). "Se non è vero, è bene trovato".

5.3 O tupi contribui, de certo modo, com alguns vocábulos. Esta contribuição parece ter sido remota; ou mesmo posterior, através do português. Algumas vezes (o que igualmente se verifica quanto ao iatê), tal influência pode não parecer muito exata:

XUCURU

ximbo = cacete
tuyá = barriga
Paité = Deus
murasi = sol
karé = homem branco
xako = casa
téw = água
sakwaren = faca
itay = dinheiro
poyá = pé
inkin = sal
akôbra = banana

TUPI

s-embó = cacete
t-yé = barriga
pai-eté = senhor verdadeiro
kwarasy = sol
karáiba = homem branco
s-oka = casa
t-y = líquido, água
takwar = (faca de) taquara
itajuba = dinheiro
py = pé
jukyra = sal
pakoba = banana

5.4 A contribuição *fuinió* parece a mais recente, e talvez bem

Editada pelo Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife - Ano X - Agosto, 1962 - N.º 10

Presidente do Diretório Acadêmico: Oseias Ireno de Gouveia

Diretor do Departamento Cultural: Reinaldo Xavier Carneiro Pessoa

Diretor da Revista "BOXA": Samuel Kreimer

Redatores: Alfredo Barreto e Maria das Graças Sobra

2.2 Essas vogais podem ainda ser acompanhadas de ressonância produzida na cavidade nasal.

Por motivos tipográficos, sou infelizmente forçado a usar o n, depois de vogal, para indicar-lhe a nasalidade: an, en, in, on, un (onde portanto o n equivale ao nosso til):

gahanxo (ga-han-xo) = boi
 lungin (lun-gin) = sal
 mennengo (men-men-go) = bode
 marinha (ma-rin-ha) = boi
 amun (a-mün) = farinha de mandioca
 wanmanx (wan-man-x) = onça
 jetonm (je-ton-m) = gato
 laminn (la-min-n) = Nossa Senhora
 nennn (nen-nen) = dizer
 xennunpr (xen-nun-pr) = índio
 manntu (man-n-tú) = tatu-bola

gahãxo
 mĩmẽgo
 manĩha
 wãmãx
 jẽtõm
 xẽnãph
 nẽnẽ

No caso de uma vogal nasal seguir-se de outra vogal ou de uma semiconsoante, emprego o hífen para que ninguém pronuncie esse n (que é mero sinal diacrítico) como consoante línguo-dental nasal:

Taman-in-a (ta-man-in-a) = N.S. das Montanhas tamãã
 kreun-inxo (krẽ-un-in-xo) = pinto krẽũĩxu
 gon-yã (gõn-yã) = dormir gõyã
 tuman-igũ (tu-man-i-gũ) = arma de fogo tumãigũ gõyã

2.3 Todas as vogais têm normalmente a mesma duração. Não há portanto diferença fonológica entre longa e breve no xucuru. Nem há vogais faríngeas como as existentes no iatê.

2.4 Há duas semiconsoantes ou semivogais (y, w), semelhantes às do iatê e do cariri. A língua se coloca em nível mais elevado que no da prolação das vogais i e u, respectivamente:

mayópõ = intestino, ventre
 awiko = rapazola
 tan-yen = bêbado
 wanmanx = onça

tã yẽ

pronunciado mais rápido que as vogais comuns por isso

2.5 Nos vocábulos que tenho à mão, não encontrei ditongo nasal algum, mas apenas quatro ditongos orais decrescentes: aw, ay, êw, êw:

DOXA'

13

com mais rapidez e com afeição na vogal final

1.4 Os mais moços só falam o português. Os mais velhos ainda conservam muitos vocábulos do seu dialeto, com os quais se exprimem, auxiliados pelo português e usando a sintaxe portuguesa.

1.5 Nos dias de feira, isto é, nas quartas e nos sábados, os índios descem da serra e expõem suas mercadorias à venda: frutas, flores, raízes, verduras, beijos, bôlsas, abanos, chapéus, etc.

1.6 Embora sua religião seja hoje a católica, os índios mais velhos praticam ainda o rito antigo, mais conhecido por "segredo". Fazem-no, porém, às escondidas, por causa da polícia que alega essas práticas serem catimbó.

Anualmente, na véspera das festas de São João e São Pedro, todos vão à vila de Cimbres dançar o "toré" em louvor a esses santos e a Nossa Senhora das Montanhas. Para isso, usam vestes características, recamadas de palha de milho, que amarram nos ombros, nos braços, na cintura, nos joelhos e nas pernas; na cabeça põem um barrete enfeitado de manjericão, rosas e outras flores. Durante o "toré", um caboclo fica de parte tocando gaita, enquanto os demais dançam formados em grupos de dois, cada um com um cacete na mão, batendo no chão e sapateando. Algumas vezes, cantam; outras, dão fortes assobios para reunir os companheiros.

No dia 2 de julho, festejam Nossa Senhora das Montanhas: fazem uma grande fogueira e dançam, ora em redor desta, ora perto da igreja, com vivas à Mãe de Deus.

1.7 Aproveitarei aqui a oportunidade para dar as palavras relacionadas com a religião e com o rito:

Maíet: ??

Putú, Palté = Deus	jubêgo = feiticeiro
Papá Duá = Nosso Senhor	jetó = espírito
Taminn = Nossa Senhora	jetó jéti = invocar os espíritos
Taman-in-a = N. S. das Montanhas	jítton = fumar durante o rito
prayá = rito	xanduré = cachimbo do ritual
inkant = reunião ritual	

Encanto: ??

jusa = vinho feito de jurema, oferecido aos espíritos.

ukrínmakrinkrin = comida, preparada com mocó, oferecida aos espíritos.

X X X

2.1 Igual ao da língua taté, falada pelos índios Fulniô, de Aguas Belas, também o sistema articulatório puramente oral do vocalismo xucuru é o mesmo que o do português.

Com a língua em posição normal, pronuncia-se a vogal central *a*. As outras vogais são formadas com a língua fora da posição normal, em três níveis: alto (*i, u*), médio (*ê, ó*), baixo (*é, ô*).

