

TRANSFORMAÇÕES XUCURU-KARIRI: O *RUÃYNYN'RÊUË*  
E OUTRAS FORMAS GRÁFICO-VERBAIS NO ALTO RIO  
PARDO (MINAS GERAIS, BRASIL)

TRANSFORMATIONS XUCURU-KARIRI: THE  
*RUÃYNYN'RÊUË* AND OTHERS GRAPHIC-  
VERBALS FORMS IN THE UPPER PARDO RIVER  
(MINAS GERAIS, BRAZIL)

João Roberto BORT JR.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: [jrbort@gmail.com](mailto:jrbort@gmail.com).



## RESUMO

Embora falem e escrevam em português, os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo, município de Caldas (Minas Gerais, Brasil), compõem seu léxico com termos da língua Yaathe e da família linguística Kariri (tronco Macro-Jê). Afora isso, esses indígenas no Sul mineiro comunicam-se em *ruãynyn'rëuê*, que é, segundo eles mesmos, a *língua original* de seu povo. O artigo é uma primeira tentativa de descrição analítica dessa linguagem que integra o complexo multilinguístico xucuru-kariri. Por um lado, aproximamo-nos do *ruãynyn'rëuê* a partir das elaborações que dela fazem os indígenas residentes no Sul mineiro, por outro lado, parece-nos inevitável que a interpretação ocorra em face do português, das artes gráfico-verbais, do regime de saberes rituais e das atuações políticas que registramos nessa aldeia. Assim analisamos, porque o *ruãynyn'rëuê*, que inova os modos xucuru-kariri de segredar conhecimentos e práticas, faz associações fonéticas com os cantos *toré* e deriva de transformações paralelas às que fazem letras virarem formas de ornamentação de corpos e objetos. Compreender a teoria linguística em desenvolvimento entre os Xucuru-Kariri em Caldas exige atenção à criação de formas simbólicas que, na fala, na escrita, na pessoa ou nas coisas, apontam muito para um modo de ser guerreiro.

## PALAVRAS-CHAVE

Xucuru-Kariri; Minas Gerais; língua indígena; artes gráfico-verbais; transformações ameríndias.



## ABSTRACT

Although they speak and write in Portuguese, the Xucuru-Kariri in the Upper Pardo River, city of Caldas (Minas Gerais, Brazil) compose their lexicon with terms from the Yaathe language and the Kariri linguistic family (Macro-Jê trunk). Moreover these indigenous people in the south of Minas Gerais communicate with each other in *ruãynyn'rẽuẽ*, which, according to themselves, is the *original language* of their people. This article is the first attempt at an analytical description of this language that currently integrates the xucuru-kariri multilingual complex. On the one hand, we approach the *ruãynyn'rẽuẽ* based on the elaborations about it made by the indigenous people living in the south of Minas Gerais, on the other hand, it seems inevitable that the interpretation occurs in the face of Portuguese, the graphic-verbal arts, of ritual knowledge and political actions that we recorded in that village. Thus, we analyze it, because the *ruãynyn'rẽuẽ*, which innovates the xucuru-kariri ways of secreting knowledge and practices, makes phonetic associations with the chants *toré* and derives from transformations parallel to those that make letters become forms of ornamentation of bodies and objects. Therefore, the comprehension of the linguistic theory under development among the Xucuru-Kariri in Caldas requires attention to the creation of symbolic forms that, in speech, in writing, in person or in things, point a lot to a way of being a warrior.

## KEYWORDS

Xucuru-Kariri; Minas Gerais; indigenous language; graphic-verbal arts; Amerindian transformations.



“A ‘ferramenta’ dos heptapods – termo que Louis irá adotar mais tarde para o que antes parecia ser a palavra ‘arma’ no vocabulário alienígena – afastará a possibilidade iminente de uma guerra mundial”.

*Felinto (2018, p. 117-118) sobre o filme A chegada [2016].*

Os Xucuru-Kariri que vivem no município de Caldas (Minas Gerais, Brasil) têm aulas de *ruãynyn'rêuê*, a *língua*<sup>2</sup> com a qual mais se identificam muito por conta da valorização que dela fazem o chefe da aldeia e membros de sua parentela. Nesta aldeia em Caldas, aprendem o *ruãynyn'rêuê* desde quando o cacique e diretor da escola era professor da disciplina de *Cultura*. Em 2019, a Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais reconheceu o *ruãynyn'rêuê* como matéria específica da matriz curricular da escola, tornando essa linguagem um conteúdo de disciplina própria, ministrada agora pela filha do cacique. Além dos assuntos previstos na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e das aulas de *Uso do território* e de *Cultura*, as quais possuem desde muito antes<sup>3</sup>, os jovens e as crianças da aldeia passaram a ter horários reservados à aprendizagem de *Língua*, de *Religiosidade*, de *Geografia* e de *História Xucuru-Kariri*.

É possível observar o *ruãynyn'rêuê* ser utilizado em trechos de discursos rituais do cacique para visitantes, em diálogos do chefe com algumas pessoas da aldeia, em publicações dos indígenas no Facebook e em traduções de

---

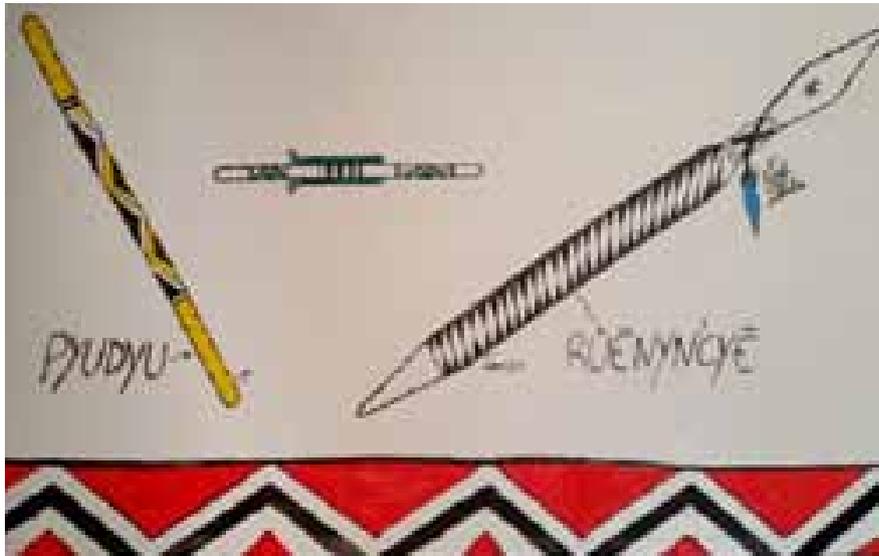
<sup>2</sup> Preferimos reservar o uso do itálico para termos, noções, falas indígenas, bem como para títulos e expressões estrangeiras. As aspas serão usadas para indicar “nossas” categorias de pensamento, nas quais incluímos os conceitos analíticos do artigo.

<sup>3</sup> Os Xucuru-Kariri estão em Caldas desde maio de 2001, mas as primeiras turmas de alunos indígenas foram autorizadas e implantadas em 2004 – cf. Projeto Político Pedagógico da E. E. Indígena Xucuru Kariri Warkanã de Aruanã (2019/2020).



nomes pessoais e de cantos *toré*, que são acompanhados quase sempre por uma coreografia circular dançada por mulheres e homens em filas paralelas. Em paredes da escola, a *língua* também foi usada para escrever nomes de instrumentos musicais, de plantas medicinais e de armas que servem às práticas esportivas realizadas por ocasião dos Jogos Indígenas do Estado de Minas Gerais, como é o caso do arco e flecha, da zarabatana e das lanças.

Imagem 1 – Na parede da escola, flauta e lança nomeadas em ruãynyn'rëuẽ



Fonte: Fotografia do arquivo do autor

É comum os jovens xucuru-kariri comunicarem-se nas redes sociais fazendo uso do *ruãynyn'rëuẽ*, o que indica certo êxito dessa *língua* apesar da inclusão digital das comunidades indígenas ocorrer em cenário dominado pelo Português, Inglês, Espanhol etc. (D'ANGELIS, 2019a, p. 156, 162). Em abril de 2018, por exemplo, uma garota publicou fotos dela e de seus



primos ornamentados para uma *apresentação* de *toré*, e escreveu bem acima das imagens:

Ēmön'ayrēöxy.

[Amigos.]

*Tyē Önyñ'tuämön' ēpulyā xyänyn'tuēcyēö Nyn'ē*

[de ontem apresentação na]

*Nyn'oxyē ērutyääyē Cyömön' ā xyä Rēēruā lyē*

[nossa aldeia com essa galera]

Embora muitos jovens tenham familiaridade com o *ruäynyn'rēuē*, nem todos os membros da aldeia são capazes de falar ou escrever, como dizem, *na língua*. Diálogos são ainda muito pontuais e são mais comuns entre algumas pessoas, dentre as quais se destaca o cacique. Em certas ocasiões, presenciei o chefe conversar demoradamente com aqueles(as) que são mais fluentes. A filha do cacique, um dos seus sobrinhos e a jovem autora do excerto transcrito acima demonstram um bom traquejo na fala do *ruäynyn'rēuē*. Muitas das crianças da aldeia já demonstram habilidade em entoar cantigas escolares ou cantos *toré* traduzidos previamente pelos adultos.

O *ruäynyn'rēuē* germinou na aldeia do Alto Rio Pardo e ali se encontra em desenvolvimento. O urgente desafio dos Xucuru-Kariri em Caldas é a construção de estratégias que lhes permitam expandir o uso rotineiro dessa *língua*, do contrário, permanecerá sempre incerta a fluência que parte deles deseja. Para tanto, as lideranças solicitaram nossa ajuda em 2019. Mas, antes de respondermos à demanda dos indígenas com ações que se mostraram exitosas para contextos linguísticos específicos (e.g. D'ANGELIS; VEIGA, 2019; IVO, 2019), procuramos compreender primeiramente a lógica operativa desse saber em Caldas. Ademais, a construção de projetos que ampliem a

prática do *ruãynyn'rëuê* depende de entendermos a que seu aparecimento veio responder. Deixemos os Xucuru-Kariri guiarem nosso caminho reflexivo acerca do *ruãynyn'rëuê*, afinal é mais um dos múltiplos sentidos de “língua” que brotam entre os indígenas da América do Sul (FRANCHETTO, 2020).

A análise etnográfica que faremos do *ruãynyn'rëuê* nesta versão do artigo<sup>4</sup> vale-se de certa práxis gráfico-linguística observada na aldeia em Caldas e das elaborações que dela os indígenas fazem. Compartilho aqui minhas notas de trabalho de campo referentes ao *ruãynyn'rëuê*, esta *língua* quase nada explorada teoricamente, mas isso experimento fazer à luz das próprias ideias desses Xucuru-Kariri e em função de algumas das formas na escrita e na pintura corporal, as quais registramos entre agosto de 2017 e fevereiro de 2020<sup>5</sup>. Antes de tudo, precisamos apresentar minimamente os Xucuru-Kariri em Caldas, o que exige esclarecer como foram parar no extremo Sul de Minas Gerais.

## A HISTÓRIA DOS XUCURU-KARIRI ATÉ CALDAS/MG E A COMPOSIÇÃO HISTÓRICA DE SEU COMPLEXO MULTILINGUÍSTICO

Eles, que preferem ser chamados de *Xucuru-Kariri de Caldas*, somam cerca de 140 a 150 pessoas vinculadas a mais ou menos quatro parentelas deslocadas de outras comunidades xucuru-kariri no Agreste alagoano (município

<sup>4</sup> Uma primeira e diminuta versão do texto foi apresentada no XI ELESÍ – Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas, realizado no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) entre os dias 9 e 13 de setembro de 2019.

<sup>5</sup> O trabalho de campo ocorreu mensalmente ou semanalmente ao longo desses quase três anos. A convivência com os Xucuru-Kariri moradores da aldeia em Caldas/MG é parte da metodologia de uma pesquisa que procura descrever práticas e noções da sociopolítica e da territorialidade desta comunidade.



