

A GARANTIA DO *SEGUIMENTO* INDÍGENA:
CIÊNCIA RITUAL, REDE PROKÁ E REVITALIZAÇÃO
LINGUÍSTICA NO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO¹

THE ASSURANCE OF INDIGENOUS *SEGUIMENTO*:
RITUAL *SCIENCE*, PROKÁ NETWORK AND
THE LANGUAGE REVITALIZATION
IN THE SUBMEDIAN SÃO FRANCISCO RIVER

Leandro DURAZZO²

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

² Doutor em Antropologia (UFRN). Docente da UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pesquisador dos grupos Etapa (UFRN), Opará (UNEB) e Macondo (UFRPE). E-mail: <leandro.durazzo@ufrn.br>.



RESUMO

O Nordeste indígena brasileiro costuma ser considerada região etnológica onde, à exceção de grupos do Maranhão e dos Fulni-ô de Pernambuco, nenhuma língua nativa permanece viva. Entretanto, em anos recentes, sobretudo a partir da inserção de sujeitos indígenas nos sistemas de educação escolar indígena e ensino superior formal, tal discurso hegemônico vem sendo contestado, enfatizando a existência de contextos de uso e registros linguísticos, como o ritual, que ultrapassam e subvertem a normalização do português. Este artigo reflete sobre tal processo a partir de nossa experiência etnográfica entre os Tuxá de Rodelas, do norte da Bahia, bem como de nossa circulação, juntamente a atores tuxá, entre seus parentes Truká de Pernambuco, lançando mão também de dinâmicas recentes que aproximam povos como os Tumbalalá (BA), Tingui Botó (AL) e Kariri-Xocó (AL) dessa empreitada de valorização de línguas chamadas ancestrais. Atualmente, fazendo uso de documentos coloniais missionários e trabalhos linguísticos contemporâneos que elaboraram a língua Dzubukuá, tais povos desenvolvem projetos de revitalização linguística em seus contextos escolares, estabelecendo redes ainda incipientes de troca e cooperação interétnica, mas que apontam para o fortalecimento, por meio da língua, de grupos política e historicamente aproximados, potencialmente reconfigurando o cenário etnológico da região. Concluímos descrevendo uma dinâmica sociolinguística amparada na dimensão ritual do povo Tuxá que, surgida espontaneamente no âmbito de um grupo de trabalho para revitalização linguística do Dzubukuá, permite-nos pensar o encontro de múltiplos saberes, advindos ao mesmo tempo do estudo linguístico e do conhecimento ritual.

PALAVRAS-CHAVE

Revitalização Linguística. Ritual. Educação Escolar Indígena. Povo Tuxá. Povos Indígenas do Nordeste.

ABSTRACT:

The Brazilian Indigenous Northeast is usually considered an ethnological region where, with the exception of groups from Maranhão and the Fulni-ô from Pernambuco, no native language remains alive. However, in recent years, especially since the insertion of Indigenous people in contexts of Indigenous school education and formal higher education, such hegemonic discourse has been challenged, emphasizing the existence of contexts of use and linguistic records, such as ritual, that go beyond and subvert the normalization of the Portuguese. This paper examines such process by presenting some data from our ethnographic experience among the Tuxá de Rodelas, from the North of Bahia, as well as from our circulation, along tuxá actors, among their kin Truká from Pernambuco. We will also consider recent dynamics that bring people to the same language revitalization interests, such as the Tumbalalá (BA), Tingui Botó (AL) and Kariri-Xocó (AL). Currently, making use of colonial missionary documents and contemporary linguistics works that developed the Dzubukuá language, such peoples elaborate language revitalization projects in their school contexts, thus establishing networks of interethnic exchange and cooperation between political and historically related groups which aim to strengthen and potentially reconfigure the region's ethnological scenario. We conclude by describing a sociolinguistic dynamic supported by the ritual dimension



of the Tuxá people, which spontaneously arose in the context of a working group for the language revitalization of Dzubukuá, which allows us to think about the encounter of multiple knowledges, arising at the same time from language study and ritual knowledge.

KEYWORDS

Language Revitalization. Ritual. Indigenous School Education. Tuxá People. Indigenous Peoples of Northeast Brazil.

INTRODUÇÃO

Pelo histórico centenário de expansão da fronteira colonial no Nordeste brasileiro, os povos indígenas que hoje habitam a região têm em comum a língua portuguesa como, senão única e primeira, preferencial e padronizada em seus percursos de formação escolar. Afora o yathê dos índios Fulni-ô de Águas Belas/PE, os povos do Nordeste oriental³ são comumente descritos como falantes apenas do português.

Entretanto, tal afirmação vem sendo cada vez mais contestada por indígenas da região, sobretudo por aqueles que circulam pelo meio acadêmico, dando aulas nas escolas indígenas de seus territórios e acessando o ensino superior, tanto em nível graduado quanto de pós-graduação. Em um cenário de inserção crescente de indígenas na universidade, discursos historicamente

³ Tomamos a liberdade de designar por Nordeste oriental os estados que abrangem a costa leste da região, a saber, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia – regiões já denominadas Nordeste Oriental e Leste Setentrional, até meados do século XX. Tal designação busca apenas marcar especificidades destes estados com relação às realidades indígenas de Piauí e, mais especialmente, Maranhão, cujos povos mantêm certas redes de relações com povos do Brasil Central e da Amazônia Oriental.



hegemônicos em campos de saber variados, como a antropologia e a linguística, começam também a ser crescentemente deslocados. Conforme sabemos através de pesquisas em linguística, antropologia e educação (BOMFIM; COSTA, 2014), há uma diversidade de esforços indígenas para revitalizar línguas reputadas ancestrais, e tais esforços apresentam características também diversas.

Esse quadro é apresentado também pela linguista América Lúcia César, coordenadora do Observatório de Educação Escolar Indígena da Universidade Federal da Bahia:

Dos mais de 75 mil índios que habitam o nordeste brasileiro, segundo Rodrigues (1986), apenas um povo, os Fulni-ô, tem a sua língua, o Yatê, ainda com certa vitalidade; os outros, falariam apenas o português. É preciso que se diga que os professores indígenas no Curso de Formação [de Magistério Indígena], de um modo geral, não vêm com simpatia essa posição dos lingüistas quando afirmam que já não falam mais as suas línguas nacionais, e procuram afirmar sempre a existência da língua própria, normalmente tida com referência étnica, e comumente referida como língua indígena. (CÉSAR, 2006, p. 54).

Segundo a autora, o envolvimento de tais professores indígenas nos processos de afirmação linguística e de valorização de suas línguas é dado crucial. Pela via institucional da escola ou por ela potencializados quando de atividades extracurriculares, os projetos de revitalização linguística e pesquisas relativos aos idiomas indígenas em muito se devem ao papel desta instituição nas aldeias do Nordeste (CÉSAR, 2006, p. 55).