Destas, três são anteriores (com o pré-dorso da língua em confronto com o pré-palato) e não-arredondadas: *i, ê, é*; três são posteriores (com o dorso da língua em confronto com o véu palatino) e arredondadas: *u, ô, ó*.

zi baw

zinbaw = café
 itay = dinheiro
 befew = melancia
 téw = água

Podemos acrescentar os ditongos crescentes wa, wan, wê e wê. Embora sempre unidos à velar surda k, devem ser considerados como ditongos. Creio que o k e w não chegam a formar uma só consoante velo-labial, igual à que se encontra p. ex. no iaté, porque no xucuru o w não indica apenas a labialização do k, mas se sente como semivogal separada:

iã kumã
 {mã kwe
 mã kwê

sakwaren = faca
 iankwan = venha cá
 kwebra = pedra
 mankwé (ou mankué) = negro

2.6 Quanto às consoantes, as quais divido em ruídos e sons, prefiro apresentá-las no seguinte quadro:

	RUIDOS				SONS		
	Oclusivas		Fricativ.		orais		
	surdas	sonoras	surdas	sonoras	nasais	lateral	vibrante
Bilabiais	p	b			m		
lábio-dentais			f	v			
linguo-dentais	t	d			n	l	
linguo-alveolares			s	z			r
linguo-palatais			x	j			
linguo-velares	k	g					
laringes				h			

O r é uma vibrante simples, igual ao do português na palavra "caro". O h é uma fricção sonora da laringe (diferente do h inglês, que é surdo) e corresponde ao nosso r múltiplo, mas pronunciado sem qualquer vibração uvular ou velar ou lingual, conforme acontece aqui no Nordeste e em várias outras partes do Brasil.

2.7 Todas as consoantes (com exceção de b, f, v, l) podem en-

constrar-se em posição final de sílaba ou de palavra. Contudo essas consoantes finais têm prolação completa, passando pelas três fases: *catástase, articulação sistente, metástase*. Quase se percebe, após elas, um como som vocálico brevíssimo semelhante ao *ê*. Isto se dá principalmente quando se acham no fim de palavras. Creio que talvez seja defeito de pronúncia dos índios atuais, como também o é quando alguns proferem o *o* átono final como *u*, certamente influenciados pelo português.

wannanx (i) = onça
 xennunpr (i) = índio
 Taminn (i) = Nossa Senhora
 jetonm (i) = gato
 amank (i) = animal, boi

*chegando mesmo a ser
 um shun*

Portanto a transição entre duas consoantes é sempre aberta, e também não há fonema consonântico geminado. Somente os grupos, cujo segundo fonema é vibrante ou uma lateral, têm transição fechada. Os principais encontros consonantais são: *pr, br, kr, kl, px, tk, tm, tx, dg, kx, gz, st, zm, hg, hm, nt, sk*. Os seis últimos podem ter igualmente transição fechada.

a) pró = velho	kréká = cabeça	
akôbra = banana	<u>klarihmon</u> = lua	klarihmõ
b) kapxégo = cadáver	xetkubú = brasa, fogo	
inkutinen = de tarde	utxaká = timbu, gambá	
madgoz = tripa	krikxé = chover	
zangzag = carneiro	stongo = fumar	
suska = arapuá	zmaragugo = carnívoro	
lemolahgo = terra	klarihmon = lua	
manntú = tatu		

2.8 Em algumas palavras encontrei ensurdecimento do *j* inicial. Talvez se trate, pelo contrário, de sonorização do *x*, porque não posso estabelecer qual a forma básica:

jupegúgo, xupégúgo = mentiroso
 jigo, xigo = milho

2.9 Procurei determinar a frequência fonética, baseado nos vocábulo todos que tenho coligidos. Tomando como 100% o total da soma dos fonemas repetidos, obtive o seguinte resultado (aproximado), em percentagem:

k	7,72	p	3,45	z	0,77
r	6,85	j	2,30	d	0,77
t	5,40	b	2,30	h	0,38
g	4,63	l	2,30	f	0,38
x	4,24	n	1,54	v	0,07
m	3,45	s	1,15		
a	12,35	é	2,30	in	3,08
u	6,55	ó	1,92	an	2,65
i	6,17			en	2,30
ô	6,17			on	1,92
ê	3,08			un	0,77

3.10 Quanto ao acento, pelo que pude observar, só há palavras oxítonas e paroxítonas. Se antes o acento era intimamente ligado ao tom (como ainda hoje é o do *iaté*), nada se pode provar; o certo é que, no presente, ele é apenas de natureza dinâmico-espiratória.

Parece que sempre são oxítonas as palavras acabadas em:

- a) i, u,
- b) vogal nasal
- c) ditongo
- d) consoante
- e) vogal precedida de y ou j

X X X

3.1 Nada mais resta dos pronomes pessoais, dos possessivos, dos demonstrativos, dos relativos, dos indefinidos. Nenhum exemplo dos numerais; nem de preposições (ou "posposições"), nem de conjunções, nem de interjeições.

Dos advérbios, ainda subsistem a negação *biá* (talvez antigo sufixo, como *dode* no *iaté*) e algumas locuções temporais que parecem conter a preposição portuguesa "em" transformada em i nasal (*in*):

n. o g. e
non-yen biá = não falar
in bemen = de manhã
in kutmen = de tarde
in tataramen = de noite

A conjugação verbal, com os possíveis modos e tempos, desapareceu totalmente, e não há indício algum de como o substantivo e o adjetivo podiam variar em gênero, ou em número, ou mesmo em tempo e em classe.

3.2 Nota-se a frequência do sufixo *go* nos verbos, nos nomes verbais de agente, nos adjetivos e até em nomes de animais (que antes deveriam originar-se de nome verbal, como acontece no *iaté*):

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| a) <i>arágo</i> = matar | <i>kupágo</i> = espancar, matar |
| <i>xikugo</i> = defecar | <i>xabrêgo</i> = urinar |
| <i>montógo</i> = correr | <i>uyuingo</i> = copular |
| <i>stongo</i> = fumar | <i>kringó</i> = comer |
| <i>ajigo</i> = prender | etc. |
| b) <i>xukégo</i> = ladrão | <i>jubégo</i> = feiticeiro |
| <i>konengo</i> = bom | <i>katongo</i> = feio |
| c) <i>bengo</i> = preá | <i>jabrêgo</i> = cachorro |
| <i>lanprêgo</i> = onça | <i>menmengo</i> = bode, cabra |
| <i>tantango</i> = gato-do-mato | |

Este mesmo sufixo aparece também unido a outro, para formar nome (adjetivo, substantivo):

inbrugúgo = guloso, gula
jupegúgo = mentiroso, mentira
zmaragúgo = carnívoro
tayegégo = doente, doença
kré agúgo = chapéu (coberta da cabeça)

3.3 Muito usado também (mas muito menos que *go*) é o sufixo *men*, cujo significado é difícil de determinar, embora às vezes pareça ter valor adverbial de tempo, e às vezes formador de adjetivo:

in bemen = de manhã
in kutmen = de tarde
komenmen = bom dia!
lakutmen = boa tarde!
koriko pexerumen = moço (animal)
koriko mandumen = preá

3.4 É interessante a semelhança de forma e de sentimento entre o sufixo *go* do xucuru e o sufixo *go* (com suas variantes *ko*, *ga*, *ka*, *ke*, *be*, *se*) que existe em vários dialetos do Amazonas: tucano, wanana, kubewana, etc.

a) Tucano:

yoagô = comprido
syungô = bom
in-aangô = mau
kahtigo = vivo
 etc.

b) Wanana:

<i>nenga</i> = ver	<i>matsinga</i> = saber
<i>lôoga</i> = ouvir	<i>huiga</i> = temer
<i>taga</i> = vir	<i>phanga</i> = bater
<i>waga</i> = dar	etc.

c) Kubewana:

<i>meako</i> = bom	<i>amenko</i> = mau
<i>dzriko</i> = liso	<i>pororako</i> = peludo
<i>in-hiko</i> = curto	etc.
<i>bwahako</i> = bater	<i>on-bako</i> = escavar
<i>wehako</i> = temer	etc.