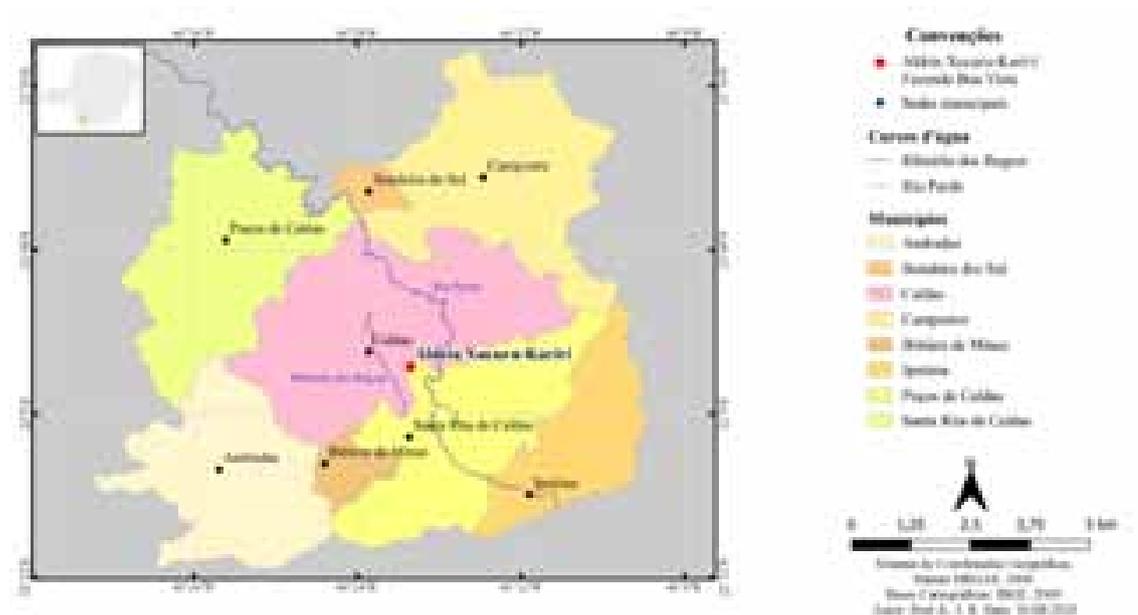
de Palmeira dos Índios) e no Sertão baiano (município de Glória). No que concerne particularmente à história da parentela que chefia a aldeia sul mineira, os últimos trinta e cinco anos foram marcados por mudanças entre terras que conquistaram junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dentre as quais essa aldeia existente ainda hoje em Glória, na Bahia. Porém, antes de irem para este município da região de Paulo Afonso, no Submédio São Francisco, a família-chefe dos Xucuru-Kariri em Caldas partiram da aldeia Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL) no ano de 1986 para formarem uma aldeia no Oeste baiano. Esta primeira aldeia fundada fora do estado de Alagoas localizava-se exatamente no município de Muquém do São Francisco, às margens do rio que nomeia a cidade. Embora a área não pertença mais aos Xucuru-Kariri que foram para Glória, ela continua sendo oficialmente uma reserva de assentamento indígena. Desde que os Xucuru-Kariri saíram de Muquém do São Francisco, a terra foi transferida para famílias kiriri deslocadas de Banzaê, também no estado da Bahia (BORT JR.; HENRIQUE, 2020).

A mudança dos Xucuru-Kariri para São Gotardo/MG em 1998 e a mudança para Caldas/MG no ano de 2001 aconteceram devido ao anseio do velho cacique em distanciar-se de parentes, proprietários de terra e mais outras pessoas com as quais conflitara ao longo das décadas de 1980 e 1990. Talvez fosse possível explicar a complexidade das causas desses deslocamentos – provocados também por dificuldades socioambientais no Semiárido –, contudo não temos o tanto de páginas necessárias nem mesmo para descrever a forma do velho chefe narrar toda a trajetória de sua família nuclear. Deixaremos para outro momento os muitos pontos de vista desses acontecimentos, os quais, diga-se de passagem, também foram registrados por pesquisadoras(es) dos Kiriri (SOUZA, 2011), da Antropologia (MARTINS, 1993, 1999), da Engenharia

(PARISI, 2008; NOGUEIRA, 2015), da Geografia (FRANCO, 2013) e da Pedagogia (SILVA, 2010, 2017). São trabalhos que facilitam demonstrar as complexidades e as múltiplas historicidades de todos esses deslocamentos entre terras vividas pelas lideranças que habitam o Sul mineiro.

Como fica claro no *Mapa I*, os mesmos Xucuru-Kariri encontram-se morando proximamente da divisa entre os municípios mineiros de Caldas e Santa Rita de Caldas, na região do Alto Rio Pardo<sup>6</sup>.

Figura 1 – Mapa da localização da aldeia dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo (MG)



Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

<sup>6</sup> No Alto Rio Pardo, os Xucuru-Kariri estão assentados na Fazenda Boa Vista, que é o nome oficial da propriedade onde havia um antigo posto para pesquisa e melhoramento da produção agropecuária. Quando os Xucuru-Kariri desembarcaram em Caldas, as atividades do posto na Fazenda Boa Vista já estavam paralisadas há muito tempo devido à falta de gerenciamento por parte do poder municipal. Embora a administração do posto agropecuário fosse competência de Caldas, a propriedade da Fazenda Boa Vista é da União desde 1949, por isso foi possível à FUNAI obter a posse da terra para assentar as famílias Xucuru-Kariri (cf. JORNAL *Mantiqueira*, 2001).



As famílias da comunidade no Alto Rio Pardo conformam, evidentemente, a etnia Xucuru-Kariri tanto quanto as parentelas que residem na outra dezena de aldeias espalhadas em Palmeira dos Índios/AL, Glória/ BA e Presidente Olegário/MG. E, como estes que estão pelo Nordeste, os Xucuru-Kariri no Sul de Minas Gerais são falantes de português muito em decorrência da longa história das “políticas de redução da diversidade linguística” (SANTOS, 2019, p. 240), dentre as quais devemos destacar, ainda em conformidade com este autor, as ações que estandardizaram o Tupi da Costa e as línguas gerais nas reduções dos primeiros tempos da colônia e, afora essas, as determinações oficiais que impuseram a língua portuguesa a partir do século XVIII. No que se refere a esta segunda política de minimização da diversidade linguística, precisamos recordar o papel de Marquês de Pombal durante o período Josefino (1750-1777), quando as línguas vernáculas ficaram proibidas e o uso do português nas vilas elevadas em aldeamentos de índios tornou-se obrigatório (SOUZA *et. al.*, 2020). A fala em língua nativa tornou-se motivo de vergonha com a chegada do colonialismo, especialmente nas regiões Nordeste e Leste onde ocorreram os maiores impactos (CARVALHO; ANDRADE, 2014, p. 221). De acordo com a sintética contextualização histórica feita por Moraes (2020, p. 4), medidas como essas contribuíram para uma “imposição maciça do português” e procuraram eliminar o multilinguismo que caracterizava a América do Sul<sup>7</sup>.

Mas, a despeito do português cotidianamente falado pelos Xucuru-Kariri, notamos que algumas pessoas nas aldeias em Palmeira dos Índios/

---

<sup>7</sup> As projeções de Aryon Rodrigues [1993], confirmadas por D’Angelis (2019b, p. 18-19), indicam que mil línguas, aproximadamente, deixaram de ser faladas no território de nosso atual país. Se otimistas formos, diremos que atualmente são faladas “perto de 170 línguas indígenas” (IVO, 2019, p. 43).

AL e em Caldas/MG utilizam certos termos que, de acordo com vocabulários publicados (ANTUNES, 1973, p. 131; MEADER, 1978, p. 20), são originalmente da língua Yaathe dos índios Fulni-ô (tronco Macro-Jê). A situação linguística dos Xucuru-Kariri é, pois, semelhante à dos Mura da Amazônia Central que formulam frases recheadas com termos *nheengatu* e, conseqüentemente, causam variações lexicais no “português brasileiro” (AMOROSO, 2013, p. 94-95). São profusões linguísticas de natureza diversa das modificações fonológicas do “português Xukuru” em Pesqueira/PE (CARVALHO, 2010), mas não tão diversas quando comparadas ao uso de palavras do *Brobó*, a *língua ancestral xukuru* que observamos em manual comercializado por Opkreira Tarairiu<sup>8</sup>. Talvez devêssemos relativizar, o mínimo que seja, a ideia de que apenas os Fulni-ô escapam do “monolinguismo” no Nordeste brasileiro (CARVALHO; ANDRADE, 2014, p. 227). As lexicológicas e fonológicas desses povos xukuru certamente exibem variedades do “Português Índio” que atestam peculiaridades étnicas enquanto este se diferencia da norma dominante (MAHER, 1996, p. 212, 238).

Visto que as redes regionais indígenas fazem circular apoio, solidariedade e cantos xamânicos – o que faz as trocas no Submédio São Francisco serem “multiquantitativas” (ANDRADE, 2019, p. 91) –, asseveramos que signos linguísticos usados pelos Xucuru-Kariri não só foram menos traficados como foram essenciais à mobilidade de muitos elementos simbólicos entre os Xucuru-Kariri residentes em Palmeira dos Índios (Agreste alagoano) e os Fulni-ô habitantes em Águas Belas (Sertão pernambucano). O nome de um

---

<sup>8</sup> O “manual da língua Xukuru” está anunciado no blog do indígena: <https://jurunaxukuru.blogspot.com/>. Acessado em: 16 jan. 2021.



dos tipos de cachimbos (*sealhá*<sup>9</sup>) e o termo pelo qual um homem da aldeia em Caldas reconhece, às vezes, alguém como indígena (*setso*<sup>10</sup>) são dois indícios do intercâmbio temporalmente profundo e simbolicamente mais amplo que os circuitos rituais que já sabemos terem se estabelecido entre os Xucuru-Kariri e os Fulni-ô<sup>11</sup>. Os indígenas em Palmeira dos Índios/AL têm relações históricas com os índios de Águas Belas, comprováveis pelas narrativas de velhos que contaram sobre ligações com uma “tribo” que vivera “outrora na serra do Capim Branco (em Palmeira dos Índios)” (PINTO, 1956, p. 66). Aliás, os Xucuru-Kariri deram origem ao clã fulni-ô chamado de *faledaktoá* e que, em português, é traduzido como o clã dos patos (MELATTI, 2016, p. 6). As “convergências de traços culturais” entre os Fulni-ô e povos indígenas que,

---

<sup>9</sup> Segundo o vocabulário Xucuru-Kariri publicado por Antunes (1973, p. 174), “cêá-lhá” significa “môça insigne, cachimbo”. Em notas etnográficas sobre os Fulni-ô, Mello (1976, p. 81) afirma que “sedayá” significa “fumo”.

<sup>10</sup> No mesmo vocabulário Xucuru-Kariri de Antunes (1973, p. 136), “sêtsô” aparece como tradução para “caboclo, índio”. De acordo com Meader (1978, p. 62), o termo Xucuru-Kariri que designa “índio” é pronunciado “sets’ò”. Mas, como se vê em estudo de Costa (2015, p. 105), “setso” é palavra yaathe.

<sup>11</sup> Até a década de 1930, vigorou a tese da extinção ameríndia no Nordeste brasileiro, que fundamentara os esbulhos das terras de aldeamentos conduzidos no século XIX pelos poderes locais (CARNEIRO DA CUNHA, 1992) e que contou, no caso do aldeamento em Palmeira dos Índios/AL, com a cumplicidade da câmara municipal (MARTINS, 1993; SILVA JR., 2007, entre outros). Entretanto a famosa palestra de Carlos Estevão (1942) no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano e, depois, no Museu Nacional concedeu preciosos dados para a Etnologia Indígena compreender que havia um circuito de trocas na região (ARRUTI, 1996). A rede de relações dos índios em Palmeira dos Índios – atualmente reconhecidos como Xucuru-Kariri – certamente tem grande espessura temporal e larga envergadura social, como deixam pensar os documentos oficiais dos oitocentos transcritos por Antunes (1984), nos quais aparecem idas e vindas de grupos de índios do aldeamento palmeirense. A longevidade das redes no Sertão e Agreste de Pernambuco e Alagoas são constatáveis ainda em dados históricos referentes aos Tapuia (Janduí, Xukuru, Kariri e outros), que precisaram trocar informações e presentes com seus aliados para formarem centros de resistência guerreira contra a colonização nos séculos XVII e XVIII (cf. principalmente BARO, 1979; DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992; PUNTONI, 2002; LOPES, 1999).



primordialmente, falavam línguas isoladas, a exemplo dos Xukuru, é tese etnológica à qual muito contribuiu a pesquisa de Estevão Pinto, publicada em 1956 (LINDOSO, 2007, p. 31-32).

A articulação regional no Nordeste indígena foi classicamente destacada (GALVÃO, 1973), mas, diferentemente do que se dizia antes dos anos de 1970, não se deve pensar que as relações amistosas ou hostis envolvendo as comunidades e a sociedade mais ampla, como é o caso dessas redes no Sertão e Agreste, produziram tão somente homogeneidade sociocultural (MELATTI, 2014, p. 79-80). O Nordeste é um dos “domínios etnográficos multilíngues e multiculturais”, porém as particularidades da região não são partilhadas igualmente entre todos (Carvalho; Andrade, 2014, p. 225). As distintividades estão por ser conhecidas, inclusive porque, conforme nos alerta Carvalho e Reesink (2018, p. 80, 93), aspectos da religiosidade indígena pré-cabralina persistem na história de longa duração e práticas indígenas que não foram tornados sinais diacríticos da indianidade atual carecem ainda de análise antropológica. Mas nos parece que, agora, as diferenças entre os povos ganharão nova face à medida que objetivarem os fortalecimentos linguísticos que anseiam, tais como os que interessam aos Xucuru-Kariri e aos Kiriri que vivem sob tensão em Caldas.

Os dois grupos no município mineiro – agora situados na área Leste –, mostram-se claramente renitentes em fazerem-se distintos entre si, algo que já foi descrito tendo em foco algumas dimensões cosmológicas e políticas de ambos e algumas das tensões entre seus chefes (BORT JR.; HENRIQUE, 2020). Falta ainda aos etnólogos que pesquisam no município de Caldas descrever também os aspectos idiomáticos que estão associados



às formas como interagem essas duas parentelas originárias do Nordeste<sup>12</sup>. Algo nesse sentido esperamos começar aqui e, deste modo, avançar um pouco mais no debate das redes interindígenas já consolidado por estudos sobre revitalização linguística e xamanismo no Submédio São Francisco (DURAZZO, VIEIRA, 2018; ANDRADE, 2019).