Veja-se por exemplo a importância da escola na revitalização da língua patxohã, do povo Pataxó, de acordo com Anari Bomfim, uma



de suas pesquisadoras. A professora indígena indica a necessidade de pensar, para além do

papel da escola no fortalecimento no ensino de patxohã nas aldeias; quem são os professores de patxohã e a importância de cada um no incentivo da valorização da língua e da cultura Pataxó; como os pesquisadores têm se organizado para levar à frente esse trabalho de política linguística local [entre outros questionamentos relevantes]. (BOMFIM, 2012, p. 15).

Em nossa experiência etnográfica junto aos Tuxá de Rodelas, município ao norte da Bahia, à margem do rio São Francisco, encontramos a instituição escolar também como dinamizadora de políticas linguísticas e fortalecimento de entendimentos étnicos. Por meio de um levantamento documental, os professores tuxá têm elaborado como sua a língua Dzubukuá, idioma da família Kariri, do tronco Macro-Jê⁴, e que foi recentemente sistematizada, de modo inicial, no trabalho descritivo de um linguista (QUEIROZ, 2008, 2012).

Tal idioma tem sido reputado extinto pela linguística, a exemplo do próprio José Márcio de Queiroz (2012, p. 25). Este, em suas pesquisas, dedicou-se a estudar sua fonologia e estrutura gramatical a partir dos poucos registros documentais que chegaram à atualidade, quais sejam, um catecismo capuchinho bilíngue, em língua Dzubukuá e português (Nantes, 1709), e a relação elaborada pelo mesmo autor, frei Bernardo de Nantes (1702), contando de sua missão junto aos “índios kariris do Brasil, situados no grande rio São Francisco do lado sul a 7º (graus) da linha do equinócio”, conforme título do documento.

⁴ Uma recente tese linguística (NIKULIN, 2020) exclui a família Kariri do tronco Macro-Jê, após extensa análise comparativa. Para os efeitos deste artigo, entretanto, apontamos a classificação prévia do Kariri como pertencente ao tronco Macro-Jê, hipótese que Queiroz (2012) utiliza e que surge também nas falas de nossos interlocutores tuxá, truká e outros.



Segundo Nimuendaju (2017), Hohenthal (1960) e outras fontes mais contemporâneas (POMPA, 2003, p. 238), a região do Submédio São Francisco, onde está situado o município de Rodelas e suas aldeias tuxá Dzorobabé e Aldeia Mãe, foi cenário de intensa circulação multiétnica e multilíngue, tanto durante o período colonial quanto antes dele. As aldeias e missões daquele trecho do rio, assim, ofereciam proximidade significativa entre os chamados povos Cariri, Procás e Brancararus (POMPA, 2003, p. 304). A possível contiguidade de povoamentos, aldeias, ilhas fluviais e povos de matrizes linguísticas diferentes permite-nos compreender as reivindicações contemporâneas de idiomas identificados, a princípio, a grupos étnicos que atualmente não existem com os mesmos etnônimos, como os próprios Dzubukuá de quem Bernardo de Nantes aprendeu e registrou a língua. Não causa espanto, assim, que os atuais grupos étnicos Tuxá (Rodelas/BA) e Truká (Cabrobó e Orocó/PE), mas também Tumbalalá (Abaré/BA), Tingui Botó (Feira Grande/AL) e Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio/AL) possam acionar certa vinculação histórica com os antigos Kariri Dzubukuá e, sobretudo, com sua língua.

O papel da escola indígena, nesse contexto de registros missionários e investigações científicas contemporâneas, adquire então uma potencialidade bastante específica para o cenário nordestino. Diferentemente do que veremos ser debatido sobre ensino de línguas em escolas indígenas de outras regiões (cf. LADEIRA, 2014; MAHER, 2010), mormente aquelas em que os povos mantêm suas línguas nativas juntamente ao português, a escola indígena nordestina parece vir servindo como catalisadora de processos políticos linguísticos *sui generis*. Se em outros contextos etnográficos a escola apresenta um problema de mediação entre saberes tradicionais – aí inclusa a língua



materna, nativa, falada nos grupos familiares – e o letramento específico da instituição escolar – com o português como língua oficial, por mais que desde a Constituição de 1988 as escolas indígenas se proponham a ser bi- ou multilíngues –, no Nordeste a escola é o que, atualmente, possibilita um engajamento étnico-linguístico que o histórico de expansão colonial prejudicou grandemente.

Tais processos passam pelo levantamento historiográfico, antropológico e mesmo linguístico de idiomas reivindicados como seus ancestrais. Segundo os Tuxá de Rodelas, o Dzubukuá é idioma de seus antigos, e por meio de trabalhos acadêmicos como os de Queiroz, os professores tuxá têm buscado formas de organizar conteúdos curriculares e procedimentos pedagógicos através dos quais valorizá-lo. É certo que, dada a natureza dificultosa de projetos de revitalização linguística, sua inserção no cotidiano escolar ocorre ainda de modo tímido, muito embora os Tuxá possuam duas disciplinas oficializadas para tratar de língua indígena e de suas identidade e cultura.

No ano de 2020, os componentes curriculares específicos correspondem a uma carga horária que varia desde os primeiros anos do Ensino Fundamental até os anos finais do Ensino Médio. Assim, temos que o Ensino Fundamental I, do primeiro ao quinto ano, conta com duas aulas semanais de Língua Indígena e duas aulas semanais de Identidade e Cultura. Já o Fundamental II, do sexto ao nono ano, possui em sua grade curricular duas aulas semanais de Língua Indígena e uma de Identidade e Cultura. Neste período do ciclo formativo, o componente de Identidade e Cultura costuma ser assumido por professores das disciplinas de História ou Língua Indígena, para que tais profissionais possam acompanhar o desenvolvimento dos estudantes nestes temas específicos e também em temas correlatos – como os próprios

conteúdos de História e Língua Indígena. Já o Ensino Médio conta apenas com a disciplina de Língua Indígena, com o conteúdo referente a cultura e identidade indígenas sendo trabalhado nas disciplinas de História ou em projetos culturais, interdisciplinares, que desenvolvem ao longo do ano letivo.

Há, nessa organização curricular, uma sobreposição relevante de momentos em que o projeto pedagógico se encontra com contextos de uso linguístico, mas também ritual – e de Cultura e Identidade como o quer o nome de tal componente – dentro dos muros da escola mas fora da sala de aula. De acordo com Tayra Cá Arfer Jurum Tuxá, atual gestora do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas (CEICFR), reservam-se as terças-feiras para a concentração das disciplinas específicas, e o dia letivo torna-se, assim, diferenciado também pela prática ritual do toré desde o princípio do primeiro turno. No toré, como já foi demonstrado (SOUZA, 2018), há uma ecologia sonora que ultrapassa o registro linguístico do português, trazendo cantos que envolvem o que os próprios Tuxá chamam de *sua idioma*⁵, ou *a língua*, modulações verbais que não correspondem ao português falado no dia a dia e que no ritual – e, nesse caso, na escola – adquirem grande densidade e potência de afirmação étnico-política.