X X X

4.1 Da língua xucuru, só existem hoje vocábulos que designam meramente o conceito em si, sem qualquer determinação de categoria (gênero, número, pessoa, etc.). Ou, melhor, só restam nomes. Sim, porque do verbo permanece unicamente a forma nominal, e o adjetivo é também nome:

kriagô = comer, comida
xurak = fome, faminto, ter fome
jupegugo = mentiroso, mentira, mentir

4.2 As frases coligidas por Cicero Cavalcanti, que se acham no final deste trabalho, são mero aglomerado de palavras sucessivas, com relação sintática fictícia. Houve, por parte do índio que formulou tais frases, ou por parte do branco que as colheu, intenção de serem usadas unicamente palavras xucurus. Mas isto não correspon-

DOXA

coms mai. de identificação de seu "status" de índio

próximo ao laté

recente. Algumas palavras são exatamente iguais às do laté; outras apenas semelhantes; outras, pelo menos, as lembram na forma:

XUCURU	IATÉ
suska = arapuá	suska = arapuá
xlá = frio	xlá = frio
fekiá = ticaca	fekiá = ticaca
xuá = vento forte	xwma = vento forte
thloá = faca	thloá = faca
saká = feijão	natsaká = feijão
teadusaka = peru	watsaká = peru
nennen = dizer	ne = dizer
itóka = fogo	towe = fogo
	l-to-ka = tocar fogo
akó = filho	e-ka = filho
tuxá = doce	e-xá = doce
jusa = vinho de jurema	khoxa = vinho de jurema
nekrétá = cacique	e-fkhéthá = dirigente
inxá = carne	utxi = carne

X X X

6.1 Não posso deixar de anotar certas semelhanças coincidentes no xucuru e na língua dos índios do Amazonas, sobre os quais falei anteriormente, quando me referi ao sufixo *go* (Cfr. 3.4). Podem ser meras coincidências, mas também pode ser útil apresentá-las:

PIRA-TAPUIA	XUCURU
konono = bom	konengo = bom
KUBEWANA	
kerabo = pedra	kwébra = pedra
KUMADENE	
ka-inirhidari = marido	arideri = marido
IDEMASÁ	
bókó = velho	wakó = velha
nigeaga = mau	waga = mau, feio
yábea = não	biá = não

6.2 O presente estudo (além de ser um resumo, um tanto apresado, do que estou realmente fazendo) necessita de mais elementos que sirvam de base para uma comparação melhor entre o xucuru e as demais línguas indígenas, pois o exíguo número de vocábulos ainda existentes e a falta completa de morfologia e de sintaxe não me possibilitam a classificar esta língua em qualquer grupo lingüístico do Brasil. Tudo giraria em torno de hipóteses secundadas por alguma analogia de forma e de sentido por acaso encontradas. Mas, conhecendo bem o tupi e o laté, e tendo regular conhecimento do cariri, posso afirmar com segurança:

OS XUCURUS NAO SAO TUPIS NEM FULNIOS,
E MUITO MENOS CARIRIS.

X X X

Para terminar, transcrevo as frases que o Cicero Cavalcanti colheu e que, repito, são sintaticamente artificiais:

- | | |
|---|---|
| 1) xenunpr man-yogo karé | 1) O caboclo está com raiva do branco. |
| 2) jubégo jog kupágo kréká tió-pipo | 2) O feiticeiro embriagado deu uma pancada na cabeça da moça. |
| 3) xennunpr <u>kringó</u> xoxogo kuit | 3) O índio comeu um pequeno pedaço de beiju. |
| 4) inxa xangzag konengo | 4) A carne do carneiro é boa. |
| 5) urika karé konengo | 5) A bebida do branco é boa. |
| 6) xennunpr tayegêgo xurak | 6) O índio está doente de fome. |
| 7) <u>tapiço</u> <u>montógo</u> <u>arágo</u> tuman-igú xakrok, <u>tapiço</u> teregonmen xurak | 7) A menina foi matar com arma de fogo o tatu, ela chegou com fome. |
| 8) xurak, xugin konengo <u>kringó</u> | 8) Eu tenho fome, o feijão está bom de se comer. |
| 9) <u>kringó</u> tuxá, pípara kaité <u>xlá</u> , xako onbria pró | 9) Comi doce, com boa água fria, em casa de meu velho camarada. |
| 10) tapuka tigá konengo <u>kringó</u> | 10) A galinha assada está boa de se comer. |
| 11) tapuka <u>kringó</u> kuit jigo | 11) A galinha comeu muito pouco milho. |
| 12) befew konengo <u>kringó</u> | 12) A melancia está boa de se comer. |
| 13) wanmanx <u>kringó</u> menmengo | 13) A onça comeu o bode. |
| 14) amank <u>arágo</u> gon-yé xako | 14) O boi matou o negro em casa. |
| 15) xako irú biá | 15) A casa não é ruim. |
| 16) <u>pininga</u> <u>montógo</u> xako Paulo | 16) O cavalo foi-se embora para a casa de Paulo. |
| 17) <u>pininga</u> pípara <u>montógo</u> | 17) O cavalo é muito bom de se viajar. |

41) karé Pesqueira nen-yen
xennunpr xukurú munkunj,
karé xupegúgo

41) O povo de Pesqueira diz que
o índio xucuru é preguiçoso,
isto não é verdade.

42) karé xukégo kraxixi xukurú
Urubá, xennunpr nan-yógo

42) Os brancos tomaram as ter-
ras dos índios da Serra Uru-
bá, e eles ficaram com raiva.

Há ainda uma frase xucuru, que parece legítima, com talvez al-
guma deturpação fonética, e cujo significado literal os próprios ín-
dios desconhecem:

kanbay zipotay = valha-me Deus!

Em todas as frases acima citadas, restringi-me a transcrever, sem
alteração de qualquer ordem, a mesma tradução fornecida pelo Ci-
cero Cavalcanti. Apenas adaptei as palavras xucurus ao meu siste-
ma gráfico.

Recife, 20 de agosto de 1962.