No caso do *ruãynyn'rëuê*, ele gera curiosidade em pessoas de outras comunidades xucuru-kariri, e isso acaba por incomodar as chefias no Alto Rio Pardo, as quais, como tantas outras lideranças, nem sempre nutrem os melhores afetos pelos parentes das demais aldeias. Não é desejado que o *ruãynyn'rëuê* fique acessível a quem já não é mais um parente próximo ou, a exemplo dos Kiriri em Caldas, a quem foi aliado um dia. Isto é, uma mulher xucuru-kariri revela-nos que *roubos de cultura* ocorrem no Alto Rio Pardo/MG mesmo que, a partir de Andrade (2019, p. 95), os roubos de saberes pareçam ser mais comuns no Baixo Oiapoque/AP e na Bacia do Uaçá/AP e menos presentes no Submédio São Francisco/PE-BA, onde as trocas negativas tenderiam “a se concentrar nas acusações de inépcia ritual”.

Os Xucuru-Kariri constituem uma etnia formada por indígenas oriundos de vários lugares do Nordeste brasileiro. O etnônimo que os designa oficializou-se na década de 1950, mais precisamente a partir de 1952, quando, num ato de reconhecimento de suas existências, o Estado reterritorializou-os na aldeia Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL). Trata-se de um fato histórico que não convém restituir novamente aqui, pois foi

---

<sup>12</sup> O processo de revitalização linguística dos Kiriri na Bahia (MORAES, 2020; SOUZA *et al.*, 2020) deve ter começado antes dos Kiriri ocuparem uma terra no bairro rural do Rio Verde, em Caldas. Os Kiriri no Rio Verde têm criado, desde 2017, um “lugar de vida” no Sul de Minas Gerais (HENRIQUE, 2019) e, ao que parece, já pensam em principiar uma recuperação do idioma antigo (comunicação pessoal desta última autora).



escrito e reescrito tantas vezes<sup>13</sup> que nos parece ser, na bibliografia xucuru-kariri, um paralelo da ritualização que, segundo Carvalho e Reesink (2018, p. 78), os pesquisadores quase fazem com o artigo *Uma etnologia dos “índios misturados”?* (OLIVEIRA, 1998). É praticamente certo que, ao lermos um texto sobre os Xucuru-Kariri não só encontraremos informações a respeito do processo político e social que os permitiu reunir na aldeia adquirida em 1952, como também encontraremos referências ao aldeamento setecentista no qual foram territorializados alguns Xukuru descidos de Cimbres/PE e alguns Kariri vindos de onde fica atualmente Porto Real do Colégio/AL. Diante dessa história bem conhecida<sup>14</sup>, devemos lembrar unicamente os aspectos linguísticos que são objeto de nossa preocupação.

Importa aqui a diversidade linguística relacionada historicamente com os Xucuru-Kariri, por isso é relevante dizer que os ancestrais Xukuru e Kariri dos índios no Alto Rio Pardo eram falantes, respectivamente e muito provavelmente, de uma língua isolada<sup>15</sup> e da língua Dzubukuá usada

<sup>13</sup> Sobre o aldeamento dos Xucuru-Kariri na aldeia Fazenda Canto, conferir o que já disseram Antunes (1973); Martins (1993, 1999); Amorin (1996); Silva (2004); Silva Jr. (2007); Peixoto (2013); Viegas (2019); Silva (2017, 2020), entre outros autores.

<sup>14</sup> Sobre a chegada, nos séculos XVIII e XIX, de índios Xukuru e Kariri à região da atual Palmeira dos Índios, ver os trabalhos pioneiros de Antunes (1973) e Martins (1993).

<sup>15</sup> A hipótese da língua xukuru ser uma língua isolada foi sustentada pela pesquisa de Hohenthal (1954, p. 103-104) acerca de léxicos kariri, fulni-ô, timbira e guarani. Na mesma década deste trabalho, Ferrari (1957, p. 20) reafirmou este argumento dizendo que os Xukuru consistiam num “grupo independente”. Trabalhos mais recentes que esses (URBAN, 1992, p. 99; CARVALHO; ANDRADE, 2014, p. 227) aceitam que os Xukuru tinham um falar próprio, até porque são inconclusas as investigações com os materiais linguísticos escassos (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 432).



pela família Kariri no Submédio São Francisco<sup>16</sup>. É verdade que, segundo Antunes (1973) e certas lideranças em Caldas, seria bom assinalarmos que os Xucuru-Kariri têm ascendência dos índios Wakonã, cujas características linguísticas parecem ser ainda mais incertas<sup>17</sup>.

Diante desse quadro sociolinguístico histórico, de relações pacíficas e conturbadas entre ameríndios sertanejos com línguas próprias, uma particularidade dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo desafia nossas compreensões mais contemporâneas: ali existe o que eles mesmos chamam de *ruãynyn'rëuê*, uma *língua* que se faz presente principalmente no cotidiano escolar e político-ritual da aldeia. Como, então, nos aproximar deste fato etnográfico sabendo de toda essa diversidade de idiomas que participou da formação da etnia Xucuru-Kariri? Não temos conclusões fechadas, mas procuramos trilhar caminhos reflexivos partindo da ideia de que a utilização indígena de outras línguas não é transformação que os afasta de seu próprio ser (MAHER, 2016). Como mostra esta linguista, o português, quando não é a língua materna dos índios, tem se tornado a língua franca para muitos deles que estão em relação com as cidades, e isso está distante de significar uma perda de si.

---

<sup>16</sup> Seguindo o que informa Dantas, Sampaio, Carvalho (1992) e Queiroz (2012: 45), os falantes de Dzubukuá concentravam-se principalmente no Submédio São Francisco. Essa é uma das quatro línguas da família Kariri, cujo parentesco genético com outras línguas do tronco Macro-Jê – a exemplo do Yaathe dos Fulni-ô – é reconhecido por parte dos pesquisadores (NIKULIN; CARVALHO, 2019, p. 258).

<sup>17</sup> Para o ano de 1746, Nimuendajú localizou os Wakonã no Baixo São Francisco (HOHENTHAL JR., 1960, p. 48-50), ou seja, em área que sabemos ser dos Kariri. Em contrapartida, Aires de Casal (1943, p. 137) parece diferenciar os Wakonã dos Kariri quando diz que, em “*Colégio*”, os “*Aconans*, que viviam no distrito da *lagoa-comprida*, que fica a poucas milhas pelo rio [São Francisco] arriba”, estavam residindo junto dos “*Cairirís*, que viviam encostados à serra, que deles tomou o nome”. Mas esta última interpretação difere do que informa o *Diccionario Geographico Historico e Descriptivo, do Imperio do Brazil* (SAINT-ADOLPHE, 1845). Nesta publicação, afirma-se que os “*Aconan*” seriam uma “tribu indiana da grande raça dos Cairirís” reunida no aldeamento jesuítico de “*Colégio*” (p. 9).



Atualmente, dois dos mais importantes objetos do sistema rito-religioso xucuru-kariri recebem nomes *ruãynyn'rêuẽ*, o que não tem inibido os termos de que se tem registro há algumas décadas. Em *ruãynyn'rêuẽ*, os cachimbos são designados *cyëcyrããymön'pyö*, mas isso não extingue a possibilidade de serem chamados de *sealhá* ou, com muito menos frequência, de *chanduca*<sup>18</sup>. O mesmo pode ser dito sobre o *maracá*, o chocalho que recebe o nome *mön'ëlyëcyë*. Com isso, vemos que é diversificada a situação linguística na aldeia no Alto Rio Pardo. O complexo linguístico da comunidade comporta termos do Português, do Yaathe e, muito provavelmente, dos vocabulários da família Kariri<sup>19</sup>. Mas, para além disso, tal complexo linguístico sofre mudanças como as que são provocadas pelo advento do *ruãynyn'rêuẽ*. Devemos atentar-nos para novas práticas que dão prosseguimento à composição do sistema comunicativo xucuru-kariri, pois sequer há estudos suficientes acerca dos “imbricamentos multilinguísticos no Nordeste” (CÉSAR, 2014).

Notamos que as línguas indígenas no Nordeste têm ganhado novas vitalidades em razão das articulações dos grupos em suas redes sócio-cósmicas. Já se sabe que a língua dos Tuxá de Rodelas/BA está em composição, que estão

<sup>18</sup> A despeito de usarem todos esses termos para referirem-se aos cachimbos, diferenciações das sacralidades desses objetos subjazem nesses nomes. Ademais, ao que parece, diferentes sacralidades implicam em formas e materialidades específicas para cada categoria de cachimbo. Os *cachimbos* propriamente ditos são aqueles mais cotidianamente usados e que são construídos conforme a criatividade da pessoa que os faz. O *sealhá* (ou *vovô*) é mais apropriado para fumigações rituais e, se intuimos bem a partir de pouquíssimas informações dos indígenas, deve ser feito com madeiras específicas ou com barro.

<sup>19</sup> Antunes (1973, p. 132-144) apresenta vocabulários que obteve de indígenas identificados pelo autor como Xucuru-Kariri e Pankararu, mas também de léxicos conseguidos com crianças e um funcionário do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – extinto em 1967 com a criação da FUNAI – casado com uma indígena. Embora o autor escreva entre parênteses o que seria a origem étnica das palavras, ele não demonstra o trabalho de pesquisa que lhe permitiu asseverar que um ou outro termo é “Cariri”, “Pankararu”, “Fulniô” ou “Chucuru”.



em processo de correlacionar o idioma Dzubukuá com a *língua dos antigos* aprendida durante relações rituais com seres mais-que-humanos (DURAZZO, 2019, p. 288), todavia quase nada se conhecia sobre o *ruãynyn'rëuê* que se efetua, segundo nos disseram no Alto Rio Pardo, desde quando o livro em que consta essa tal *língua xucuru-kariri* foi encontrado pelo cacique em Caldas, ou desde quando a obra foi dada ao chefe por funcionários da FUNAI. Uma outra narrativa que ouvimos afirma, porém, que o cacique simplesmente começou a falar na *língua* enquanto recebia visitantes numa área que para isso tinham na menor das duas matas que há na aldeia. Se – ao contrário do português que lhes ensinaram os brancos – o “*uaihionê*” é a “*linguagem original*”, como se afirma em documento escolar<sup>20</sup>, então este seria um saber reencontrado no livro ou na mata. Sob hipótese alguma, os Xucuru-Kariri em Caldas compreendem-no enquanto uma língua inventada.

Como dito pela Linguística histórica (e.g. NIKULIN; CARVALHO, 2019, p. 265-266), as línguas são diacronicamente processadas conforme os eventos que diversificam e inovam o conjunto ao qual permanecem geneticamente ligadas em razão de “retenções” de determinados elementos linguísticos. Visto que o encontro do cacique com o tal livro é um modo xucuru-kariri de narrar uma alteração do cotidiano linguístico da aldeia, trata-se de um evento pelo qual a historicidade indígena explica certas inovações. Porém esta é uma explicação que difere, por exemplo, da maneira como estudos científicos nos anos de 1930 consideravam acontecer mudanças entre os antigos Kariri. De acordo com Pompeu Sobrinho (1934, p. 15), o “contacto” das “hordas”

---

<sup>20</sup> Cf. fala Xucuru-Kariri de Caldas transcrita no Projeto Político Pedagógico da E. E. Indígena Xucuru Kariri Warkanã de Aruanã (2019/2020).



kariri com outras “culturas” ou com as contingências do ambiente em que se instalavam causavam diferenciações “sobretudo notáveis no léxico” (*sic*).

Ainda que a historicidade xucuru-kariri no Alto Rio Pardo não identifique o *ruãynyn'rêuê* como uma criação num tempo determinado – histórico é apenas o retomar do *ruãynyn'rêuê* –, pensamos que atentar para tal *linguagem* dita *original* revelar-nos-á as variações em seus modos de comunicação ao mesmo tempo que nos mostrará continuidades de significados previamente existentes. A análise de práticas gráficas xucuru-kariri de Caldas, nas quais a escrita *ruãynyn'rêuê* se insere, sugere que seus processos criativos não eliminam sentidos que eles expressam geralmente pelo português e por termos que adquiriram de outras línguas indígenas. Assim sendo, o *ruãynyn'rêuê* tem se mostrado mais uma maneira de transmitir significados que preexistiam, os quais tendem a persistir em formas transformadas. Veremos mais adiante qual é essa forma *ruãynyn'rêuê*.

### **RUÃYNYN'RÊUÊ, UMA DEFESA ENTRE SEGREDOS E ARMAS**

Para vários dos *Xucuru-Kariri de Caldas*, é estranho que a língua dos Maxakali seja ensinada a estudantes não indígenas da cidade de Bertópolis/MG<sup>21</sup>, pois, sendo a *língua* uma forma de *defesa*, como dizem principalmente as chefias no Alto Rio Pardo, não há razões para os brancos aprenderem-na. O *ruãynyn'rêuê* viabiliza para os Xucuru-Kariri de Caldas a circulação

<sup>21</sup> De acordo com uma notícia da FUNAI, as escolas do ensino fundamental gestadas pelo município de Bertópolis/MG tiveram o ensino da língua dos índios da região incluído no currículo por iniciativa da prefeitura, que intenciona aproximar os estudantes da “cultura Maxakali”. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5428-municipio-mineiro-inclui-idioma-do-povo-maxakali-em-curriculo-da-rede-de-ensino-publico>. Acessado em: 10 dez. 2020.



restrita de certos sentidos, algo que acontece tradicionalmente com os saberes associados ao *ouricuri*, a festa executada secretamente na mata que lhes fornece, entre outros elementos imprescindíveis à existência, o que denominam de *proteção* (BORT JR., 2019). Isto é, temos compreendido que o *ruãynyn'rëuê* é uma atualização da lógica de resistir à nocividade da diferença por meio de segredamentos de dimensões da vida rito-cerimonial.