Apesar de não possuírem a *língua ancestral*, como a chamam, ativa no registro cotidiano e linguisticamente fluente, os Tuxá afirmam possuir, sobretudo em contextos rituais, *a língua da ciência* (DURAZZO, 2019). Essa *língua*, por vezes denominada *a idioma*, seria registro linguístico que extrapola o domínio do português por manter um vínculo cosmológico direto com a dimensão não-humana de sua religiosidade, isto é, com os *encantados*

⁵ Utilizamos itálico para designar categorias nativas trazidas ao texto, e à nossa reflexão, por nossos interlocutores indígenas.



e demais antepassados que ainda hoje mantêm comunicação com os índios viventes. Com isso, além do projeto de revitalização do Dzubukuá através de pesquisas e da escola, os Tuxá percebem-se como um povo cujo registro *da língua*, isto é, *da idioma* enunciada em ritual, jamais foi perdido.

A concomitância desses dois entendimentos sobre línguas – por um lado, o Dzubukuá estudado pelos professores e ensinado na escola, por outro, *a língua* cosmológica e ritual – faz-nos refletir sobre os processos de políticas linguísticas atualmente em curso. Porque se considerarmos o potencial político que tal processo escolar de revitalização oportuniza, temos a possibilidade de traçar paralelos junto às redes interétnicas e interinstitucionais que buscam implementar projetos semelhantes, encontrando amparo, senão na linguística acadêmica, ao menos em uma legitimidade étnica e ritual forte, e certamente no plano da política linguística encetada pelos Tuxá.

Por política linguística, compreendemos um processo social envolvendo tanto os procedimentos governamentais e de gestão sobre idiomas existentes em dado contexto, normalmente considerados como propriamente política linguística (*language policy* segundo a literatura anglófona especializada), e o que, por outro lado, é por vezes considerado planejamento linguístico (*language planning*), meio pelo qual as políticas linguísticas são implementadas. Maher (2010, p. 150, n. 4) destaca que essa concepção abrangente de política linguística deriva do fato de que os planos sociais para modificar usos linguísticos e suas estruturas – o projeto de revitalização do Dzubukuá, por exemplo – não podem se limitar a “cartas de intenção, mas tem que, necessariamente, também contemplar, já no seu bojo, modos factíveis de promover as mudanças desejadas”. A linguista ainda salienta que essa



concepção de política linguística considera tanto os objetivos sociolinguísticos de dada comunidade quanto os modos pelos quais buscam concretizá-los.

Como política linguística, portanto, vamos encontrar projetos de revitalização similares também entre professores indígenas Truká de Pernambuco, historicamente relacionados aos Tuxá (BATISTA, 2005). Sendo ambos os povos descendentes dos grupos étnicos que já habitavam as ilhas do Submédio São Francisco, é comum ouvir de alguns Tuxá e Truká a afirmação de pertencerem à mesma *nação proká*, o que os aproximaria ainda mais enquanto membros de uma mesma rede de circulação e reconhecimento mútuo. Os Proká seriam índios aldeados pelos capuchinhos na região de Rodelas (POMPA, 2003, p. 304), anteriormente “sertão de Rodelas”, vasta área geográfica que corresponderia ao seguinte trecho:

médio curso do rio São Francisco, no segmento compreendido entre a barra do rio Grande e a cachoeira de Paulo Afonso, confrontava-se ao Sudoeste com os sertões das Jacobinas e com o rio Itapicuru ao nascente com o Xingó e o rio Pajeú, e ao norte com sertões do Piauí [...]. (GALINDO, 2004, p. 17).

Conforme uma formulação muitíssimo corrente entre os Tuxá de Rodelas, estes seriam da “Tribo Tuxá, Nação Proká, índios de arco e flecha e maracá, malacutinga tuá, deus do ar!” Valerá notar que nesta formulação, espécie de estrofe diacrítica enunciada sobretudo em situações de encontro interétnico, há dois sintagmas *na língua*, isto é, em um idioma – ou *na idioma* ritual – que difere do português. “Malacutinga tuá”, de acordo com o pajé tuxá Armando Apako (cf. DURAZZO, 2019, p. 321), diz respeito ao *malaco*, cachimbo cônico que os Tuxá utilizam em situações cotidianas e rituais. “Malacutinga”, assim, seria referência direta ao cachimbo, enquanto “tuá” designaria sua fumaça,



elemento ritual curativo cujo sopro carrega potências, no mínimo, benfazejas e protetoras. Guardemos esta explicação etimológica, que retomaremos ao explicitar a natureza ritual do conhecimento indígena sobre *a idioma* e os meios – por vezes esotéricos e privilegiados – de acesso a ela.

Considerando-se o apelo étnico aos Proká, percebe-se que este serve aos Tuxá não apenas como marcador consciente de uma historicidade reconhecida entre pessoas contemporâneas e indígenas do passado, mas também como ênfase no entendimento de que o Submédio São Francisco é, desde há séculos, uma região de intensos fluxos, circulações e trocas. Afinal, os Tuxá, assim como os Truká, se sabem herdeiros dos antigos índios rodeleiros, também da nação Proká e, à altura, falantes de um idioma possivelmente isolado, sem filiação à família Kariri. Não obstante, atualmente estabelecem como sua *língua ancestral* um idioma de tal família linguística, como já observamos.

É certo que a Ilha da Assunção, onde habitam os Truká, era missão estabelecida já na fronteira entre as aldeias e populações de Prokás e Kariris (NIMUENDAJU, 2017). Talvez por isso o vínculo histórico entre Ilha da Assunção e Rodelas, esta mais aproximada dos Proká e Brancararus, tenha permitido aos pesquisadores indígenas atuais estabelecerem relações de autoafirmação proká, quando étnica, e kariri, quando linguística. Política linguística, portanto, ao mesmo tempo que política étnica de constante engajamento com elementos diacríticos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) e afirmação de uma historicidade jamais descuidada, posto que os grupos em tela se sabem – e assim se afirmam – coletividades que há séculos têm resistido a processos de desterritorialização, reduções a aldeamentos, sempre mantendo esferas socioculturais próprias mesmo quando em contato estreito com a sociedade nacional (CARVALHO; REESINK, 2018).