- | | |
|---|--|
| 18) Pedro intataramen kebogo
konkré xikrin, xukégo ji-
bongo kuit | 18) Pedro de noite matou uma
pessoa de cacetada no nariz,
para roubar uma quantia in-
significante. |
| 19) Pedro xukégo pitinga jabrégo
akrugó onbria | 19) Pedro roubou o cavalo e o
cachorrinho de seu camarada. |
| 20) karé xukégo gurinxáun akó
xennunpr inkuimen | 20) O branco roubou a fava do
filho do caboclo à tarde. |
| 21) arederí ajigo xennunpr | 21) O soldado prendeu o índio. |
| 22) jigo konengo inxa tapuka | 22) O milho é bom com carne de
galinha. |
| 23) inxa inkin konengo | 23) A carne salgada é boa. |
| 24) amun konengo | 24) A farinha de mandioca é boa. |
| 25) sanzara arágo tepó | 25) A cobra matou a raposa. |
| 26) akó jadirimén irú | 26) O filho do soldado é ruim. |
| 27) xenn awiko pípara, pírax | 27) A flor do rapazole é muito
boa e bonita. |
| 28) mayópipo kréxa katóngo | 28) O menino do muiato é feio. |
| 29) tapípo karé toé | 29) A menina do branco é mo-
desta. |
| 30) jéút xukégo kréagugo onbria | 30) O menino roubou o chapéu
de seu camarada. |
| 31) téw xiá konengo fuxá | 31) A água fria é boa com doce. |
| 32) pepuko João konengo biá | 32) A rde de João não é boa. |
| 33) tapípo xennunpr pírax, tapípo
potá pípara | 33) A índia é muito bonita, ela
dança muito bem. |
| 34) xennunpr poyá fayegégo | 34) O índio está com o pé doente. |
| 35) Manú zmaragugo bengo | 35) Manuel é comedor de carne
de preá. |
| 36) tazíp pró waga | 36) O sapato do velho é feio. |
| 37) krenj irú | 37) A lenha é ruim. |
| 38) gon-yé poyá katongo | 38) O pé do negro é feio. |
| 39) hatukrin xiá konengo | 39) O dia frio é bom. |
| 40) tayóps nen-yen biá xukurú | 40) Meu avô não fala o xueuru. |

ANEXO B – ENTREVISTA COM XICÃO

ENTREVISTA Nº 01

POVO INDÍGENA: Xukuru do Ororubá

LOCAL: Pedra D' Água, Pesqueira - PE.

DATA: 10 de novembro de 1993.

ENTREVISTADO: Francisco de Assis Araújo (Xicão, 43 anos).

FUNÇÃO: Cacique

ASSUNTOS: História (como chegou a cacique); atividade do cacique;
organização e situação econômica do povo Xukuru do Ororubá.

ENTREVISTADOR: Chico Siqueira

P - Entre os Xukuru do Ororubá, quais as organizações que existem e como se dá a escolha do cacique e quais suas atividades?

R - O cacique é uma das pessoas que é responsável por tudo que direito pelo povo indígena. Então é necessário que numa área indígena se tenha um cacique para fazer todo o trabalho de representatividade das comunidades, das áreas. Nós temos, aqui, 23 áreas indígena que o povo se reúne e escolhe a pessoa de sua confiança para ser um cacique, e a gente aqui não costuma fazer eleição para ser votado. O cacique é colocado por aclamação. O pessoal escolhe, a Pajelança nomeia e leva o nome pra comunidade e a comunidade confirma se a pessoa é cacique ou se não é cacique. E então, a partir daí é que a pessoa passa a ser cacique.

O cacique é a pessoa que é responsável para procurar todos os direitos do índio na Funai, na Justiça Federal, em todos os órgãos governamentais e também órgãos não-governamentais, como existe entidades que trabalham em defesa dos direitos dos índios e também é responsável para resolver os problemas internos junto com a comunidade. Para isso, o cacique cria vários grupos, que a gente dá o nome de Comissão Interna, Associação; tem o Pajé - que é chefe religioso; tem as pessoas que cercam o Pajé para fazer a Pajelança, que também é um *pequeno conselho*, que trabalham em prol de organizar o sistema de religião para na hora de um protesto, na hora de reivindicar um direito na justiça, na hora de fazer um tratamento, uma cura, então precisa esse *conselho* sentar e fazer esse trabalho pra que a área funcione normalmente, do gosto do povo indígena.

Então, a partir daí, todos esses movimentos o cacique tem que tá pelo meio, que é uma pessoa que é responsável pelo movimento geral da área. O cacique tem a obrigação de se preocupar com tudo que acontece dentro da área, todo o movimento de organização que tem dentro, numa área indígena, o cacique tem que ser sabedor, tem que dar opinião, tem que participar dessas reuniões ordinárias - reunião que são marcadas de mês em mês para o Conselho, e assim por diante.

P - Existem outros níveis de organização além dos que você já falou?

R - Existe, além da Associação, da Comissão Interna, Cacique, além do Conselho que faz parte da religião que acompanha o Pajé, ainda existe os representantes. São 23 aldeias dentro da tribo Xukuru. São 23 representantes. São as pessoas que conversam naquele local e repassam as informações para nós; e nós, o próprio povo reúne a Comissão. São 13 homens que faz parte da Comissão Interna. O representante repassa a informação para mim, convido a Comissão e a gente senta juntos, e a gente vai discutir o problema, se é problema de Justiça, Terra, Saúde, Educação. É dessa maneira que a gente trabalha.

P - Fale da história da Comissão Interna.

R - A necessidade de se criar a Comissão Interna - esse sistema de organização de interna que nós temos - foi a partir de necessidade da terra, pressão dos políticos, pressão dos fazendeiros, pressão de pessoas não político, não-fazendeiro que também tentam impedir, atrapalhar nosso ritual, nossos direitos. E a gente pensou e sentou que era de necessidade de criar uma comissão interna para ajudar nas decisões de uma reconquista de terra, horta comunitária - vamos supor - é procurar um direito.

Então senta esse conjunto de homem e vai discutir para ver como é que vai elaborar um documento, reivindicar um direito na Justiça, na Emater, em qualquer um órgão do governo municipal, estadual, federal. Esse conselho é... tem a responsabilidade como se fosse um Supremo Tribunal. Eu não decido as coisas sozinho. Então senta todo mundo, discute e eu fico responsável para dar a resposta, como se fosse o presidente.

P - Como a Comissão sobrevive economicamente?

R - Economicamente a gente primeiro colocou uma horta para que possa dar sustentação aos membros da Comissão que mais viajam. São treze membros da Comissão, mas nem todos treze viaja. Sempre tem três pessoas que é quem faz as articulação fora daqui. Nós temos três pessoas escolhidas: primeiro eu, que sou cacique; segundo Toinho Pereira; terceiro, Zé de Santa. Os outros membros ficam para participar das decisões que a gente toma e um ou dois vai em nome daqueles outros responder pelos trabalhos que foi feito.