Deslocamentos para a mata no intuito de ocultar-se de inimigos são práticas históricas de resistência dos Parakanã da Bacia do Tocantins e de muitos indígenas no Nordeste brasileiro (FAUSTO, 2014, p. 120; CARVALHO; REESINK, 2018, p. 80, 94), mas, agora, o *ruãynyn'rëuê* obstrui a compreensão de significados em lugares que acabam por ser partilhados com os brancos dentro e fora da aldeia. Comparativamente ao contexto tuxá de Rodelas, onde o silenciar dos conhecimentos rituais na presença de não indígenas é uma forma cautelosa que se “sobrepõe à simples evitação como fuga” (DURAZZO, 2019, p. 166), o *ruãynyn'rëuê* é a forma cuidadosa para comunicarem-se perante a alteridade. A *língua dos Xucuru-Kariri de Caldas*, portanto, está logicamente em sintonia com as tantas outras estratégias para perpetuação de si, seja mediante evitações, fugas ou ocultações.

De acordo com a perspectiva dos indígenas no Alto Rio Pardo, nem tudo deve ser visto, ouvido ou conhecido por todos. Certa vez, a pajé da aldeia esforçou-se em esclarecer que eles guardam *caladinhos* objetos tais como os *cachimbos* e *maracás*. Visto que conhecimentos são controlados por restrições que fazem à visão e à audição, temos que o regime epistemológico xucuru-kariri apresenta uma premissa cinestésica. Distintamente de indígenas na Amazônia que adquirem conhecimento pela visão (CARVALHO *et. al.*, 2016, p. 147), os Xucuru-Kariri operam adequadamente sons, palavras, eflúvios, cores ou qualquer

outro componente estimulador de sentidos, porque as capacidades perceptuais imprescindíveis à cognoscibilidade são, de maneira específica, imanentes aos viventes do cosmos. As sensibilidades olfativa e visual de seres da mata requerem imagens e aromas muito diferentes dos que são precisos quando os corpos xucuru-kariri interagem com os brancos da cidade (BORT JR., 2019). Manejar apropriadamente os elementos sensíveis e decodificáveis pelo Outro humano ou pelo Outro mais-que-humano é garantia de sucesso na comunicação. Lógica semelhante parece acontecer entre os Kiriri que se esforçam para retomar seu idioma, afinal a relação com os encantados é mais efetiva quando feita na língua dos antigos (MORAES, 2020, p. 12-13). O despontar do *ruãynyn'rëuê* no Alto Rio Pardo deve ser compreendido a partir desse panorama a um só tempo epistemológico e cosmopolítico, visto que os saberes assumem formas em função das habilidades de apreensão das ontologias com as quais os Xucuru-Kariri querem negociar – ou não. Enquanto a política linguística levada adiante pelos Tuxá explica-se melhor por relações rituais com gente não exatamente humana (DURAZZO, 2019, p. 284), a eficácia da *linguagem dos Xucuru-Kariri de Caldas* reside no fato dela criar, como ainda veremos, um encadeamento de caracteres gráficos e fonêmicos nada decodificável pelos olhos e ouvidos humanos.

Por isso temos dito (BORT JR., 2018) que é limitador definir as práticas ameríndias de resistência às políticas de extermínio, inclusive das línguas, enquanto uma questão de visibilidade ou invisibilidade étnica. Conceitualizações como estas centradas na sensibilidade visual não captam o que indígenas e suas práticas estão a sugerir, a saber, que significados circulam multissensorialmente entre as muitas gentes, sejam elas humanas, não-humanas ou mais-que-humanas. Ou melhor, a comunicabilidade de significados xucuru-kariri não se restringe a um dos sentidos, à visão em particular, razão pela qual preferimos tratar de



“perceptibilidades”. Às vezes, a fala em *ruãynyn'rêuê* interessa mais aos Xucuru-Kariri de Caldas, pois assim são ouvidos, porém sem serem compreendidos por (não) indígenas que os visitam ou que são por eles visitados.

A retórica antropológica que privilegia o visual em detrimento “do auditivo” ou “do oral” rebaixa e domina as pessoas que, na verdade, são apreendidas em experiências coetâneas (BUNZL, 2013 [1998], p. 12). Enquanto uma tendência científica de valorização da “visão como ‘o mais nobre dos sentidos’”, o “visualismo” impregnou ideologicamente o fazer antropológico no momento em que a observação fundamentou o método da disciplina, quase sinonimizando a compreensão com visualização de uma cultura ou sociedade (FABIAN, 2013 [1983], p. 130-131)<sup>22</sup>. A alternativa epistemológica seria recuperar a realidade dialógica em que se realiza o conhecimento e que, no entanto, fora eliminada nas etnografias positivistas e empiristas (p. 102, 113). No que se refere à nossa experiência etnográfica no Alto Rio Pardo, cansamos de ouvir (não ver) que só saberíamos até onde nos permitiriam, afinal, para o chefe xucuru-kariri de Caldas principalmente, os antropólogos são estrangeiros. Por isso pudemos ouvir certos cantos *toré* apenas nas formas audíveis do *ruãynyn'rêuê* e de uma sonorização melódica produzida com sílabas (*rê, ná, iá* etc.) que substituíam a letra da música. Se os Xucuru-Kariri têm uma “sonora”, como disse o pajé Miguel Celestino (ANTUNES, 1973, p. 131), então ela atualizou-se no Alto Rio Pardo com a fala *ruãynyn'rêuê*. Compreender como significados são transmitidos a partir da perspectiva xucuru-kariri pode oferecer uma conceitualização menos

---

<sup>22</sup> A Antropologia, felizmente, tem notado que a “observação participante” é método limitador do potencial epistêmico da etnografia. Hoje já se reconhece que os saberes indígenas atravessam nosso corpo em campo, perpassam nossos músculos e articulações e, por conta dessa percepção da experiência que procuramos compartilhar com os indígenas, talvez fosse mais interessante falarmos em “participação participante” para conceitualizarmos o método etnográfico (BEAUDET, 2017, p. 117).



etnocêntrica sobre as formas como o Eu tem se feito reconhecido, identificado, visto, ouvido, percebido, compreendido, enfim, como o Eu tem se comunicado com o Outro, ou como tem se comunicado na presença do Outro.

Em março de 2019, diante dos motoristas paralisados pela manifestação que chefiava na BR-459, o cacique xucuru-kariri conversou na *língua* com os homens e as mulheres da aldeia que o acompanharam. Eles mostravam-se contrários à extinção da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde. No entanto, após essa manifestação que paralisou o trânsito da estrada adjacente à aldeia, o chefe reforçou para seu povo que deveriam conhecer o *ruãynyn'rëuẽ* para que pudessem se falar sem serem entendidos em momentos de tensão como aquele em que houvera chance de hostilização. O diálogo em *ruãynyn'rëuẽ* não deve, no entanto, ter tido todo o sucesso que o cacique espera que tenha em situações de provável enfrentamento. Ainda falta a esses Xucuru-Kariri compreender melhor a *língua* sobre a qual os brancos nada deveriam saber.

No mesmo dia do fechamento da BR-459, um dos homens trazia no peito uma forma cruzada (ou um “X”) que, mais tarde, nos foi justificado como uma forma de *proteção*. Ele forneceu a mesma explicação que uma das mulheres mais velhas deu a mim quando perguntei sobre esse motivo gráfico de pintura corporal. Aliás, o “X” é considerado tão representativo dos Xucuru-Kariri que algumas mulheres desgostam de ver a forma em ornamentações de grupos indígenas com os quais se encontram em jogos indígenas do estado. Para algumas das mulheres xucuru-kariri, pessoas de outras aldeias em Minas Gerais *roubaram* sua pintura<sup>23</sup>, por isso devem

<sup>23</sup> Acusações Xucuru-Kariri desse tipo conduzem-nos a refletir quão diferenciadas são, em Minas Gerais, as redes positivas e negativas de troca, afinal configuram circuitos distintos no Submédio São Francisco (ANDRADE, 2019, p. 95).

se proteger igualmente dos parentes que não querem reconhecer que o *ruãynyn'rêuê* fortalece-se na comunidade em Caldas.

Mas, além disso, também já havíamos escutado de outras pessoas que o mesmo “X” no peito daquele guerreiro na BR-459 era a letra do etnônimo *Xucuru-Kariri*, como se tal elemento de ornamentação corporal fosse a grafia mínima do nome do grupo. Isto é, os Kaxinauá e os Kali'na não são os únicos que escrevem quando desenham (CARVALHO *et. al.*, 2016, p. 147). O que nos aparentava ser apenas uma letra (o “X”) era, para os Xucuru-Kariri, uma forma reduzida de um nome e uma forma protetiva contrária a potenciais agressões de estrangeiros. Portanto, enquanto o cacique falava em *ruãynyn'rêuê* para evitar que os policiais e os motoristas parados na estrada compreendessem as orientações que transmitia aos demais Xucuru-Kariri, um guerreiro da aldeia trazia em seu corpo uma forma de *proteção* mais visível do que audível. Os Xucuru-Kariri têm formas de defesa variáveis, inclusive formas mutáveis do próprio “X” que não alteram o sentido de *guerra* que o pajé confere às pinturas (BORT JR., 2020).

Figura 2 – Variações da grafia mínima do etnônimo e da forma de *proteção*



Fonte: Fotografias em perfis de indígenas no Facebook.

A fim de que possamos colaborar futuramente com a promoção do *ruãynyn'rêuê* entre os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo, mantemos sob hipótese as razões que motivam o cacique a se preocupar com o fortalecimento da *língua*. E, se assim quisermos, precisamos dedicar-nos ao estudo dessas noções guerreiras que ficaram evidentes durante nossa experiência junto aos indígenas. O *ruãynyn'rêuê* é instrumental de *defesa* tanto quanto são os objetos levados às lutas e tanto quanto são certos motivos gráficos em pinturas corporais.

Além da *língua* na boca e o “X” no peito dessas pessoas, a mais velha da aldeia disse-me que levaram em suas mãos muitas armas para se porém contrários à extinção da SESAI. Ela garantiu-nos que foi a única que não teve condições de andar até a estrada (BR-459). Com exceção dessa senhora, todas as mulheres, todas as crianças e todos os homens adultos e jovens da aldeia não só parecem ter ido à rodovia como também levaram consigo pedaços de madeira, lanças, bordunas e machadinhas. A velha mulher não mencionou os muitos cachimbos que fumavam, mas o chefe denomina-os frequentemente de *arma*.

A concepção guerreira que motiva o cacique a querer que todos da aldeia falem o *ruãynyn'rêuê* perpassa amplamente a práxis dos Xucuru-Kariri em Caldas. Lidar com essa linguagem em consolidação exige em grande medida o entendimento holístico dos instrumentos de luta e dos componentes linguísticos e gráficos que, conjuntamente, operacionalizam ações defensivas. Dito de outro modo, o processo de estruturação do *ruãynyn'rêuê* entre os Xucuru-Kariri também deve ser compreendido a partir dos vínculos que, entre idioma e elementos de luta, são criados por uma simbólica xucuru-kariri evidentemente guerreira. Logo, nossa descrição esforça-se em analisar os nexos construídos entre palavras, coisas, grafismos e imagens – elementos sensíveis que, pelos e nos corpos



dos *Xucuru-Kariri de Caldas*, assumem as formas mais apropriadas à relação política com pessoas potencialmente amigas ou inimigas.

Esse caminho interpretativo parece ser possível e mais necessário do que a compreensão que se faz acerca da língua dos Kiriri e dos Tuxá a partir das lógicas de suas comunicações cósmicas (DURAZZO, 2019; MORAES, 2020; SOUZA *et. al.*, 2020). Como para os Xucuru-Kariri em Caldas/MG, a língua é uma “defesa” dos Kiriri das aldeias em Banzaê, mas a eficácia da língua deste povo no Sertão baiano associa-se à cura e à proteção, as quais podem ser obtidas dependendo da forma pela qual os seres encantados compreendem melhor. A questão também é cosmológica no caso dos Xucuru-Kariri, porém, como antes dito, está relacionada ao modo como humanos adversários existem nos termos dos indígenas. No Alto Rio Pardo, a *defesa* realiza-se à medida que a forma *ruãynyn'rëuê* não deixa os seres humanos denominados de *brancos* entenderem as mensagens que os Xucuru-Kariri trocam entre si. Nada também entenderam os Krenak, os Kaxixó, os Maxakali etc. ao ouvirem o cacique falar em *ruãynyn'rëuê* durante a quinta edição dos jogos indígenas, em 2017.

Em texto apresentado no *IX ELESÍ*, em Porto Seguro, América César (2014) diz encontrar nas concepções pataxó de língua os “elementos para uma política de revitalização linguística”, tendo em perspectiva teórica que “a língua está estreitamente associada à cultura, história e vida espiritual do grupo”. Seria, pois, anomalia epistemológica querer abordar a tal *língua* dos Xucuru-Kariri, ou qualquer outro idioma, de modo a deixá-la distanciada da vivência que a prática. Não há razão para fugirmos dos propósitos defensivos que colocam o *ruãynyn'rëuê* em conformidade com a longa vivência guerreira dos Xucuru-Kariri, e não somente porque enfrentaram todos aqueles inimigos que dissemos terem atentado ao menos contra o velho cacique. Trata-se aqui



de indígenas que se autoatribuem uma resistência inviolável, logo é modo de ser que entendem persistir há muitas gerações.