Para compreendermos a especificidade de tais processos de valorização linguística, assim, devemos refletir sobre as trajetórias percorridas por alguns pesquisadores indígenas tuxá e truká naquilo que apresentam de convergência, mas também nas divergências potenciais que pudemos observar em campo. Afinal, se o Dzubukuá apenas recentemente encontra guarida nos currículos escolares indígenas, seja em Rodelas, seja em Orocó, tal incipiência não exclui o caráter de política linguística consciente e autoafirmada dos agentes indígenas que a elaboram, tampouco o histórico de engajamento desses sujeitos com o idioma que buscam revitalizar.

A "GARANTIA DO SEGUIMENTO": BASES EPISTEMOLÓGICAS E POLÍTICAS LINGUÍSTICAS OUTRAS

Em novembro de 2017 tive a oportunidade de visitar a Terra Indígena Truká, juntamente a Sandro Tuxá e sua família. Sandro é liderança destacada entre os Tuxá de Rodelas, tendo papel importante também nos âmbitos regional e nacional do movimento indígena. Ademais, é um dos que desde há duas décadas desenvolve, entre os Tuxá, pesquisas e perspectivas de revitalização do Dzubukuá. Por isso seguimos ao encontro de alguns Truká que têm, por suas vias, percorrido projetos semelhantes de revitalização linguística, e com quem Sandro possui certas relações de colaboração.

Partimos de Rodelas com destino a Cabrobó, onde se encontra a Ilha da Assunção, e também à ilha da Tapera (Orocó), aldeia truká cujo cacicado à época era ocupado por Lourdes, mãe das lideranças Neguinho e Yssô, também parente do pajé tuxá Armando Apako de Rodelas.

Sandro e eu encontramos com Yssô Truká em Paulo Afonso/BA no mês anterior. Yssô estava em uma audiência na Procuradoria-Geral da República,



tratando das demandas do movimento indígena que àquela altura ocupava a Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) contra o então coordenador, sujeito cuja posição no órgão fora assegurada por sua relação com o deputado federal Mário Negromonte. Eu acompanhava Sandro e outros Tuxá para uma audiência também no Ministério Público Federal (MPF), que ocorreu imediatamente após à do movimento de ocupação da Funai. Esta, mais local que a demanda de destituição do coordenador, visava apresentar ao procurador responsável o caso da *autodemarkação* de um território tuxá em Dzorobabé, reivindicando um auxílio por parte do MPF, Funai e Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), também presentes, na manutenção das famílias tuxá empenhadas no processo de asseguaração de suas terras de uso tradicional (SOUZA, 2018; DURAZZO, 2019).

Entre as duas audiências, entretanto, eu pudera assistir a uma rápida entrevista à imprensa que Yssô conferiu em frente ao MPF, depois da qual Sandro me chamou para as devidas apresentações ao Truká. Disse de minha estada junto aos Tuxá – à época eu me encontrava no meio do trabalho de campo para meu doutorado –, de meu interesse de pesquisa na *língua ancestral* e também do auxílio que eu prestava ao projeto de valorização do Dzubukuá. Yssô imediatamente se mostrou acolhedor e interessado em estreitar o diálogo sobre essas pesquisas. Segundo ele, e como Sandro já me adiantara, os Truká também têm desenvolvido um projeto linguístico vinculando tal pesquisa e a escola indígena, com o mesmo Dzubukuá que os Tuxá estudam. Mesmo na pressa daquele momento de entrada e saída do MPF, Yssô comentou terem bastante material com que trabalhar, e ali foi sinalizado o contato que posteriormente tivemos, quando da viagem a terras truká.

Já na aldeia da Tapera, em Orocó, Sandro diria à cacica Lourdes sobre nossas intenções naquela viagem: buscar diálogo com Yssô e com a escola indígena truká em sua aldeia, para estudar meios de valorizar a língua ancestral, *sua idioma*. Ouvindo aqueles planos, a cacica declarou seu apoio às ideias de colaboração entre aldeias. Passamos algum tempo conversando com Lourdes sentados sob um caramanchão de cola, ao lado do colégio truká. Sandro, antes de nos despedirmos, ainda anunciou à cacica que, se Deus quisesse, no ano seguinte ela seria convidada para o primeiro encontro do povo Tuxá em Dzorobabé, reafirmando a tradicionalidade das terras autodemarcadas.

Quanto a Yssô, encontramos-lo na Ilha da Assunção, a poucos quilômetros de Orocó. Pelo diálogo prenunciado em Paulo Afonso, bastou chegarmos para que o Truká nos convidasse a conversar sobre os assuntos relacionados à valorização do Dzubukuá. Segundo ele, e também pelo dito por sua filha Miriam, professora indígena, os Truká já haviam realizado a tradução de alguns cantos rituais para a língua Dzubukuá. No decorrer de nossas conversas, que se estenderam até o dia seguinte, Sandro e Yssô me contariam ter iniciado as pesquisas e buscas pelo Dzubukuá desde o ano 2000, quando ambos andavam mais envolvidos no movimento indígena regional e, talvez por isso, encontrassem um ao outro com mais frequência.

Yssô criticou severamente os trabalhos de Queiroz, aqui referidos, pela falta de atenção que o linguista demonstrou ao não procurar as comunidades da região e ter afirmado categoricamente a completa inexistência de falantes do Dzubukuá na contemporaneidade. No texto de Queiroz (2012, p. 25) lê-se distintamente que o “Dzubukuá, hoje, infelizmente é uma língua extinta”, e tanto nossa convivência entre os Tuxá quanto nosso diálogo com alguns Truká



desafiam tal assertiva. Vale notar que tal contestação, como já apontado na citação de América César (2006, p. 54), não é exclusividade truká ou tuxá, e muitos indígenas do Nordeste, atualmente, vêm com pouca ou nenhuma simpatia a asserção de alguns linguistas, antropólogos e outros cientistas que seguem afirmando não haver língua indígena na região.

Se os Tuxá, a algumas léguas distantes da antiga sede da missão de Bernardo de Nantes, reivindicam para si o Dzubukuá, com razão o farão também os Truká, habitantes do território exato em que tal missão foi estabelecida (POMPA, 2003, p. 304), e também os Tumbalalá, habitantes de um território defronte aos Truká, mas na margem baiana (ANDRADE, 2008). Não é difícil considerar, portanto, que os Truká mantenham uma leitura sobre sua própria competência linguística no Dzubukuá, sobretudo em contextos escolares e rituais, semelhante à que encontramos entre os Tuxá, qual seja, a de que a língua, *a idioma*, é competência jamais abandonada a despeito de todo o assalto da sociedade nacional.

Segundo Yssô, desde o começo dos anos 2000 os Truká têm acesso a um documento missionário enviado diretamente da França por intermédio de um antropólogo de São Paulo. Na ocasião não soubemos maiores detalhes sobre qual seria tal texto, mas supomos, com alguma segurança, se tratar de alguma das obras de Bernardo de Nantes – talvez sua *Relação dos índios kariris do Brasil, situados no grande rio São Francisco do lado sul a 7^o (graus) da linha do equinócio*, cuja versão manuscrita encontra-se hoje na biblioteca Brasileira Mindlin, da Universidade de São Paulo.