Como foi escolhido esses três? Foi escolhido pela própria Comissão. A Comissão tem a autonomia autorizada pelo povo para sentar e discutir os problemas, depois passa o documento que foi feito pela Comissão, lê prá o pessoal ver, aprovar e a Comissão senta novamente e discute quem vai ou quem não vai fazer a entrega do documento e às vezes vai três ou quatro ou cinco. As vezes vai um só. Depende das condições financeiras que a gente tem.

P - Como o cacique age quando quando surgem problemas entre os membros das organizações internas?

R - Por incrível que pareça, nunca teve problema grave. Quando acontece, a gente senta todomundo e vai discutir prá recuperar o erro daquele membro

que cometeu aquele erro, justificar o erro. Todo esse movimento, o cacique é um membro da Comissão, participa e dá sua opinião e entra para ajudar.

P - Como é a organização da Comissão interna?

R - A Comissão interna não tem presidente. Tem pessoas que tem voz. Se possível, tem voto para definir questões ali dentro. Agora, se tiver presidente, vai essa pessoa ficar com poder de decisão e qualquer evento, se acontecer um problema grave, fica difícil de tirar. Porque se colocar um presidente na Comissão Interna, vai ter que ser aprovado por toda a área indígena. É como se colocasse dois caciques. Fica o cacique e o presidente que foi colocado pelo povo, então pode surgir uma dúvida entre o cacique e o presidente. Pode causar prejuízo à comunidade.

Então, a Comissão não tem presidente. Tem pessoas - os direitos são iguais. O mesmo direito, eu que sou cacique e membro da Comissão, mas na Comissão eu não apresento como cacique. Naquele momento me apresento como membro da Comissão. Me represento como cacique na hora das decisões na Justiça, na hora do ritual, que é um direito que foi discutido pela própria Comissão. Eu chego no meio da Comissão: porque sou cacique não vou dizer minha palavra e tem que ser aquilo. Primeiro escuto o pessoal da Comissão. O pessoal também vai me escutar. Depois que se elabora um projeto, uma proposta ou documento, passa pra a comunidade na hora do ritual, para o pessoal ou as comunidade que estiver presente, passa para ser aprovado, definido.

Não é o cacique e nenhuma pessoa da Comissão que tem o poder de dizer: "tá feito". Tem que ser um trabalho em conjunto, a partir do cacique, do pajé, dos membros que faz parte do conselho da religião. Os representantes tem que ser ouvido, tem que ser respeitado, levado em consideração. Por isso que ninguém botou um como presidente, pra ninguém querer ser mais que outro. Todo mundo ser igual, a partir do cacique ao pajé. O cacique não é como se fosse uma estrela que brilha dentro da área indígena, que tem o poder de fazer e desfazer. O cacique é obrigado a ouvir a comunidade e fazer o que a comunidade quer. O cacique é apenas uma pessoa de confiança da comunidade que respeita a voz da comunidade.

Pelo menos eu trabalho desse jeito. O cacique não pode mandar, primeiro, porque eu estou desrespeitando a voz da comunidade; segundo, a voz da Comissão; terceiro, porque eu tô querendo mim promover, querendo ser uma estrela que brilha perante todo mundo. Então, isso é uma falha. Para nós é uma falha muito grande, até porque os direitos dos índios é iguais. Apenas a pessoa é cacique. É uma pessoa de confiança do povo para repassar as informações para as autoridades e reivindicar para os órgãos governamentais e entidades de apoio a maneira, a necessidade do povo que a gente, que o povo pretende. Então isso é discutido junto.

Então, o cacique não pode, por exemplo, porque é o cacique, dizer assim: "eu vou vender a tribo", porque é cacique o povo tem que respeitar.

Não é o cacique só que é dono da tribo: todo o povo que é dono da tribo. Então tem que ser escutado. Se é dono, todo mundo tem direito de optar. Tem que ser respeitado a voz do povo. Até das crianças nós levamos em consideração, principalmente os velhos.

P - Fale da situação econômica dos Xukuru.

R - A situação econômica aqui, para os Xukuru, não é boa. É difícil, todo mundo sabe. A gente está numa época, numa seca que assola o Nordeste. Os índios são muito atingido, até porque não existe uma assistência adequada por parte do governo da Funai, do Governo Municipal, nem do Governo Estadual, e com especialidade, do Governo Federal.

Os povos indígenas vivem praticamente da força da Natureza. A Natureza coloca na mente dos índios, eles procuram a maneira de trabalhar para sobreviver. Por exemplo: aqui os índios tem vários jeito de trabalhar. Nem todos vivem do mesmo trabalho. Na Pedra D'Água, o pessoal tem banana, tem macaxeira, tem tomate, tem mandioca. Já na região - na mesma aldeia Xukuru - Pé-de-Serra, eles não tem banana, não tem um pé de goiaba... Quando a época é boa, eles tem o feijão, o milho, a fava e a mandioca. Então, dificulta prá nós porque dentro da área indígena mesmo já existe costumes diferente a partir das aldeias, e que o governo nunca respeita e nem procura trabalhar com as comunidades da maneira que é o costume de cada povo.

Nós, Xukuru, respeitamos o costume de cada aldeia, respeitamos o costume do padrão de vida da aldeia Sucupira, que é uma aldeia muito seca - nem água tem. Pé-de-Serra também não tem água suficiente para o pessoal. Aldeia Passagem também não tem. Pelada também não tem.

Então, o Governo pretende fazer um trabalho com esse povo de um jeito só. Como se pode implantar um projeto, aqui, de tomate, de banana ou de batata? Fazer um projeto de um nível geral para os Xukuru, quando na aldeia Pé-de-Serra não dá batata, não dá banana, isso é o costume. Costume de vida de cada um. Costume de subsistência. Essa diferença, quer dizer, que a gente aqui (Pedra D'Água) costuma trabalhar com banana, tomate, cenoura. Pé-de-Serra quando tem água, eles plantam cenoura, mas do jeito que está eles não tem cenoura, não tem tomate. A única maneira que eles tem agora é a Frente de Emergência. A frente produtiva é que eles estão se agarrando. Tem as mulheres fazendo artesanato - a renascença. Mas isso vende muito barato que os atravessadores compram de graça e que não dá nem pra sobreviver. A situação é difícil para eles. Em cada área tem um costume de vida diferente. Isso dificulta para nós no sentido financeiro porque até no projeto dificulta, porque além da área ser grande, os projetos - quando vem para ser aplicado - se é para tomate, é para tomate; se é para banana, é para banana. Então fica difícil para a gente. Digo, os projetos da Funai. O projeto que a Funai sempre implanta. Implantava na época, que nunca mais fez nada disso. Muitos anos que não faz. Era para a mandioca de modo geral. Significa que chegou projeto faz mais ou menos sete anos. Era na época de Gilvan (ex-chefe do posto indígena) que veio do projeto de plantar mandioca.