Na aldeia em Caldas, várias pessoas dizem-se *guerreiros e fortes* desde o tempo dos antepassados; desde o tempo, segundo o falecido chefe, da participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai, ou desde qualquer outro tempo que se direciona para “fora” da história, rumando a um tempo mítico. Essa teorização xucuru-kariri que tem em conta seus poderes de ação não está isolada. As conquistas territoriais dos Xucuru-Kariri em Palmeira dos Índios também confirmam para os antropólogos a “constante luta” dos “índios do Nordeste” (MARTINS, 1993, p. 7-8). Aliás, já se revisou o equívoco de considerar os índios da região enquanto gente despossuída de importância política (OLIVEIRA, 1998, p. 50) ou desprovida de capacidade de reação (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992, p. 447). Com isso, certificamos que olhar para a *defesa* que empreende o *ruãynyn'rëuê* significa encontrar uma ontologia guerreira sob a forma de uma linguagem que se desponta no Alto Rio Pardo.

A despeito de Carlos Estevão (1942) ter conjugado o verbo “povoar” no passado para endossar que “o fator principal da resistência” sertaneja deveria ser procurado “nos elementos étnicos que povoavam os sertões do nordeste na época do seu desbravamento”, a conjugação verbal desta sua frase salienta “elementos étnicos” apenas imperfeitamente no pretérito. Ou seja, o verbo no pretérito imperfeito do indicativo sugere uma resistência ameríndia que não findou. Porém essa convicção do pesquisador não impactou plenamente os estudos posteriores de Clóvis Antunes. Este último autor não buscou evidências da obstinação indígena em seus dados linguísticos, mesmo que tenha se apoiado em Adriano Jorge [1901] para defender que os “Chucurus”



das “regiões mais ocidentais do atual estado das Alagoas” eram “tribos guerreiras” (ANTUNES, 1965, p. 1). Quase uma década depois de sua tese para a cadeira de Ciências e Biologia do Magistério do Exército, Antunes (1973, p. 24) continuou considerando que um estado de “descaracterização linguística e cultural” atingia os “caboclos palmeirenses”, os quais, ainda segundo ele (p. 147), estavam numa “etapa final de completa integração”.

Se toda a transformação linguística que atingiu os Xucuru-Kariri e seus ancestrais não tem arruinado a disposição guerreira dos indígenas que vivem no Alto Rio Pardo (Caldas/MG), como também não tem assolado os Pataxó que possuem uma “linguagem de guerreiro” (BOMFIM, 2012, p. 81), então uma língua não seria necessariamente um “depositário ontológico da indianidade” (MAHER, 2016, p. 63). O problema fica melhor definido se pensarmos que a(s) língua(s) usada(s) pelos Xucuru-Kariri tem(têm) acompanhado paralelamente as mudanças que reatualizariam as formas de fazerem-se guerreiros. Nesse sentido, o *ruãynyn'rëuê* seria a forma mais recente que promete auxiliar os Xucuru-Kariri na sua própria *defesa*<sup>24</sup>.

A já citada ideia de César (2014), a de que a língua mantém laços estreitos com a “cultura, história e vida espiritual do grupo”, propõe que consideremos ligações entre a língua e o ser que a prática, mas se trata de um ser tal como ele se fez e se faz presente no mundo. E os indígenas do presente, semelhantemente aos Parakanã que vivem no interflúvio Tocantins-Xingu (FAUSTO, 2014, p. 175), constituíram-se historicamente na interação dialética que suas estruturas

---

<sup>24</sup> Sobre essas transformações guerreiras não desenvolvidas aqui, temos uma hipótese em investigação que considera particularmente a associação entre o corpo Xucuru-Kariri, a mata e seus viventes enquanto eles dançam perante os brancos (BORT JR., 2019). Essa estética cosmopolítica em movimento apresenta diferenças em relação a guerra dos antigos Tapuia que, segundo a documentação colonial lida por Puntoni (2002), era feita nas matas do Sertão nordestino.



de pensamento e ação estabeleceram com forças exteriores. Suas formas de viver não são uma constante estática. Se a interpretação deste etnólogo parece pouco apropriada à abordagem de um grupo indígena como os Xucuru-Kariri, localizados na porção mais oriental da América do Sul, os trabalhos de Viegas (2007), Vieira, Amoroso e Viegas (2015) são alguns dos que têm insistido nas perspectivas dos próprios indígenas acerca dos processos históricos, as quais se mostram estruturais em razão das suas longas temporalidades. Parece-nos que seja precisamente isso que as práticas xucuru-kariri no Sul mineiro deixam sublinhar, elas evidenciam que os Xucuru-Kariri existem devido a sempre resistirem de modo inovado a cada contexto vivido.

Como outras autoras e outros autores da coletânea *Revitalização de língua indígena e educação escolar inclusiva*, César (2014) indica uma direção semelhante à minha ideia de que a viabilidade do fortalecimento linguístico deve respeitar os pressupostos existenciais tais como esses dos ditos *guerreiros* xucuru-kariri em Caldas. A autora indica que os manuais de linguística são pouco afinados aos saberes locais e que, portanto, a etnografia é elemento essencial à descrição das línguas. Parece decorrer daí o argumento de Bomfim e Costa (2014) de que a revitalização precisa estar ancorada à perspectiva dos índios sobre a função que a língua deve ter. Qualquer assessoramento que possamos fazer aos Xucuru-Kariri deve buscar uma descrição do *ruãynyn'rêuê* e de seus fundamentos simbólicos.

Assim poderemos compreender o motivo dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo preferirem essa *linguagem*, o que nos parece uma via bastante particular quando comparada às estratégias das comunidades indígenas que desejam retomar a língua dos antepassados fazendo uso de antigos registros (IVO, 2019, p. 53-56), como é o exemplo dos Tuxá que se voltam ao catecismo bilíngue

escrito por Bernardo de Nantes [1709] e a estudos linguísticos do Dzubukuá (DURAZZO, 2019, p. 284). O percurso de fortalecimento do *ruãynyn'rëuë* também é muito distinto da retomada do Kipeá-Dzubukuá na aldeia dos Kariri-Xokó (MORAES, 2020, p. 8) e do Kipeá nas escolas kiriri, onde a gramática escrita por Luiz Vincencio Mamiani [1699] ganha relevância (SOUZA *et. al.*, 2020).

### COMPARAÇÕES FONÊMICAS E TRANSFORMAÇÕES DE FORMAS GRÁFICAS

Dissemos há pouco que a primeira letra do etnônimo, no caso o “X”, serve a grafismos protetores dos peitos dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo (Caldas/MG). Logo, como o nome do grupo advém dos antepassados e o grafismo atual os preserva de nocividades, o corpo xucuru-kariri em Caldas é um suporte de formas que se desdobram para manter a perspectiva guerreira de seus ancestrais. Este é um desdobramento gráfico que notamos ter ocorrido também para a letra “K”, de *Kariri*. Observamos ela tornar-se pintura no rosto de vários homens e mulheres.

Figura 3 – Desenhos da pintura corporal reproduzidos por uma mulher xucuru-kariri



Fonte: Fotografias de grafismos registrados em caderno de campo

É possível deduzir o processo de transformação de letras em grafismos a partir da observação de um conjunto de escritos e de formas xucuru-

kariri de ornamentação. Nas *Imagens 4*, bem abaixo, vemos a letra que nomeia a *Comissão de jovens XK* [Xucuru-Kariri] das aldeias em Palmeira dos Índios/AL transfigurar-se em formas que decoram objetos e rostos. Tratamos, pois, de uma forma estrutural potente, posto que o “X” altera-se conforme é inscrito em diferentes suportes de significação. A relação entre letras e grafismos é tão evidente que o cachimbo em osso é enfeitado com palavras. A prática de ladear a escrita do etnônimo com a inscrição de motivos geométricos é muito difundida entre os cinco ou seis artistas homens e mulheres da aldeia no Sul mineiro, mostrando que as formas nos objetos xucuru-kariri adornam e comunicam na mesma medida em que as artes pataxó são igualmente belas e úteis (CARVALHO, 2013, p. 6).

Figura 4 – O “X” como forma estrutural de letras, nomes, palavras e grafismos



Fonte: *Print screen* de perfil de jovens xucuru-kariri no Instagram e fotografias do arquivo do autor e de um álbum xucuru-kariri

Essa instabilidade das formas aparenta consistir numa propriedade bastante abrangente no universo das coisas e das artes xucuru-kariri em Caldas. Observando as fotografias a seguir, percebemos um colar que é um *cocal* (adorno de cabeça) e as *flechas* que modelam um colar. De acordo com *Thyãypyõãyẽ*, o artista que fez estes adereços junto com sua esposa, o colar mais à esquerda foi feito realmente para parecer um *cocal* e as pequenas setas deste colar mais à direita são de fato *flechas*. A semelhança entre os colares e o *cocal* fica particularmente evidente quando notamos a forma como o adorno de cabeça foi desenhado na parede da escola da aldeia.

Figura 4 – Colar, *cocal* e flechas em colar-*cocal*



Fonte: Fotografias do arquivo do autor.

Esses objetos são instrumentos de luta. Isso porque o pajé, que aparece nesta próxima fotografia, usa seu *cocal* no pescoço de modo a cobrir seu peito como se fosse um *escudo*. São, portanto, coisas cujas formas de uso e cujos sentidos guerreiros remetem-nos novamente à forma cruzada que serve de base tanto ao grafismo corporal quanto à escrita do nome dos Xucuru-Kariri.

Figura 5 – Cocal-colar do pajé



Fonte: Fotografia do arquivo do autor

Se o grafismo é uma outra forma de escrever o que diz o etnônimo, ou melhor, se o grafismo é uma outra forma de inscrever a noção que os Xucuru-Kariri em Caldas têm de si, então essas metamorfoses gráficas preservam uma perspectiva ontológica. É um processo transformativo-

criativo, mas não menos estrutural. Modula-se morfológicamente o “X” para fazer aparecer uma outra forma, contudo a forma tornada visível sempre é capaz de dizer quem eles são. Que outra razão haveria para os grafismos desdobrarem-se em desenhos pisciformes? Os peixes são animais que definem os Xucuru-Kariri em Caldas justamente porque entendem que este é o significado de seu nome étnico. Os peixes são uma dentre as muitas formas criadas pelos indígenas residentes no Sul mineiro para estarem protegidos, serem vistos e ficarem conhecidos.

Figura 6 – Os peixes viram outras formas de ornamentação



Fonte: Fotografia do arquivo do autor

Observar o desdobramento das formas acima dá oportunidade de notarmos, em nível gráfico, a tradução xucuru-kariri que relaciona os peixes com o nome *Kariri*, que, por sua vez, não decora menos os copos. Segundo a teoria etimológica xucuru-kariri que registramos em duas ocasiões do trabalho de campo, *Kari* é nome de um *peixe*<sup>25</sup>, e, devido à sua semelhança com o segundo termo do binômio da etnia, a denominação do povo significa parcialmente *peixe*. Claramente esses significados de *Kariri* já não são os

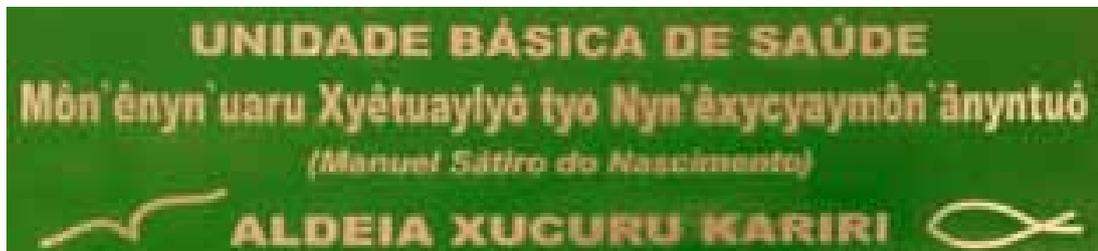
---

<sup>25</sup> São os peixes conhecidos popularmente como “cascudos” e que pertencem à família *Loricariidae*, uma das maiores famílias desses animais de água doce, composta por 931 espécies distribuídas em 100 gêneros (DEON, 2017).

sentidos que os Tupi conferiam à palavra “Quirirĩ”, a saber, “calado, silencioso” (GARCIA, 1942, p. XXII; LEMOS BARBOSA, 1951, p. 136).

O primeiro termo do nome do grupo (*Xucuru*) simboliza, novamente segundo alguns dos indígenas em Caldas, um *pássaro*<sup>26</sup>. Incontáveis vezes ouvi os residentes da aldeia no Alto Rio Pardo dizerem que a denominação do povo significa *peixe* e *pássaro*, como também está claro na maneira como quiseram enfeitar a placa do posto de saúde da aldeia, que recebe ainda o nome do avô do cacique em *ruãynyn'rëuẽ*.