Nessa ocasião, enquanto discutimos sobre redes de cooperação entre povos indígenas e instituições acadêmicas, tive oportunidade de mencionar o trabalho do antropólogo Marco Tromboni Nascimento e de sua equipe da

Universidade Federal da Bahia (UFBA) que vêm desenvolvendo, junto aos Kiriri de Banzaê/BA, um acompanhamento de seu processo de valorização da língua Kipeá, registrada no século XVII pelo frei Luiz Vincencio Mamiani (1877 [1699], 1942 [1689]). Àquela altura eu já tivera oportunidade de encontrar com o grupo da UFBA e dialogar com eles sobre os projetos de revitalização linguística que, nos últimos anos, dão sinais de se fortalecer no Nordeste (cf. SANTOS, 2008, p. 96; DURAZZO, 2019; MORAES, 2020).

Yssô mostrou-se especialmente animado com a ideia de *revitalização linguística*, pela potência que o termo carrega no que diz respeito a uma retomada de vitalidade. Aqui, cabe apontar que conceitos técnicos como revitalização e reavivamento linguísticos (cf. SHAUL, 2014) nem sempre são imediatamente aceitos pelas comunidades de falantes e grupos étnicos engajados em vivificar suas diversas línguas. Expressões como “resgatar a sua língua”, “valorizar as suas tradições” e sua “posse da língua” são categorias nativas enunciadas com diferentes tônicas por pessoas de distintos grupos indígenas (cf. CÉSAR, 2006, p. 55), sobretudo por aquelas envolvidas com a dimensão pedagógica e escolar do conhecimento formal. Afinal, são esses acadêmicos (FIORI, 2018), pesquisadores/professores indígenas, agentes de tradução (DURAZZO, 2019) que se empenham, em larga medida, na execução das políticas linguísticas, posto que estas acabam se consolidando como competências, justamente, da escola indígena e de seus conteúdos.

Quanto aos Tuxá, a ideia mais corrente naquele ano de 2017 era de que o Dzubukuá, seu projeto de estudo e fortalecimento, não demandava uma revitalização, mas uma *valorização*. Outros termos, como *levante e retomada*, também já foram considerados como expressões sintéticas dos processos em jogo, não apenas pelos Tuxá, mas também por outros povos



do Nordeste como os Pataxó do sul da Bahia (BOMFIM, 2012, 2017) e os Kiriri do mesmo estado (MORAES, 2020).

Naquela conversa na terra truká, então, mesmo Sandro Tuxá, cuja preferência recaía sobre a ideia de *valorização* da *língua ancestral* – sob o argumento de que não se deve pensar em *revitalizar* o Dzubukuá, já que ele permanece vivo e seu uso, mesmo que ritual, é cotidiano – naquela noite demonstrou certa abertura para a terminologia *revitalização*. Tal abertura nos parece consideravelmente influenciada pelas abordagens que aventávamos ali na Ilha da Assunção: Yssô, em seguida à minha demonstração de conhecimento sobre outros projetos de revitalização linguística, enfatizou seu interesse político, mas também acadêmico pelos processos de revitalização. Circulando por diversas áreas e níveis de educação formal, com certa centralidade na área disciplinar da Educação, Yssô afirmava pretender estabelecer um marco, teórico e também acadêmico, a fim de ratificar cada vez mais o trabalho com a língua que já vinha sendo feito na escola.

Ao longo da noite, falou-se muito da importância dos esforços acadêmicos, tanto de não-indígenas como eu, mas decididamente de pesquisadores indígenas como Yssô e Sandro. Este, mais de uma vez, mencionou a ideia de um “caminho da volta” que os faz, presentemente, valorizar o que chamou de *língua materna*. Aqui, dois tópicos se evidenciam: com relação a uma *língua materna*, sintagma enunciado pelos dois indígenas pesquisadores, notamos claramente seu caráter evidenciador de uma ressemantização política. Considerado o senso comum da sociedade brasileira não-indígena, é claro que o português deveria aparecer como língua materna, posto ser a primeira língua de aprendizado, quiçá a única que goza de fluência entre esses povos do São Francisco.

Não obstante, ao afirmarem o Dzubukuá como *língua materna*, acionando valências ímpares no que diz respeito à potencialização dos processos linguísticos aí envolvidos, Yssô e Sandro colocam-nos ainda outra questão. A chave da maternidade linguística permite-nos compreender o Dzubukuá, e seu processo de revitalização, sob novos olhares. Aqui, não se trata de resgatar um idioma perdido, ou revitalizar uma língua cujos vínculos simbólicos se estabelecem apenas pela possível continuidade histórica. Antes, a ideia de uma maternidade linguística expõe vivamente o peso com que tais projetos, tais processos sociais, encontram-se hoje investidos.

Poderíamos dizer mais, apelando para a consideração muitas vezes corrente no meio indígena que, engajado em reivindicações de direitos sociais, de reconhecimento e garantia de seus territórios, nomeia *mãe* a terra, em seu sentido pleno de territorialidade. A “Mãe Terra” – inúmeras vezes acompanhada dos sintagmas “Pai Tupã” ou “meu Kupadzuá”, isto é, “meu Pai do Céu” em Dzubukuá – surge em discursos oratórios tuxá como um apelo ao pertencimento indígena ao território – mesmo que “mãe-terra” ou “natureza sagrada” possam ser compreendidos como “conceitos genéricos de sabedoria indígena” (DESCOLA, 1998, p. 24), mais do que correspondências a entendimentos próprios de cada povo, com suas diferenças e complexidades tradicionais. E por isso mesmo, quer-nos parecer que a ideia de *língua materna*, mais do que apenas qualificativo linguístico, carrega consigo uma noção de pertencimento também à historicidade vivida e interpretada por atores dos dois povos aqui considerados, enfatizando não necessariamente suas concepções cosmológicas tradicionais, mas fazendo-as se adaptarem a processos históricos que, dia a dia, impõem novos desafios aos povos indígenas.



O segundo ponto digno de reflexão é a utilização, por Sandro, da ideia de “caminho da volta” para definir aquilo que, em nosso primeiro encontro, ele próprio mencionara ser um novo *levante* do povo, agora no plano da língua. Como é sabido, a imagem da “viagem da volta” foi utilizada pelo etnólogo João Pacheco de Oliveira (1999) no título de um volume que organizou. De subtítulo “etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena”, a obra trazia contribuições de diversos antropólogos cujos trabalhos foram desenvolvidos na região. Por viagem da volta, o organizador referia-se à imagem poética contida numa composição de Torquato Neto: “desde que saí de casa/ trouxe a viagem da volta/ gravada na minha mão/ enterrada no umbigo/ dentro e fora assim comigo/ minha própria condução.”