Aqui, por exemplo, em Pedra D'Água, o pessoal não tem onde plantar mandioca. Quem tem uma conta (100 m²) ou duas de mandioca mais é do terreiro de casa, que a terra é pouca. Nas áreas que tem para plantar mandioca, o projeto não dava para viver. Então o próprio chefe do posto (na época eu não era liderança ainda. Era outro parente, meu primo Zé Pereira), então foi dividido, aí não deu: houve *confusa*. A Funai pegou, deu dois mil réis pra um, dois mil réis pra outro, dividiu o dinheiro, aí acabou-se. Aí isso fez criar uma divisão. A Funai, com esse projeto foi um instrumento para que se criasse uma divisão na área.

Então a gente como tem a Associação, agora a gente nunca fez nem projeto para essas coisas. A Associação foi feita a partir da necessidade que houve para a questão da terra para a gente elaborar documentos da Associação, que aí tem poder jurídico e facilita para nós. Tira o peso do cacique, do cacique ser processado, como já foi processado. Eu já fui processado. Tô respondendo processo na justiça por conta de antes, quando eu entrei na liderança, não tinha Associação, não tinha Comissão Interna.

Então, quando a comunidade fazia alguma coisa, a Funai não sabia. Não tem como processar a comunidade. Então, quem ia responder o processo era eu, como quem fosse eu quem tinha mandado fazer aqueles erros. Para isso a gente criou a Associação. Não justamente para fazer projetos. Nós nunca fizemos projeto para nada. O projeto que se faz é sentar junto e elaborar documento jurídico. Projeto econômico nunca foi feito pela Associação do povo indígena Xukuru.

P - Fale mais sobre Associação?

R - Até porque tá havendo dificuldade de registrar mais pessoas, porque tá tendo a questão financeira, não tá permitindo, faltando material. A gente para comprar as cédulas para fazer as carteirinhas, material para fazer as fichas do pessoal. Que o pouquinho dinheiro que a gente tava arrumando, chegava gente com receita médica para se tratar na questão da saúde. E o pouquinho que a gente tinha, ia na farmácia e comprava o medicamento e substituíam.

A taxa que o pessoal paga são três cruzeiros mensal. Até porque a gente nunca pensou em reunir o povo para aumentar mais essa taxa, porque a gente tá vendo que o pessoal não tem condição. Então a gente vai fazer reunião com o povo e eles vão dizer quanto é que pode aumentar a taxa para a gente comprar material e associar mais pessoas, que tem muita gente querendo se associar, mais, por conta da gente não ter nenhuma verba, não ter nenhum dinheiro para comprar material, a gente tá deixando de fazer o trabalho.

P - Quando foi criada a Associação e o que tem concedido desenvolver?

R - Foi criada em 1992. O que foi desenvolvido foi medicamento para o pessoal - não muito, que o que se recebe do sócio é muito pouquinho - a passagem, gasolina para o carro carregar o doente, levar um defunto para o cemitério, como já foi levado várias vezes na vila.

Então também tem desempenhado o papel de fazer, já tem vários documentos na justiça, na questão da terra, que é feito pela Associação. Então, o desempenho da Associação tá sendo mais no sentido da terra, de um documento quando a gente é pressionado pelo fazendeiro, um desmatamento, a gente faz um documento pela Associação. Chama a comunidade, elabora um documento e em nome da Associação, então nós visa a Associação para isso.

P - É o carro que vocês tem na Comunidade?

R - Tem um carro. Uma caminhonete C-10 ano 72, que estava paralisada na Funai, há mais de um ano encostada sem servir a comunidade. E a gente precisa na Associação para fazer visita nas aldeias, distribuir feijão, distribuir medicamentos. Como ontem mesmo eu fui na aldeia Cana Brava levar medicamento para o posto. Esse carro tava encostado. O único carro para servir a comunidade era esse e a Funai não tomava nenhuma providência para consertar o carro. Então, nós elaborou um documento pela Associação e tomamos o carro para o nome da Associação. Com aquele dinheiro que conseguia, nós comprava peça. Nós mesmo fazia e botemos o carro para funcionar. O motor tava quase fundido e a gente mesmo fizemos o serviço do carro. Como o motor chegou à fase de fundir mesmo, fomos à Garanhuns, conversamos com a FNS (Fundação Nacional de Saúde), ela fez a revisão do motor do carro que foi gasto 106.000,00 (cento e seis mil cruzeiros reais), tá o carro. A gasolina também foi feito um documento para o prefeito doar 50 litros. A gente sabe que isso não dá prá nada, que a área é grande e o carro bebe muito, é para passar oito dias. Já falei com o Secretário para aumentar. O carro ainda não está legalmente em documento para a Associação. Esse carro era do Funrural e a Funai fez um requerimento para ela. Então o documento dela tá ilegal, atrasado. Eu já entrei na Funai, e eles estão regularizando os documentos dela. Então os trabalhos são feito desse jeito.

P - A Prestação de Contas da Associação, como é feita?

R - Nos temos um livro de ata tudo que a gente faz em benefício da comunidade é colocado no livro. Questão do carro da Associação... quando chega no final do ano, vai no ritual, ou se tiver um evento, como foi preciso retirar o chefe de posto, questão de descier feijão, fazer projeto sem autorização da comunidade para comprar feijão e não comparecer o feijão, fazendo prestação ilegal na Funai e nós tendo a cópia desse documento, foi preciso tirar o chefe. E na hora de tirar, ele alegou que a Associação era irregular: que não funcionava normalmente, cobrou, e de imediato a gente fez uma prestação de conta, que não é da competência de chefe saber dos trabalhos internos da tribo, é de responsabilidade nossa com nosso povo e menso com o chefe de posto ou com a Funai.

Isso é uma coisa que não pertence a ele, mas para justificar para o povo que a gente pretende trabalhar correto, nós apresentamos toda a prestação de conta para o povo na presença do chefe para ele saber, a gente pretende trabalhar correto e o pessoal ficar atento como é que tá funcionando.

P - Como o cacique sobrevive economicamente?

R - Eu passo aperto financeiramente, até porque eu viajo muito. Além de ser um cacique do povo Xukuru, sou membro da Comissão de Articulação dos Índios Leste e Nordeste, sou membro da Comissão Interna do povo Xukuru e ainda mim colocaram como Presidente da Associação. Praticamente eu não tenho tempo suficiente de viver em casa e trabalhar para a sobrevivência de minha família. Então existe uma compreensão da comunidade que me ajuda (às vezes limpa minha roça); tem esse plantio de tomate: aí os parente é quem trabalha. Tão ajudando que eu viajo, não tenho condições de ficar.