Figura 7 – O pássaro e o peixe na placa da Unidade Básica de Saúde da aldeia Xucuru-Kariri (Caldas/MG)



Fonte: Fotografia do arquivo do autor

Parece-nos aceitável dizer que, em Caldas, os Xucuru-Kariri são, usam e vivem formas que, em razão de suas potencialidades metamórficas, mantêm conexões entre pessoas, animais, objetos, grafismos, nomes e letras, sendo que estas últimas são os elementos que agora mais nos interessam nesse processo criativo. Isto é, ao ser parte da constante efetuação das formas do mundo e da pessoa xucuru-kariri, a língua não é menos dependente de

<sup>26</sup> Quanto à palavra “Xucuru”, Carrara (2004, p. 23) diz: “pode ser atribuída ao pássaro das zonas campestres de quase todo o Brasil conhecido com o nome de João-Bobo, *Nystalus chacuru* Vieil., da família dos Bucconídeos”.



mutações. Daí ser possível haver uma grafia em desenvolvimento como a do *ruãynyn'rēuē* no Alto Rio Pardo.

Os instantes desse processo de criação de formas gráficas ainda poderiam ser deduzidos por observação das estéticas de cachimbos e lanças, porém demonstrá-los faria este artigo alongar-se bem mais. De todo modo, acreditamos que os nexos por transformação entre letras, grafismos e imagens oferecem uma base de compreensão da formação e consolidação do *ruãynyn'rēuē*. A lógica da defesa xucuru-kariri de Caldas concretiza-se também com a alteração de formas alfabéticas do português que faz surgir formas alfabéticas da *língua* reencontrada. Esses alfabetos distintos existem relacionados por conta de operações que são aproximáveis dos procedimentos que efetuam o grafismo a partir da forma estrutural-alfabética “X”. Para que nossa ideia fique bem inteligível, reiteramos que devemos analisar como as letras do português servem tanto para produção de grafismos quanto para a escrita do *ruãynyn'rēuē*, as quais, de um jeito ou de outro, tornam visualizável a perspectiva guerreira principalmente das chefias da aldeia.

Porque permanecem correlacionados por transformações formais, o português, o *ruãynyn'rēuē* e certos desenhos compõem um sistema de significação repleto de variações que o quadro abaixo procura mostrar minimamente, mas que pode ser observado *in loco* porque os Xucuru-Kariri de Caldas inscrevem palavras junto com motivos gráficos e representações de seus objetos em diversos lugares, como casa, escola, corpo, redes sociais. É como se boa parte do mundo fosse feita para ser pintada, escrita ou grafada com formas que, em conjunto, se mostram como variações umas das outras. A escrita embeleza, não apenas comunica, ou comunica porque embeleza coisas,



árvores, gente e etc.<sup>27</sup> Este talvez seja o modo xucuru-kariri de correlacionar grafias que poderia ser comparado à correlação que os Tuxá de Rodelas desejam fazer entre a língua Dzubukuá e a *língua dos antigos* aprendida em rituais.

Quadro 1 – Algumas das formas gráficas correlacionadas por transformações<sup>28</sup>

Alfabeto do português	Alfabeto do <i>ruãynyn'rēuē</i> e grafismos
A	ẽ
B	PY
C	CY
.	.
.	.
.	.
K	
.	.
.	.
.	.
S	XY
T	TU
.	.
.	.
.	.
X	XU 

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

<sup>27</sup> Correlatada aos grafismos que decoram as coisas e ornamentam os corpos, a *linguagem original* dos Xucuru-Kariri também coloca questões à antropologia que sublinha as especificidades histórico-culturais das manifestações artísticas enquanto aportes para análise de outros domínios das vidas ameríndias (VIDAL, 2000 [1992], p. 13). Muito contribuiria a estes estudos de estética, portanto, futuros aprofundamentos de nossa demonstração dos vínculos estabelecidos entre línguas e pinturas Xucuru-Kariri de Caldas. Deixemos isso para outra ocasião.

<sup>28</sup> Não publicizamos todo o alfabeto *ruãynyn'rēuē* em respeito aos Xucuru-Kariri que segredam importantes conhecimentos.



Observando essas formas no quadro acima, percebemos que as unidades alfabéticas do *ruãynyn'rëuẽ* conectam-se com as unidades alfabéticas do português de maneira análoga à conexão estabelecida entre o grafismo e a forma “X”.

No caso da arte decorativa, esses desenhos são transformações das letras do português usadas na nomeação da etnia. O “X” e o “K” são recortados, traçados e coloridos para virar elementos geométricos de pintura e, ainda, imagens de peixe. Na última linha do *Quadro 1*, nota-se como o “X” é um instante na sequência gráfica que envolve todo o copo feito em taquara. Ali a letra é a forma que se abre para compor a cauda e a cabeça do peixe, contudo o rabo só se forma por conta da cabeça que vem na sequência. Os lados simétricos do “X” alteram-se de maneiras distintas para, juntos, conformarem o corpo do animal. Trata-se de um processo transformativo que podemos descrever tal como dito pela professora de *Cultura*: as letras *vão crescendo* – disse ela para explicar como o “X” e o “K” atingem as formas de pintura mostradas nas *Imagens 3*.

Se, no campo do Design, constroem-se “caracteres tipográficos” a partir de um grafismo talhado numa cerâmica kariri encontrada em sítio arqueológico (SILVA; LEVY, 2017), então os Xucuru-Kariri de Caldas são perfeitos designers gráficos quando, em sentido inverso, fazem letras *crescerem* ao ponto de tornarem-se motivos geométricos e desenhos. Mas, uma vez que o alfabeto do português também parece ser embelezado com as novas formas que lhe dão o *ruãynyn'rëuẽ*, certas geometrias decorativas dos Xucuru-Kariri de Caldas não são as únicas formas desdobradas de letras.

No que concerne aos nexos criados entre o português e a *língua* dos Xucuru-Kariri de Caldas, precisamos detalhar certas particularidades.

Seguindo ainda o quadro anterior, vemos que as unidades mínimas da grafia das palavras *ruãynyn'rêuẽ* criam uma relação de equivalência com as letras usadas no português (e.g.  $CY = "C"$ ;  $XY = "S"$ ). Certamente é uma equivalência ortográfica que inevitavelmente comparamos à equivalência simbólica estabelecida entre o etnônimo e os grafismos desenvolvidos a partir de "X" e "K".

No entanto, além de orientar a ordem alfabética da escrita *ruãynyn'rêuẽ*, a língua portuguesa é substrato de formas que são fundidas para dar origem à grafia de letras *ruãynyn'rêuẽ* (e.g.  $CY = "C" + "Y"$ , ou  $XY = "X" + "Y"$ ). Percebe-se que aquilo que é uma letra no português torna-se um segmento morfológico de uma letra *ruãynyn'rêuẽ*. Assim a equivalência entre as unidades dos dois alfabetos só ocorre como efeito de uma primeira transformação ontológica: o que era um todo, uma letra no português, ganha uma outra existência no *ruãynyn'rêuẽ*, vira uma fração formal de um outro todo. Dizendo de maneira distinta, os Xucuru-Kariri de Caldas empregam as letras do *ruãynyn'rêuẽ* igual quando escrevem com as letras do português, mas somente porque estas últimas emprestam formas para a gênese das primeiras.

As letras dos Xucuru-Kariri em Caldas são unidades mínimas da escrita *ruãynyn'rêuẽ*. Isto é, são hipoteticamente desmembráveis em partes menores se, e somente se, a divisão partir de uma definição mais convencional de "letra". Isso logo se percebe, por exemplo, quando "Y" é transformado em segmento de uma totalidade que, no *ruãynyn'rêuẽ*, é a letra *CY*, a qual substitui a posição que "C" tem nas palavras escritas em português. O mesmo podemos dizer quando "E" vem a ser tão somente um fragmento



da grafia da letra *ẽ*, que, nos termos da língua portuguesa, é ocupada ortograficamente pela letra “A”.

Tal equivalência ortográfica não implica, contudo, em um modo único de pronunciar as palavras. Segundo a professora da *língua, ẽuruẽ* traduz “aula”, mas, respectivamente, são palavras monossilábica e dissilábica. Como suspeitamos que o padrão silábico do *ruãynyn'rẽuẽ* não corresponde integralmente ao padrão do português, uma questão para futuras pesquisas seria entender em quais níveis o português e o *ruãynyn'rẽuẽ* assemelham-se e diferenciam-se.

A fusão de letras do português é uma das operações da formulação linguística xucuru-kariri, todavia notamos que cada letra do alfabeto da comunidade vem existir devido a processos específicos de alteração de grafias do alfabeto português. Trata-se de mudanças bastante formais quando comparadas às ampliações semânticas que os indígenas na Amazônia provocam ao apropriarem-se de termos politicamente enviesados no português, tais como a categoria “caboclo” (AMOROSO, 2013, p. 95-96), o que também fazem os indígenas no Nordeste quando precisam se defender (REESINK, 1983, p. 130). Vejamos, em particular, um pouco mais desses modos xucuru-kariri de transformar formas utilizadas por eles na escrita.

Certas letras *ruãynyn'rẽuẽ* existem devido a composições que fazem com letras e sinais do português. Por exemplo, a letra “E” ganha til para indicar uma tonicidade fonêmica que, segundo a mesma professora de *ruãynyn'rẽuẽ*, é invariável para algumas das vogais. Por isso a grafia das letras *ẽ*, *Ã*, *õ* são imutáveis. De acordo com a professora, a pronúncia dessas vogais deve acompanhar a forma adequada de cantar *toré*, demonstrando que a arte verbal xucuru-kariri fornece uma base fonética que contrapõem o *ruãynyn'rẽuẽ* ao português diariamente falado. Na expressão da professora, a *linguagem*

é *puxada para o toré*. Suspeitamos, contudo, que a teoria linguística da professora não corresponde tão perfeitamente à prática do canto. Longe de querer desmenti-la, dizemos isso porque lançamos um possível problema de investigação, qual seja, saber em que medida a teoria xucuru-kariri acerca do *ruãynyn'rêuê* pode gerar consequências potencialmente recíprocas para as artes verbais como o *toré*.

Se o til é um indicador de invariabilidade da pronúncia de uma letra *ruãynyn'rêuê*, ele torna-se imanente à sua própria grafia, como em *ê*, que, às vezes, aparece escrita assim: *ē*. Suponho, por um lado, que os Xucuru-Kariri recorram a *ē* em vez de *ê* quando digitam em celulares, posto que os teclados de seus aparelhos telefônicos não têm uma “régua’ de caracteres ortográficos” como há no site “kanhgág Jógo” criado junto com os Kaingang (D’ANGELIS, 2019a, p. 162). Mas, por outro lado, quando observamos os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo utilizarem ambas as grafias (*ē* e *ê*) durante a escrita manual, pensamos que eles assimilam como um mesmo sinal o til e o traço que, matematicamente, significa o complementar de um determinado conjunto numérico. Entendemos que isso explica o porquê de *Õ* ser escrito às vezes com trema (*Ö*) em vez de til, contudo mais pesquisa esclarecer-nos-ia como essas elaborações xucuru-kariri são praticadas em certas condições tecnológicas.

Longe de ter esgotado as possibilidades de análise, nossa descrição permite uma conclusão imediata. A experiência xucuru-kariri com o português fornece os fundamentos da teoria linguística que faz despontar o *ruãynyn'rêuê* e suas convenções no Alto Rio Pardo. Não obstante, o *ruãynyn'rêuê* não chega a ser um sistema linguístico autônomo. Isso também se confirma com a situação que vivemos certa vez na escola da aldeia, quando nos aproximamos



da janela da sala de aula para acompanhar a atividade dos estudantes. Lá dentro, o jovem professor lia um livro escrito no idioma de uma outra etnia. Ao ver-nos por perto, o professor falou que a língua que analisava na obra era *falsa*, pois as palavras iniciadas com a mesma letra no português não eram traduzidas por termos começados de maneira idêntica. O professor comprovava para si o caráter inautêntico da língua do outro grupo porque a tradução por ele observada não apresentava a lógica da tradução que realizam na aldeia no Alto Rio Pardo, a saber, mediante substituições de letras de palavras em português por equivalentes letras do *ruãynyn'rëuê*. O princípio de tradutibilidade dos Xucuru-Kariri de Caldas é principalmente ortográfico, não é fundamentalmente semântico.

À medida que aqui temos uma tradução por metamorfoses de sons e grafias ligados a um sistema histórica e multilinguisticamente composto, devemos questionar sobre a chance de existir um tipo de tradução não prevista por Jakobson (1989). Aqui está em questão se compreenderemos essas variações gráfico-verbais xucuru-kariri de Caldas como inerentes a um ou mais sistemas de significação para que possamos conceitualizar o tipo de tradução que inquestionavelmente operam<sup>29</sup>. Se entendermos que o português e o *ruãynyn'rëuê* conformam variações formais dentro de um único sistema, a tradução xucuru-kariri aproxima-se das interpretações intralinguais. Como alternativa a isso, pensando que cada uma dessas línguas constitui um sistema próprio – o que não parece ser o caso –, poderíamos

---

<sup>29</sup> Os três gêneros de tradução definidos por Jakobson (1989) seriam: (a) a interpretação de signos verbais por signos de uma mesma língua (tradução intralingual), (b) a interpretação de signos verbais por signos de outras línguas (tradução interlingual) e (c) a interpretação de signos verbais por signos de um outro sistema não verbal (tradução intersemiótica).



concluir que os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo realizam uma tradução interlingual muito particular, posto que, via de regra, uma tradução é uma interpretação semântica, baseada nos significados, e os indígenas no Alto Rio Pardo consideram essencialmente as formas dos signos, seus significantes<sup>30</sup>. Enfim, o *ruãynyn'rêuê* obriga-nos a refletir se estamos dispostos a assumir em nossas políticas de (re)vitalização ou de fortalecimento de línguas indígenas os pressupostos que orientam as teorias nativas, tal como a Antropologia já tem feito em relação a outros debates que os indígenas têm posto em pauta.