Tal movimento de desterro, pertença ao lugar, migração e viagem (inclusive da volta), serviu de mote a João Pacheco de Oliveira para refletir sobre processos de territorialização pelos quais os povos indígenas do Nordeste passaram, ao longo dos séculos, bem como sobre suas recentes reafirmações políticas e etnogêneses (Pacheco de Oliveira, 1998). Sandro, que além de liderança tuxá é alguém bastante ciente dos estudos antropológicos desenvolvidos sobre o tema, conhece bem a utilização acadêmica da expressão poética. E assim, de forma mais ou menos consciente, faz sua colocação convergir com a imagem de uma migração (linguística) e um retorno (também linguístico), movimento enfatizado pela ressemantização acima mencionada, pelo restabelecimento da ancestralidade de uma *língua materna*.

Durante essa viagem ao território truká, tornou-se evidente a potencialidade do projeto de revitalização do Dzubukuá no sentido de alargar-se e abranger diferentes povos. Apesar dessa sensação, graças ao diálogo travado, e dos possíveis desdobramentos interétnicos futuros, no momento

não parece haver maiores desenvolvimentos nesse sentido, embora tenhamos notícias de que muitos professores e pesquisadores indígenas da região mantêm seus projetos de estudo e revitalização – coletivos e, atualmente, também individualizados, na elaboração de projetos de mestrado, por exemplo.⁶

Revela-se aí um elemento de grande significação: o interesse dos pesquisadores indígenas em fazerem suas as oportunidades acadêmicas e científicas, movimento que passa necessariamente pelo entendimento e apropriação de discursos, métodos e reflexões não-indígenas, porquanto universitários. Mais ainda, tal movimento há de, necessariamente, inserir no universo acadêmico não-indígena uma perspectiva ampliada, porque étnica e política, e possibilitar novos empreendimentos de pesquisa, ensino e mesmo extensão, três processos indiscutivelmente férteis quando pensamos em revitalização linguística.

Mas não apenas o respaldo acadêmico oferece bases para que Tuxá e Truká afirmem sua percepção atual sobre a *língua materna, ancestral*. Em dado momento de nossa conversa, digo que para a antropologia – em meu entendimento – não importa exatamente saber se o que estão trabalhando

⁶ Em 2020 o Opará: Centro de Pesquisas em Etnicidades Movimentos Sociais e Educação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) ofereceu um curso de extensão para “Povos Indígenas, Comunidades Tradicionais e Pesquisadores do OPARÁ de Elaboração e Projeto de Pesquisa visando preparação para o Processo Seletivo do Programa em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras PPGEAfin – UNEB”. Neste curso, alguns dos temas de interesse dos candidatos indígenas versavam sobre línguas indígenas, seus processos de valorização, revitalização e inclusão como componente curricular, como no caso de Genicléia Santos Aprígio Gomes Tuxá, Genicléia Cruz Aprígio de Araújo Tuxá e Rosivânia Tuxá. Houve também projetos mais amplos, voltados à educação escolar indígena e à ritualidade a partir de múltiplas perspectivas, fossem tópicos específicos, fossem interesses voltados para a consolidação de Projetos Político-Pedagógicos das escolas indígenas de suas comunidades. Algumas dessas pesquisadoras, a quem agradecemos a interlocução constante, são Elaine Patricia de Sousa Oliveira Atikum-Pankararé, Cecília Lopes Marinheiro Tumbalalá, Tayra Vieira Almeida de Oliveira Tuxá e Antônia Assis de Oliveira Tuxá.



como política linguística é o Dzubukúá “correto” (do ponto de vista linguístico ou histórico), mas sim sua significância étnica, identitária e cultural. Yssô e Sandro anuem, mas o primeiro diz: haveria uma dimensão *oculta* nessa história da língua, algo que assegura sua validade mesmo que o discurso acadêmico possa considerá-la inválida (cf. DURAZZO, 2019, p. 327-329).

Já de volta à estrada, comento sobre o tema com Sandro, no caminho de retorno a Rodelas. Digo ter achado muito interessante a afirmação de Yssô sobre a dimensão *oculta* da língua. Isso porque existe toda uma literatura que, na etnologia junto a povos indígenas do Nordeste, descreve modos de conhecimento outros, não advindos pela educação escolar, senão pela *ciência*, isto é, por um complexo de práticas e entendimentos sócio-rituais presente em grande parte da região (NASCIMENTO, 1994; SAMPAIO-SILVA, 1997; HERBETTA, 2006; 2012; DURAZZO, 2019, MORAES, 2020). Por *ciência*, em tais contextos, compreende-se a relação de entendimento e prática indígena de manejo do mundo, seja ele material – através de práticas rituais coreográficas, como o toré (cf. GRÜNEWALD, 2005), ou do trato com plantas curativas –, seja imaterial – como a comunicação com os *encantados*, seres mais-que-humanos que compõem grande parte da cosmologia indígena no Nordeste.

Graças a essas relações com seres mais-que-humanos, tanto *encantados* quanto *idiomas ancestrais*, arriscaríamos dizer, a *ciência* – o conhecimento específico, tradicional e incrivelmente dinâmico dos povos do Nordeste – acaba servindo de substrato para ações políticas e mesmo pedagógicas. Por isso Sandro me disse, tão logo demonstrei interesse pela dimensão *oculta* da *língua materna*, que essa dimensão *oculta* é justamente a “garantia do *seguimento*... Do ritual. Nós temos outras garantias”.

Bastará, para este momento, recordarmos que *oculto* é o adjetivo, por vezes substantivado, designativo do ritual mais restrito dos índios Tuxá, seu *particular*, momento em que os *trabalhos da ciência* se dão sem a presença de não-indígenas (cf. SALOMÃO, 2006). A “garantia do *seguimento*”, assim, seria certa modalidade de respaldo da *ciência*, dos *encantados* e de um vasto estrato sociocosmológico que vincula o projeto de revitalização da língua Dzubukúá com *a língua da ciência*, com *sua idioma*, isto é, com certo universo de conhecimento ritual-linguístico-performático próprio do domínio de uma *ciência do índio*.

Aqui caberá uma breve consideração sobre as terminologias nativas utilizadas neste texto e nos diálogos com nossos interlocutores tuxá. As categorias nativas, aqui inscritas em itálico, correspondem muitas vezes a usos específicos, local e culturalmente situados do léxico português que os Tuxá atualmente falam como sua primeira língua. Assim a polissemia de *ciência*, assim a especificidade do *seguimento*, palavras portuguesas que assumem caráter consideravelmente ampliado e sociocosmologicamente estendido no caso indígena.