O roçado, o pessoal broca o mato, prepara a terra, pranta milho, feijão, colhe e me entrega, isso é uma compreensão da comunidade que faz isso sem exigência minha. Não precisa eu cobrar isso. Então eles viram que é de necessidade isso acontecer, até porque eu faço articulação nas outras áreas indígenas de Pernambuco. Também viajo para outras áreas no Ceará, Paraíba, repassando informações e tendo reunião, encontro. Isso através da Comissão LE/NE, que é uma obrigação desse membro que faz esses trabalhos.

Por conta disso, o pessoal sabe que eu não posso trabalhar, então eles procuram mim ajudar. Até roupa o pessoal colabora. As vezes tenho um cavalo. Também não peço. As pessoas quando não ajuda com trabalho, ajuda com dinheiro para pagar o trabalhador, comprar alimento para na hora do trabalho.

P - São em média quantas pessoas que lhe ajuda nesses trabalhos?

R - Um ajuda, outro ajuda. Não é um grupo assim especificamente para fazer este trabalho, nem se quer eu faço convite. Apenas um membro da Comissão ou uma pessoa que não é membro se levanta, grita para o pessoal: "tá precisando fazer isso e isso". O pessoal se reúne e faz, porque eu mesmo tenho vergonha de chegar e gritar: "Quero que faça o meu roçado em tal canto com tantos hectares". Isso fica a auto-determinação daquelas pessoas que tem compreensão e que vê o meu trabalho; sabe que eu viajo muito procurando o direito - o direito da Saúde, o direito da Educação, o direito da Sobrevivência (como nós conseguimos cesta básica, projetinho de cabra para pessoas que não tem como dar uma xícara de leite para as crianças).

Então, o pessoal reconhece o meu trabalho e coopera comigo no trabalho também para a minha sobrevivência.

ENTREVISTA Nº 02

POVO INDIGENA: Xukuru do Ororubá

LOCAL: Pedra D' Agua, Pesqueira - PE.

DATA: 10 de novembro de 1993.

ENTREVISTADA: Zenilda Maria de Araújo (Esposa do Cacique, 43 anos)

FUNÇÃO: Secretária da Associação (Líder Comunitária)

ASSUNTOS: Presença da mulher nas Organizações do povo Xukuru

ENTREVISTADOR: Chico Siqueira

P - Qual a participação da mulher na luta do povo Xukuru?

R - Bom, minha participação na luta do povo Xukuru começou a partir de quando colocaram ele (Chicão) como cacique.

Então eu como esposa dele não podia não estar do lado dele, organizando as mulheres né? E participando de todo movimento dos Xukuru. Principalmente quando houve as retomadas eu enfrentava a luta na parte da alimentação, tomar conta na parte dos alimentos pra cozinhar e dividir com a turma que estávamos juntos. Então eu faço parte dessa organização junto com as outras mulheres, orientando elas como enfrentar a luta que a luta é meio difícil, então muitas mulheres sentiam o medo de enfrentar a luta. Mais a partir do momento que elas ver eu enfrentando a luta, então elas também seguem os meus passos, de organizar e de enfrentar sem medo e aconselhar os maridos. Que muitas mulheres tinha medo que os maridos enfrentasse a luta. Mas eu não tenho medo de enfrentar a luta juntamente com meu esposo e também elas perderam o medo e tão enfrentando, graças a Deus está indo muito bem a luta.

P - Mas como é mesmo a participação nas lutas?

R - Cada um tem suas tarefas, principalmente quando temos retomadas né?. Então a gente, eu divido as tarefas com elas, umas vai pegar lenha para fazer a comida, outras divide a comida, outras faz aquela parte de organização das mulheres, ali junto, em conjunto na cozinha. E participo também de reunião né?, orientando elas como deve fazer essa coisas assim.

P - E na questão política, a mulher influencia?

R - Justamente né?, a gente influi que os homens enfrente a luta, que não tenha medo, que futuramente nós vamos ter uma vitória. Porque nós sem terra não somos nada. Porque nós temos o que? Nós temos nosso filhos, nossos netos, e futuramente?.

A gente tem que lutar, não pode cruzar os braços, a gente tem que enfrentar essa luta. Eu falo pra eles que não tenho medo, porque a gente tamos lutando em cima de um direito nosso né? e se cruzar os braços a luta não vai pra frente.

P - Vocês participam da Associação?

R - Eu participo da Associação como membro do Conselho, preparando as atas para reunião, recebo as mensalidades quando o tesoureiro está viajando. Então eu assumo a responsabilidade que ele é membro da Comissão Interna e viaja muito com o cacique para resolver os problemas lá fora.

Também compro medicamento para o sócio, pago a nota e coloco no livro o sócio beneficiado.

P - Quais as doenças que mais aparecem aqui?

R - Aparece vários problemas de doenças, as mulheres tem problemas de útero, inflamações, fraqueza, o problema também dos cancerosos. O médico passa mais vitaminas, creme vaginais.

Conheço pessoas aí nas áreas que morreram de câncer na boca, na mama. Agora quando vai no médico ele não diz para a família que doença é, mas a gente praticamente tá vendo que a doença é o câncer.

P - É a desnutrição?

R - A desnutrição é o seguinte: as mães durante a gravidez não se alimenta o suficiente, as crianças já nasce desnutrida, não tem de onde vem uma ajuda, alimento suficiente. Aqui na área é o que acontece, as crianças morrem desnutrida a falta de assistência, alimentar e médica.

Agora isso aí parte dos governo, se vai no médico da Funai os paciente fica com a receita na mão, sem saber onde vai pegar o remédio. Aí corre para a Associação.

O órgão governamental que diz que é da assistência ao índio não dá. Fica aí jogado.

P - É como fica o povo?

R - Fica aí jogado, então teremos de fazer, é enfrentar e procurar os órgãos responsáveis pela saúde e as entidades também e por em prática, porque não pode se ficar uma área indígena isolada, as crianças morrendo desnutrida por falta de alimento e de medicamento.

O meu ponto de vista que vejo, isso aí devia ser mais olhado, que as crianças fica mais animada até pra estudar, as crianças já sai de casa simplesmente com um café simples e tem que durar meio dia sentada. Quando ela tem a merenda ela tem a esperança, mais se não tem a merenda aí fazer o que?.

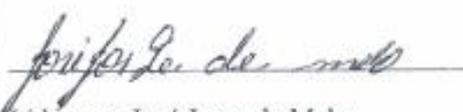
P - É possível você falar da presença da mulher na religião Xukuru?