A partir de pensamentos outros, nossa disciplina tem chamado atenção para as implicações práticas das concepções presentes em instrumentos jurídico-legais, em administrações públicas, em modos de gerenciamentos do solo, da natureza, das vidas visíveis e invisíveis, assim por diante. Se noções xamânicas, práticas econômicas, ideias metafísicas ou organizações sociopolíticas de certos povos amazônicos requerem inflexões em nossos projetos de desenvolvimento (KOPENAWA; ALBERT, 2015; RAMOS, 2019) a fim de que a flecha do progresso não nos encaminhe de Gaia a Marte (LATOURE, 2020; MARRAS, 2020), nossas tentativas de fortalecimentos linguísticos não deveriam, em paralelo a esse movimento crítico ameríndio, incorporar modos Outros de conceber existência de letras, palavras e traduções? Precisamos pensar se optaremos pelo *ruãynyn'rêuê* tal como existe para os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo ou se preferiremos as “línguas imaginárias” que, como o “tupi jesuítico” codificado na América portuguesa, modelaram dominações (ORLANDI; SOUZA, 1988; SANTOS, 2019, p. 244). Com qual processo criativo nossa glotopolítica comprometer-se-á a fim de aplacar,

---

<sup>30</sup> Devemos parte destas ideias a Wilmar D'Angelis, quem nos propôs pensar a tradução Xucuru-Kariri em Caldas enquanto uma tradução interlingual baseada no significante.



ou não, as hierarquizações ideológicas constituídas ao longo da história colonial? Como já dissemos aqui em uníssono com Bomfim e Costa (2014), talvez as teorias indígenas não façam sentido no âmbito epistemológico dos manuais de Linguística, mas, para os Xucuru-Kariri de Caldas, faria muito mais sentido se tivessem materiais didáticos escritos em *ruãynyn'rêuê*, e se a Secretaria de Educação de Minas Gerais despejasse menos livros na escola da aldeia – como afirmou o cacique certa vez.

O chefe xucuru-kariri no Alto Rio Pardo tem o seu modo particular de conceituar o “epistemicídio” que tem eliminado “uma imensa riqueza de experiências cognitivas” nos últimos cinco séculos (SOUZA SANTOS, 2007, p. 91). No mesmo dia em que falou dos livros que pouco importam à sua escola, o cacique xucuru-kariri de Caldas aproximou a falta de materiais na *língua* e as velhas recusas de nomes indígenas nos registros cartoriais. E sua comparação não parou aí. Ele também assemelhou a insensibilidade do Estado diante das necessidades pedagógicas da aldeia e a *morte* que ao *povo* causaram a *catequese* e os brancos que já atiraram neles. O que tem sido conceitualizado de “epistemicídio” aparenta ser, no pensamento do chefe xucuru-kariri, uma consequente faceta do duradouro poder de fazer viver e morrer, o “necropoder” (MBEMBE, 2003). A questão é saber quão cúmplices seremos dos pressupostos que tentam extinguir ou matar línguas e línguas que não precisam necessariamente ser revitalizadas uma vez que já são vivenciadas em aldeias à maneira de seus membros. Uma vez que a ideia de “revitalizar” não cabe igualmente a todas as situações linguísticas, é melhor pensarmos que essas línguas com vitalidades específicas necessitem ser fortalecidas, retomadas, memoradas (MORAES, 2020, p. 9, 10, 16), ou ainda, modernizadas, recuperadas etc. (IVO, 2019, p. 56-57).

## NOTAS CONCLUSIVAS SOBRE NOSSA ABORDAGEM RELACIONAL

Quisemos demonstrar ao longo deste artigo que o *ruãynyn'rëuẽ* não deve ser compreendido enquanto um domínio inteiramente específico da vida dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo, no Sul de Minas Gerais. Se aspectos aparentemente desconexos da vida xucuru-kariri apareceram relacionados no texto, é porque as relações dos Xucuru-Kariri em Caldas com viventes do cosmos não se resumem a palavras ditas e escritas. O complexo multilinguístico historicamente formado inclusive pelo *ruãynyn'rëuẽ* dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo situa-se num contexto comunicativo com claros pressupostos ontológicos. Na mata, na aldeia ou na cidade, os indígenas relacionam-se com viventes providos de perceptibilidades particulares, logo há momentos em que aromas, pinturas corporais, objetos decorados são mais necessários do que o português e o *ruãynyn'rëuẽ* falado ou grafado.

Tratamos de uma *língua* culturalmente relacionada, pois a sua escrita e fala produzem segredamentos aproximáveis aos que envolvem as festas da mata. Agora, no que concerne particularmente à escrita *ruãynyn'rëuẽ*, sua ortografia é efeito de processos transformativos de letras que se pode entender à luz das artes gráficas nos corpos, objetos e lugares como casas e escola. As fusões de letras do português com outras letras ou sinais de acentuação são as operações que dão existência à forma *ruãynyn'rëuẽ*. Embora haja outros procedimentos gerativos desta linguagem, privilegiamos descrever essa operação que chamamos de fusão. Por sua vez, no que tange à fala, a relacionalidade dos fonemas da *língua* explica-se pela associação que a professora faz com os sons cantados no *toré*, porém essa é uma de suas características que precisam ser mais bem analisadas. A própria escrita *ruãynyn'rëuẽ* também merece mais atenção, porque os Xucuru-Kariri praticam-na de modo diferente ao



que é colocado como uma convenção pela mesma professora. A escrita varia se praticada em computadores, celulares, papel ou paredes.

De novo, procuramos mostrar a impossibilidade de se pensar o *ruãynyn'rêuê* estritamente em si. Os sentidos que os Xucuru-Kariri atribuem-lhe sugerem uma simbólica guerreira que não fundamenta menos as formas gráfico-verbais das quais o *ruãynyn'rêuê* aparenta ser um desdobramento paralelo, seja porque é uma outra forma de escrever e falar, seja porque é uma convenção que reproduz fonemas de canções-danças *toré*. Desejamos que nossa demonstração das finalidades defensivas na utilização conjunta de armas, do *ruãynyn'rêuê*, do grafismo estimule novas interpretações acerca relações existentes entre as línguas e a vida mais ampla dos ameríndios, em especial aqueles situados no Nordeste brasileiro, e, por consequência, constatem os nexos contemporâneos que vitalizam linguagens.

Por fim, ressaltamos que as chefias xucuru-kariri no Alto Rio Pardo se negam a considerar os vocabulários publicados por Antunes (1973) enquanto palavras e expressões representativas de sua *língua*. Não se trata de dizer que o autor cometeu um equívoco. Trata-se de chamar atenção para as elaborações dessas pessoas na aldeia em Caldas e, em decorrência disso, extrair delas uma reformulação da abordagem do problema linguístico no Nordeste. Se alguns Xucuru-Kariri no Sul mineiro dão quase nenhuma importância a tais vocabulários da década de 1970, os quais permitiram concluir acerca de influências linguísticas absorvidas pelos Xucuru-Kariri, então talvez fosse o caso refletirmos não exatamente sobre mudanças linguísticas em rede de relações indígenas, mas de descrever e analisar essas transformações de formas que os indígenas mantêm relacionadas em seu sistema de comunicação-significação. Indubitavelmente permanecemos



neste artigo com a abordagem relacional e processual para compreender o *ruãynyn'rëuẽ*, todavia deslocamos o foco principalmente para os aspectos gráficos da vida xucuru-kariri em vez de insistir somente em questões de fundo mais sociológico.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos organizadores do dossiê *Políticas linguísticas entre povos indígenas do Nordeste brasileiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo* e aos editores da revista *Policromias* pela oportunidade de publicarmos o artigo. Devemos agradecer principalmente a Leandro Durazzo (UFRN), pois, sem o seu convite para publicarmos, não teríamos transformado notas etnográficas em texto.

Somos gratos aos organizadores do *XI ELESÍ – Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas* (2019) que deferiram a proposta de apresentação oral que originou a presente reflexão. Dentre os organizadores do evento, um especial agradecimento fazemos a Wilmar D'Angelis (IEL/Unicamp), quem nos forneceu preciosos trechos da obra de Robert E. Meader (1978) e, depois, aceitou gentilmente ler nosso texto.

Edimilson Rodrigues de Souza (FACSAT/Unifesspa) também colaborou com sua leitura atenta, por isso lhe agradecemos pelas várias notas enviadas. Os equívocos que aqui persistirem são, porém, de minha inteira responsabilidade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), registramos também nossa gratidão. Se a instituição não tivesse concedido seu apoio financeiro (código de financiamento 001), a pesquisa teria acontecido em condições menos favoráveis.



## REFERÊNCIAS

Documentos oficiais e jornal:

CARRARA, D. **Relatório Preliminar Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Xucuru-Kariri - AL** (Portaria FUNAI n. 178/2003). Maricá/RJ: Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004.

E. E. INDÍGENA XUCURU KARIRI WARKANÃ DE ARUANÃ. **Projeto Político Pedagógico**. Fazenda Boa Vista - Reserva de Assentamento de Famílias Xucuru-Kariri, Caldas/MG, 2019-2020 (documento em elaboração).

JORNAL **Mantiqueira**, ano XXVII, n. 7614, 30 de maio de 2001.

Livros, capítulos de livros, artigos e teses

AIRES DE CASAL, M. **Corografia Brasílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil: composta e dedicada a Sua Majestade Fidelíssima**. Tomo II, São Paulo: Edições Cultura, 1943.

AMORIM, S. S. de. **Reintegración de la identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri**. 1996. 190f. Tesis (Licenciado em Antropologia) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, México – D.F., 1996.

AMOROSO, M. “O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira”. In: AMOROSO, M.; SANTOS, G. M. dos. **Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo/SP: Terceiro nome, 2013, p. 93-114.

ANDRADE, U. M. “Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste Brasileiro”. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal/RN, v. 1, n. 54, p. 84-100, 2019. DOI: 10.21680/2238-6009.2019v1n54ID21542. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21542>. Acessado em: 24 dez. 2020.

ANTUNES, C. **Índios de Alagoas: documentário**. Maceió/AL: Governo de Alagoas, 1984.

ANTUNES, C. **Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió/AL: Imprensa Universitária, 1973.

ANTUNES, C.. **Comportamento bio-social de um grupo étnico de Alagoas: “os chucurus de Palmeira dos Índios”**. 1965. 75f. Tese (concurso de adjunto de catedrático do magistério do exército, Cadeira de Ciências Sociais) – [S.L.], 1965.

ARRUTI, J. M. P. A.. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararu**. 1996. 219f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 1996.

BARO, R. “Relação da viagem de Roulox Baro”. In: P. MOREAU, P.; BARO, R. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos Tapuias**. Belo Horizonte/MG; São Paulo/SP: Itatiaia: Edusp, 1979.

BEAUDET, J. M. **Dançaremos até o amanhecer: uma etnografia movimentada na Amazônia**. Com participação de J. Pawe. Tradução de L. P. Rosse. São Paulo/SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

BOMFIM, A. B. **Patxohã, “língua de guerreiro”**: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. 2012, 127f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, 2012.

BOMFIM, A. B.; COSTA, F. V. F. da (Org.). **Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/EGBA, 2014.



BORT JR., J. R. “A *alegria* dos Xucuru-Kariri de Caldas em dançar, brincar e jogar com parentes e brancos”. In: 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2020. **Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Rio de Janeiro/RJ: UERJ, 2020, p. 1-30 (*no prelo*). Disponível em: [https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=44](https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=44). Acessado em: 8 jan. 2021.

BORT JR., J. R. “O corpo dos Xucuru-Kariri e de seus ancestrais no mato, na aldeia e na cidade”. In: 3º. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, 2019. **Anais do 3º. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina**. Brasília/DF: UnB, Brasília - DF, 2019, p. 1-33. Disponível em: [http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/#/?view\\_mode=table&perpage=12&paged=1&order=DESC&orderby=date&fetch\\_only\\_meta=370%2C372%2C395%2C482&search=bort&fetch\\_only=thumbnail](http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/#/?view_mode=table&perpage=12&paged=1&order=DESC&orderby=date&fetch_only_meta=370%2C372%2C395%2C482&search=bort&fetch_only=thumbnail). Acessado em: 10 jan. 2021.

BORT JR., J. R. “BASINI, José. 2015. *Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas*. Manaus: Editora Travessia/Fapeam, 520 pp”. **Campos – Revista de Antropologia Social**, Curitiba/PR, v. 19, n. 1, p. 195-200, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/59531/pdf>. Acessado em: 10 jan. 2021.

BORT JR., J. R.; HENRIQUE, F. B. “‘Cada um em seu lugar’: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri”. **Revista de Antropologia**, São Paulo/SP, Online, v. 63, n. 3: e178845, 2020. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2020.178845. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/178845>. Acesso em: 20 dez. 2020.

BUNZL, M. “Introdução para *O Tempo e o Outro*, de Johannes Fabian – Sínteses de uma antropologia crítica”. In: FABIAN, J. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Tradução de D. J. Duarte. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013, p. 9-30.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Política indigenista no século XIX”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo/SP: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 133-154.

CARVALHO, E. dos S. **Descrição segmental do português falado pelos índios Xukuru, em Pesqueira – PE**. 2010. 110f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal do Pernambuco, Recife/PE, 2010.