Seguimento – ou *segmento* – é parte desse complexo ritual da *ciência* (DURAZZO, 2019), mas guarda suas especificidades frente a outras modalidades de prática ritual e religiosa, que não nos cabe esmiuçar, seja em respeito ao *segredo* da *ciência* tuxá (cf. REESINK, 2000), seja porque outros autores já as delinearão (SAMPAIO-SILVA, 1997; SALOMÃO, 2006). Esta breve consideração diz respeito mais a escolhas lexicais do que a análises etnográficas das práticas rituais referidas. Isso porque, considerada a especificidade do complexo ritual que referimos, em grande medida resguardado contra não-indígenas, pareceu-nos sempre que ao



dizerem *segmento*, os Tuxá diziam-nos especificamente isso: tratar-se-ia de um *segmento* de sua ritualidade, uma parte específica e ainda mais interna, ainda mais restrita que outras modalidades rituais como o toré, este mais aberto a públicos não-indígenas. É assim que encontramos *segmento* grafado no trabalho do antropólogo tuxá Felipe Sotto Maior Cruz (2017, 56, n. 17, grifo nosso), que nos diz do costume indígena de “trabalhar no *segmento*”, isto é, de se dedicarem a tais ações rituais. Também a pesquisadora indígena Elaine Patrícia de Sousa Oliveira (2020, p.2), dos povos Atikum e Pankararé da Bahia, refere-se a uma modalidade do ritual pankararé como “segmento dos *praiás*”. Em nossa tese doutoral (DURAZZO, 2019) também registramos *segmento*, e não cremos ser difícil encontrar o mesmo registro lexical em outras produções bibliográficas sobre a realidade indígena do Nordeste.

Contudo, em conversa com Tayra Cá Arfer Jurum Tuxá e George Cataá, ambos Tuxá de Rodelas, professores indígenas e personagens importantes que logo tornarão a estas páginas, chegou-se a uma formulação diferente. Não *segmento*, mas *seguimento*, pois esta, mais que aquela, é palavra que carrega consigo o sentido de uma causalidade. Ao conversarmos sobre isso, Tayra ainda especificou um pouco mais os sentidos rituais de *seguimento*, que aqui não teremos ocasião de explorar, e expandiu sua reflexão: já que *seguimento* é palavra sinônima a resultado, e considerando que o *seguimento* tuxá representa, para o povo, uma forma de envolvimento com a *ciência* a partir da qual gerar efeitos práticos no mundo – aqui entendido como um mundo ampliado, sociocosmologicamente diverso, de humanos vivos e seres *encantados* mais-que-humanos – esta seria, a seu ver, a melhor forma de grafar a palavra.

A “garantia do *seguimento*”, desse modo, é parte do fundamento que os Tuxá têm encontrado para, a partir do estudo do Dzubukuá por meio do catecismo (NANTES, 1709) e da pesquisa linguística (QUEIROZ, 2008, 2012), estabelecer seus planos político-linguísticos e político-pedagógicos, consideradas as características de uma educação escolar indígena específica, diferenciada e bi- ou multilíngue, como já apontamos ser base constitucional. A *ciência*, garantia mais-que-humana posto vir dos *encantados* e do complexo sociocosmológico que os povos integram pela via ritual, seria assim um ponto de partida para o engajamento em projetos de revitalização linguística. Ponto de partida, mas não parcial: pela abrangência sociocosmológica dessas práticas e conhecimentos, sua “dimensão semiótica, [...] complexo de comunicação cujos parâmetros compartilhados pelos índios permitem que se comuniquem e compreendam uns aos outros” (DURAZZO, 2019, p. 20), a *ciência* é ponto de partida e ao mesmo tempo universo englobante, dentro do qual o estudo, a pesquisa científica e a educação escolar indígena sobre a língua encontram espaço significativo para os povos que a isso se dedicam.

A CIÊNCIA INDÍGENA E O CONHECIMENTO QUE DELA DERIVA

Já pudemos estabelecer, mais acima, que a língua indígena é por vezes reificada no discurso de sujeitos envolvidos com sua afirmação/valorização/revitalização, estabelecendo-a como um corpo de sentidos e uso sociolinguísticos bastante demarcados – *a idioma*, a língua da *ciência*, *língua materna* e *ancestral* – independentemente do que estudos linguísticos possam afirmar, como no caso de Queiroz (2012, p. 25) atestando a inexistência contemporânea do Dzubukuá. Em um contexto etnográfico totalmente outro, pensado a partir da interlocução com indígenas acreanos, Terezinha



Maher observa procedimento similar: “a língua indígena é frequentemente reificada e referida simplesmente como ‘a Língua’, o que atesta a sua nova importância simbólica para os falantes” (MAHER, 2010, p. 151, n. 6).

Essa “nova importância simbólica” adquire, no Submédio São Francisco, uma importância também ritual, porquanto da *ciência*, do *seguimento* que garante sua vitalidade (socio)linguística. Como já foi demonstrado para o caso tuxá (SOUZA, 2018, p. 73-75), ocorrendo também junto aos Kiriri (Banzaê/BA) que com os Tuxá compartilham longo histórico de relações (NASCIMENTO, 1994; CARVALHO, 2011; MORAES, 2020), esse conhecimento da língua que *vem na ciência* (DURAZZO, 2019) tem significado ímpar. A uma importância simbólica renovada, porque atrelada a objetivos de política linguística, soma-se nestes casos uma importância sociocosmológica que integra o estudo formal do idioma a uma dimensão de relacionamento ritual com *a idioma*. Durazzo (2019, p. 284) chama a atenção para o que define como “complexo *ciência-idioma-língua*”:

Isto é, um processo político articulado, tanto em política linguística quanto em sua dimensão de política pedagógica e escolar, que se baseia no complexo ritual da *ciência*, com *a idioma* a ele relacionado, e o amplia para esferas inicialmente não-indígenas, como a instituição escola e a língua Dzubukuá curricularmente trabalhada. (DURAZZO, 2019, p. 284, grifos do original).

Essa coexistência entre distintos – e diríamos complementares – modos de conhecimento, modos de acesso a conhecimentos e registros epistemológicos, desde *ciência* ritual, *a idioma* como registro sociolinguístico específico mantido pelos povos em tela, até o idioma Dzubukuá estudado formalmente, apenas faz ratificar o que acima vimos ser uma “garantia do *seguimento*”. É esse tipo de



garantia que permite aos indígenas engajados na valorização da língua uma validação interna, dentro de seu próprio universo de sentido e cosmovisão, e a legitimação de seus esforços – mais do que qualquer ratificação externa, oriunda da academia, embora esta não seja desprezada.