R - É, eu acho que é muito importante, porque nós temos o pajé que é o nosso chefe da religião. Mas também temos as pessoas que têm um pouco de ciência, não é igual a dela porque ele já faz muito tempo, muitos anos que ele tem a religião, que ele trabalha. Então eu acho que é uma coisa muito importante a pessoa que tem a ciência fazer parte junto com ele como se diz, da religião. Eu por exemplo, faço parte - tá ele aí que diga - quer dizer que nós se uné e uné as forças e trabalha em prol de nossos benefícios.

ANEXO C – CERTIDÃO DE EXERCÍCIO DE ATIVIDADES RURAL

 Ministério da Justiça Fundação Nacional do Índio – Funai Coordenação Técnica Local- Arcoverde Posto Indígena Xukuru do Ororubá			
Certidão de Exercício de Atividade Rural nº 424 de 12/04/2018			
I-Dados do Segurado			
1-Nome: José Sergio Lopes da Silva		2-Nome da Indígena	
3-Estado Civil: casado		4-Nome do Conjugue:	
5-Etnia: XuKuru			
6-Endereço de residência:.. Área indígena Aldeia Cajueiro			
7- Município:Pesqueira			8- UF: PE
9- Ponto de referência: Próximo a Casa do (a) Senhor(a) José			
10- Data de Nascimento 14/04/1970	11- Naturalidade: Pesqueira -PE	12- Nacionalidade Brasileiro(a)	
13 – Filiação Pai : José Lopes da Silva		Mãe: Maria Cordeiro de Melo da Silva	
14 – Identidade 3.847.145	15- Órgão Emissor: SSP-PE ou SDS/PE ou SSP/SP	16 – Expedição 28/07/2010	17- CPF 653.420.454-91
II- DADOS RELACIONADOS AO EXERCÍCIO DE ATIVIDADE			
18- O (a) Indígena acima identificado (a) exerceu atividade rural, produzindo: () Em regime de economia familiar (x) Individualmente			
19- Nome: da Aldeia local deTrabalho: Aldeia Cajueiro	20: Período:.. 15/04/1986 a 31/04/1990 e de 02/01/1997 até 30/03/2018.	21 : Terra Indígena: Xukuru do Ororubá.	
III – INFORMAÇÕES SOBRE A ATIVIDADE EXERCIDA			
22- Informar a(s) atividade(s) desenvolvida (a) pelo índio e descrever clara e objetivamente a forma em que esta atividade é ou foi exercida, discriminando os períodos e se foi exercida em que parte ou em toda a safra; São bananas, período do plantio no inverno e após um ano começar a colheita, Mandioca período do plantio em fevereiro e período do plantio é no inverno de maio a junho no decorrer de cada ano. Plantio de milho e feijão, de março e a colheita após quatro meses. A batata doce, período do Plantio é no inverno, macaxeira o plantio é no inverno a colheita após um ano			
23-Forma como as atividades são ou foram desempenhadas: Manualmente			
24- Produtos cultivados ou capturados pelo trabalhador e o fim a que se destinam (subsistência Comercialização; industrialização; artesanato; quantificar e informar qual cultura foi explorada			


 Expedito Macena Alves
 Coordenador CTL/Arcoverde-PE
 Portaria / Pres. Nº 41 de 02/03/2010
 F U N A I

25 - Registro que atestam que o índio exerceu atividade rural Declaração da Funai e Informações da liderança Conforme consta na certidão do Título Eleitoral a profissão do(a) mesmo(a) como agricultor(a).		
IV – OUTRAS INFORMAÇÕES RELACIONADAS AO TRABALHADOR		
26- O (a) mesmo (a) justifica teve vínculo empregatício, como consta na carteira profissional		
V – DADOS DO REPRESENTANTE DA FUNAI (Funcionário da FUNAI, Coordenador Técnico Local –CTL Arcoverde-PE e Posto Indígena, Xukuru, Cacique e Pajé e liderança Indígena)		
27- Eu, Expedito Macena Alves:		
28-Cargo/Função : Coordenador/ CLT Arcoverde_PE		
29- Matrícula: 1440149		
30- CPF: 600.442.414-53	31- RG: 1.782.788	32-Port: Pres:nº 41 de 02/02/2010 (FUNAI)
33- Endereço: Aldeia São José		
34-Assinatura:		
 <p>Expedito Macena Alves Coordenador CTL/Arcoverde-PE Portaria Pres. Nº 41 de 02/02/2010 FUNAI</p>  <p>Expedito Macena Alves Coordenador CTL/Arcoverde-PE Portaria Pres. Nº 41 de 02/02/2010 FUNAI</p>		
Data:12/04/2018		
40-Cargo/ Função do Representante na Organização da tribo do Povo Xukuru do Ororuba.		
 <p>Cacique Marcos Luidson de Araújo</p> <p>CPF 274.498.808-14</p> <p>RG 3.346597</p>		
 <p>Liderança José Jorge de Melo</p> <p>CPF 286.707.014-72</p> <p>RG 2.517.627</p>		

ANEXO D – GALERIA DE FOTOS

Evento: Festa de Nossa Senhora das Montanhas

Foto: Igreja de Nossa Senhora das Montanhas



Fonte: Pedro Filho*
Professor de Filosofia da Falub

Foto: Entrevista coletiva com professor de Artes com os gaiteiros



Fonte: Gil Marcolino*
***Líder do grupo Gilmar&Trilha**

Foto: Xukuru residente em Pesqueira



Fonte: Gil Marcolino

Foto: Xukuru (mãe, filha, neta) residente em Pesqueira



Fonte: Aatoria nossa.

Foto: Guerreiros de fé xukuru



Fonte: Autoria nossa

Foto: D. Maria das Montanhas



Fonte: Autoria nossa.

Foto: Viúva, guerreira xukuru aldeia Afetos



Fonte: Aatoria nossa.

Evento: Santo Rei de Ororumbá (Pedra D'água)

Subindo para o cume da Pedra



Fonte: Pedro Filho



Fonte: Pedro Filho

Foto: Com o gaiteiro em Pedra D'Água



Fonte: Pedro Filho

Evento: VII Assembleia do Povo Xukuru

Foto: No espaço Mandaru



Fonte: Sérgio Lopes*
Xukuru, aldeia Guarda

Foto: Com a palavra o cacique



Fonte: Da autora.

Na caminhada de protesto a caminho da Serra de Ororubá



Fonte: Sérgio Lopes*
Xukuru, aldeia Guarda

Foto: Aprendendo a fazer a barrentina com o Prof de Arte indígena



Foto: José Marcolino (Gil)*
*Líder do grupo Gilmar&Trilha

Foto: Algumas escolas xukuru



Foto: José Marcolino (Gil)*
*Líder do grupo Gilmar&Trilha

Foto: Aldeia Minas com grupo Gilmar&Trilhas



Fonte: Gil Marcolino

ANEXO E – MAPA