CARVALHO, M. R. de; ANDRADE, U. M. “Índio, índios”. In: SANSONE, L.; FURTADO, C. A. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador/BA: EDUFBA, 2014, p. 215-252.

CARVALHO, M. R. de; REESINK, E. B. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. **BIB**, São Paulo/SP, v. 3, n. 87, p. 71-104, 2018. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-87>. Acessado em: 10 jan. 2021.

CARVALHO, M. R. G. de *et. al.* “Entrevista Maria Rosário Gonçalves de Carvalho”. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos/SP, v. 8, n. 2, p. 131-154, 2016.

CARVALHO, M. R. de. “Criatividade e protagonismo indígenas”. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Online, v. 2, n. 2, p. 5-11, 2013. DOI: 10.4000/cadernosaa.198. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/198>. Acessado em: 16 jan. 2021.

CÉSAR, A. “A propósito de políticas de pesquisa e ensino de línguas entre os povos indígenas no nordeste brasileiro”. In: BOMFIM, A. B.; COSTA, F. V. F. da (Org.). **Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva**. Salvador/BA: Empresa Gráfica da Bahia/EGBA, 2014.

COSTA, J. da. “Descrevendo línguas brasileiras: Yaathe, a língua dos índios Fulni-ô”. In: **Revista do GELNE**, Natal/RN, v. 17, n. 1/2, p. 93-111, 2015.



Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/view/10176>. Acessado em: 10 jan. 2021.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo/SP: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 431-456.

D’ANGELIS, W. da R. “Projeto Web Indígena”. In: D’ANGELIS, W. da R. (org.). **Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos**. Campinas/SP: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019a, p. 155-168.

D’ANGELIS, W. da R. “Línguas indígenas no Brasil: quantas eram, quantas são, quantas serão?”. In: D’ANGELIS, W. da R. (org.). **Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos**. Campinas/SP: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019b, p. 13-28.

D’ANGELIS, W. da R.; VEIGA, J. “Revitalização linguística: o que aprendemos”. In: D’ANGELIS, W. da R. (org.). **Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos**. Campinas/SP: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019, p. 169-184.

DEON, G. A. **Citogenética comparativa e estruturação populacional em Neoplecostomus (Siluriformes: Loricariidae) em afluentes do Rio Paraná**. 2017. 73f. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa/PR, 2017.

DURAZZO, L. M. **Cosmopolíticas tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. 2019. 283f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2019.

DURAZZO, L.; VIEIRA, J. G. “Língua indígena no Submédio São Francisco: Tuxá, Truká e a rede procá de revitalização político-linguística do Dzubukúá”.



In: 42º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2018. **Anais do 42º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu/MG: [S.L.], 2018, p. 1-15.

ESTEVIÃO, C. “O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes Indígenas no Nordeste”. In: **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro/RJ, v. XIV - XVII, p. 151-240, 1942.

FABIAN, J. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Tradução de D. J. Duarte. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo/SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

FELINTO, E. “O oceano digital: imaginário marinho, tecnologia e identidade em Vilém Flusser”. **Galáxia**, São Paulo/SP, Online, n. 39, p. 110-123, 2018.

FERRARI, A. T. **Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história**. São Paulo/SP: Publicações avulsas da revista Sociologia, 1957.

FRANCHETTO, B. “Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas”. **Campos**, Curitiba/PR, Online, v. 21, n. 1, p. 21-36, 2020. DOI: 10.5380/cra.v21i1.70519. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/70519>. Acessado em: 1 fev. 2021.

FRANCO, C. L. B. **Territórios e identidades: dinâmicas socioespaciais dos índios Xucuru-Kariri residentes em Caldas-MG**. 2013. 74f. Monografia de conclusão de curso (Graduação em Geografia) – Instituto de Ciências da Natureza, Universidade Federal de Alfenas, Alfenas/MG, 2013.

GALVÃO, E. **Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistência**. Salvador/BA: Universidade Federal da Bahia: Centro Editorial e Didático, 1973.

GARCIA, R. “Explicação”. In: MAMIANI, L. V. **Catecismo Kiriri**. Rio de Janeiro/RJ: Imprensa Nacional, 1942, p. VII-XXIX.



HOHENTHAL, W. “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. In: **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo/SP, v. 8, p. 93-166, 1954.

HOHENTHAL JR., W. D. “As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco”. In: **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo/SP, v. XII, p. 37-86, 1960.

IVO, I. P. “Revitalização de línguas indígenas: do que estamos falando?”. In: D’ANGELIS, W. da R. (org.). **Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos**. Campinas/SP: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019, p.43-64.

JAKOBSON, R. **Lingüística e comunicação**. São Paulo/SP: Editora Cultrix, 1989.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de B. Perrone-Moisés, São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2015.

LATOURE, B. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. São Paulo/SP: Ubu Editora, 2020.

LEMOS BARBOSA, Pe. A. **Pequeno vocabulário Tupi-Português**. Rio de Janeiro/RJ: Livraria São José, 1951.

LINDOSO, D. “Na aldeia de Ia-ti-lhá: etnografia dos índios Tapuias do Nordeste”. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de *et. al.* (org.). **Resistência, memória, etnografia – Índios do Nordeste: temas e problemas**, v. 8. Maceió/AL: EDUFAL, 2007, p. 25-50.

LOPES, F. M. **Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte**. 1999. 210f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, 1999.



MAHER, T. M. “Sendo *índio* na cidade: mobilidade, repertório linguístico e tecnologias”. **Revista da Anpoll**, Florianópolis/SC, v. 1, n. 40, p. 58-69, 2016. DOI: 10.18309/anp.v1i40.1015. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1015>. Acessado em: 10 jan. 2021.

MAHER, T. de J. M. **Ser professor sendo índio: questões de lingua(gem) e identidade**. 1996. 261f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1996.

MARTINS, S. A. C. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xukuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. 1993. 171f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pernambuco, Recife/PE, 1993.

MARRAS, S. “O Brasil e os brasis no Antropoceno: bifurcações à vista”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 77, p. 126-142, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v1i77p126-142. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/178747>. Acessado em: 12 jan. 2021.

MARTINS, S. A. C. “Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri”. In: OLIVEIRA, J. P. de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro/RJ: Contra Capa Livraria, 1999, p. 197-228.

MBEMBE, A. “Necropolitics”. **Public Culture**, Duke, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2695873/mod\\_resource/content/1/Mbembe\\_Necropolitics.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2695873/mod_resource/content/1/Mbembe_Necropolitics.pdf). Acessado em: 14 jan. 2021.

MEADER, R. E. **Índios do Nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro**. Tradução de Y. Leite, revisão de A. D. Rodrigues. Brasília/DF: Summer Institute of Linguistics, Série Lingüística, n. 8, 1978.

MELATTI, J. C. “Capítulo B1 – Nordeste”. In: MELATTI, J. C. **Áreas Etnográficas da América Indígena**. Brasília/DF: DAN/ICS/UnB,



retocado em 2016. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/>. Acessado em: 24 dez. 2020.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo/SP: Ed. Universidade de São Paulo, 2014.

MELLO, L. G. “Notas etnográficas – os índios Fulniô de Águas Belas”. In: **Symposium - Revista da Universidade Católica de Pernambuco**, Recife/PE, v. 18, n. 2, p. 69-95, 1976.

MORAES, V. C. “Reflexões acerca das línguas indígenas do Nordeste e sua invisibilização”. In: 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2020. **Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Rio de Janeiro/RJ: UERJ, 2020, p. 1-30 (*no prelo*). Disponível em: [https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=44](https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=44). Acessado em: 8 jan. 2021.

NIKULIN, A.; CARVALHO, F. O. de. “Estudos diacrônicos de línguas indígenas brasileiras: um panorama”. **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato/CE, v. 8, n. 2, p. 255-305, 2019. DOI: 10.47295/mren.v8i2.1910. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/1910>. Acessado em: 10 jan, 2021.

NOGUEIRA, A. C. C.. **Diagnóstico ambiental participativo: estudo de caso na comunidade indígena Xucuru-Kariri em Caldas/MG**. 2015. 155f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Ambiental) – Instituto de Ciência e Tecnologia, Universidade Federal de Alfenas, Poços de Caldas/MG, 2015.

OLIVEIRA, J. P. de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. **Mana**, Rio de Janeiro/RJ, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. DOI: 10.1590/S0104-93131998000100003. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100003](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003). Acessado em: 10 jan. 2021.



ORLANDI, E. P.; SOUZA, T. C. C.. “A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem”. In: ORLANDI, E. P. (org.). **Política lingüística na América Latina**. Campinas/SP: Pontes, 1988.

PARISI, R. S. B.. **Xucuru-Kariri: a reconstituição da trajetória de um grupo indígena remanejado e suas habitações e “novaterra”**. 2008. 205f. Tese (Doutorado em Ciências da Engenharia Ambiental) – Escola de Engenharia, Universidade de São Paulo, São Carlos/SP, 2008.

PEIXOTO, J. A. L. **Memórias e imagens em confronto: os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. 2013. 140f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 2013.

PINTO, E. **Etnologia brasileira (Fulniô – os últimos tapuias)**. São Paulo/SP: Companhia Editora Nacional, 1956.

POMPEU SOBRINHO, T. “Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman”. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza/CE, ano XLVIII, v. 48, p. 7-28, 1934.

QUEIROZ, J. M. C. de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. 2012. 427f. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 2012.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2002.

RAMOS, A. R. “Desenvolvimento rima com encantamento”. **Maloca – Revista de Estudos Indígenas**, v. 1, n. 1, p. 28-52, 2019. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13196>. Acessado em: 07 jan. 2021.



REESINK, E. “Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste”. In: **Universitas**, Salvador/BA, v. 32, p. 121-137, 1983.

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. M. de. **Diccionario geographico, historico e descriptivo, do Imperio do Brazil**. Tradução de C. L. de Moura. 1º Tomo. Paris: J.P. Aillaud Ed., 1845.

SANTOS, G. dos. “Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado”: políticas de redução da diversidade linguística na história social linguística do Brasil”. **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato/CE, v. 8, n. 2, p. 237-254, 2019. DOI: 10.47295/mren.v8i2.1951. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/1951>. Acessado em: 10 jan. 2021.

SILVA, B. S. da. **Currículos e identidades: tiroteio narrado ao som do Maracá**. 2017. 345f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2017.

SILVA, B. S. da. **Educação Escolar indígena**. Mas, o que é mesmo uma escola diferenciada? Trajetória, equívocos e possibilidades no contexto da E. E. Indígena Xucuru Kariri Warcanã de Aruanã (Caldas MG). 2010. 123f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2010.

SILVA, M. E. F. da. **A (des) territorialização do povo Xukuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas no município de Palmeira dos Índios – Alagoas**. 2004. 119f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju/SE, 2004.

SILVA, R. S. da; LEVY, A. D. “Índios Kariri: o grafismo do artefato para a criação de uma fonte tipográfica digital”. **Projética**, Londrina/PR, v. 8, n. 2, p. 29-50, 2017. DOI: 10.5433/2236-2207.2017v8n2p29. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/projetica/article/view/27378>. Acessado em: 08 jan. 2021.

SILVA, W. F. da. **“Essa terra é complicada!”**: território e etnicidade entre os Xucuru-Kariri em Taquarana (AL). 2017. 163f. Monografia de conclusão de curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Instituto de de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió/AL, 2017.

SILVA, W. F. da. **“É de família, é tradição”**: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. 2020. 223f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 2020.

SILVA JR., A. B. da. **Aldeando sentidos**: os Xukuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. 2007. 132f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, 2007.

SOUZA, P. D. dos S.; RODRIGUES, J. J. S.; ALMEIDA, F. L.; SOUZA, É. M. F. “The Kiriri of Bahia’ ‘Sertons’: discussing documentation, revitalization and language”. **Cadernos de Linguística**, Online, v. 1, n. 3, p. 1-20, 2020. DOI: 10.25189/2675-4916.2020.V1.N3.ID234. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/234>. Acessado em: 30 dez. 2020.

SOUZA, R. R. de. **A casa da ciência do povo Kiriri de Muquém do São Francisco/BA**. 2011. 50f. Monografia de conclusão do curso (Magistério Indígena) – Secretaria de Educação do Estado da Bahia, Muquém do São Francisco/BA, 2011.

SOUZA SANTOS, B. de. “Para além do pensamento abissal: das linhas a uma ecologia de saberes”. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo/SP, n. 79, p. 71-94, 2007. DOI: 10.1590/S0101-33002007000300004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso). Acessado em: 07 jan. 2021

URBAN, G. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**.



São Paulo: Companhia da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 87-102.

VIDAL, L. “Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução”. In: VIDAL, L. (org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo/SP: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 13-17.

VIEGAS, M. E. F. da. “Terra Indígena Xukuru-Kariri: avanços e recuos”. **Diversitas Journal**, Santana de Ipanema/AL, v. 4, n. 3, p. 848-867, 2019. DOI: 10.17648/diversitas-journal-v4i3.909. Disponível em: [https://periodicos.ifal.edu.br/diversitas\\_journal/article/view/909](https://periodicos.ifal.edu.br/diversitas_journal/article/view/909). Acessado em: 11 jan. 2021.

VIEGAS, S. de M. **Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIEIRA, J. G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. de M. “Apresentação – Dossiê Transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)”. **Revista de Antropologia**, São Paulo/SP, v. 58, n. 1, p. 11-29, 2015. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2015.102098. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102098>. Acessado em: 03 jan. 2021.