Retomemos, portanto, aquela explicação etimológica sobre a expressão “Tribo Tuxá, Nação Proká, índios de arco e flecha e maracá, malacutinga tuá, deus do ar!” que, mais acima, dissemos ter sido explicitada pelo pajé tuxá Armando Apako. Diferentemente do Dzubukuá estudado pelos professores/pesquisadores tuxá e ensinado como componente curricular no Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas (CEICFR), na Aldeia Mãe do município de Rodelas, o entendimento etimológico expresso pelo pajé vem da memória étnica, da transmissão intergeracional dessa fórmula linguística e diacrítica (cf. por exemplo BAUMAN, 2004). Elizabeth Cabral Nasser (1975, p. 14) e Orlando Sampaio-Silva (1997), com algumas variações, já a registravam desde seus trabalhos de campo com os Tuxá a partir dos anos 1970. Nenhum, entretanto, dera explicações tão detidas sobre os significados de seus termos como a que acima referimos.

A expressão, de acordo com Nasser, seria “Tribo Tuxá, nação proká, caboclos de arco e flecha e maracá” (NASSER, 1975, p. 14), e nela vemos a expressão *caboclo*, ausente em outros exemplos. Já Sampaio-Silva registra três variações que julgamos relevante reproduzir, a partir de três interlocutores distintos. A primeira diz: “Tribo Tuxá, nação Procá de Bragagá e arco e flecha, de maracá, Missão Rodelas, Aldeia Tuxá” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 21). A segunda: “Tribo Tuxá, nação Procá, pó de arco e flecha, maracá, *malá cá*” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 22, grifos nossos). E a terceira, do mesmo pajé Armando, que àquela altura já ocupava essa função no seio da comunidade



tuxá de Rodelas: “Nação Rodela, Triba Tuxá, Bragagá, de pó, arco e flecha e maracá, triba Tuxá” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 22).

Note-se, de partida, que embora haja variações nesses registros, alguns núcleos se mantêm constantes: tribo/a Tuxá, nação Procá, Bragagá⁷, arco, flecha e maracá. Curiosamente, *malá cá* – que veremos derivar para *malacutinga*, na expressão por nós registrada (também constante em CRUZ, 2017, p. 35) – aparece apenas em um desses registros de Sampaio-Silva, enquanto *malacutinga*, *tuá* e *deus do ar* não são registradas. E *caboclo*, termo atualmente evitado pelos povos indígenas por ter servido, ao longo dos séculos, para negar-lhes sua distinção étnica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; CARVALHO, 2011), registra-se somente na expressão anotada por Elizabeth Nasser. Detenhamos, contudo, atenção nos termos *malá cá*, *malacutinga* e *tuá*, pois eles nos conduzirão, a modo de conclusão, a compreender a “garantia do seguimento”, a *ciência* tuxá em ação a partir de um acontecimento etnográfico insuspeito.

O mesmo Sampaio-Silva (1997, p. 23) registra algumas palavras que pôde coletar em entrevista com Maria Inácia, anciã de reconhecida competência ritual entre os Tuxá, e que nos anos 1970 rendeu um pequeno vocabulário de quinze palavras. Destas, retenhamos as seguintes: *malá(t)* (cachimbo) e *pacá* (fumo). Como se vê em *malá(t)* e na segunda fórmula por ele registrada, *malá* corresponderia ao cachimbo, ainda hoje chamado pelos Tuxá de *malaco* (também *malaca*, segundo o pajé Armando, cf. DURAZZO,

⁷ Pelos propósitos específicos deste texto, não nos debruçaremos sobre a expressão *bragagá*, que não obstante é de considerável relevância sociolinguística posto circular muitos significados interétnicos, tanto tuxá quanto fulni-ô, desde o Submédio até o Alto São Francisco, nomeando a aldeia tuxá Setsor Bragagá em Buritizeiro/MG. Cf. Durazzo, 2019, p. 56-57.



2019, p. 321). Já seu complemento (*malá cá*) não encontra registro no breve vocabulário coligido por Sampaio-Silva, mas não podemos deixar de apontar a semelhança, ainda que parcial, de *cá* e *pacá*, esse sim registrado como, justamente, fumo. *Malá cá*, desse modo, contemplaria os sentidos relacionados de cachimbo e fumo entre os Tuxá, que têm no ato de fumar seus cachimbos cônicos de jurema ou barro, seus *malacos*, uma prática constante de socialidade e também de engajamento ritual (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 66; DURAZZO, 2019, p. 171).

Voltemos à fórmula de afirmação étnica. Pudemos registrar um diálogo mantido com o pajé Armando Apako no qual questionamos a ascendência *proká* do povo de Rodelas, ao que o pajé tuxá então respondeu:

Eles falam nesse *Proká* porque foi um casal dos índios *proká* que veio praqui, pra aldeia dos Tuxá. Aí ficou na representação: “Triba Tuxá, nação *Proká*, de arco e flecha e maracá, *malacatinga tuá*.” Devido o casal, eles quando... Como é que se diz, transmitiram *na língua deles*. Nos daqui, né? Que eles usavam *malaco*. Então era “triba Tuxá, nação *Proká*”. Triba Tuxá! (Armando APAKO, cf. DURAZZO, 2019, p. 321, grifos do original).

O pajé ainda é questionado sobre o sentido de *malacutinga*, que diz ser o cachimbo, e *tuá*, que afirma se tratar da fumaça saída do *malaco*. Se já estabelecemos desde o princípio deste texto que a língua dos antigos índios rodeleiros não manteve, afora a dimensão ritual da *ciência*, um nível de competência evidente entre os povos da região; e se também consideramos que a “garantia do *seguimento*” é substrato incontornável para compreender os projetos de revitalização contemporâneos, pois por tal garantia os indígenas sabem estar seguindo um estudo linguístico amparado pelo universo cosmológico que os engloba, veremos como a etimologia sugerida



pelo pajé surge, espontaneamente, em contextos outros que não podem ser descritos, a bem da justeza etnográfica, senão como pertencentes à dimensão da *ciência* referida.

Eis a situação: dentre muitas atividades desenvolvidas no processo de revitalização do Dzubukuá pelos Tuxá de Rodelas, uma tem se estabelecido ao longo dos últimos anos, mesmo a distância. Esta é o estudo coletivo da língua a partir dos estudos linguísticos publicados por Queiroz (2008, 2012), estudo encabeçado pelos próprios professores/pesquisadores tuxá mas que conta com o acompanhamento científico de pesquisadores colaboradores, sobretudo vinculados ao grupo de pesquisa Macondo, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica de Serra Talhada (UFRPE/UAST). A natureza remota do estudo se caracteriza pelo uso de plataformas de telecomunicações, aplicativos de áudio, vídeo e texto, bem como aulas gravadas para elucidação de questões específicas encontradas nos trabalhos de Queiroz, como fonética e fonologia, morfologia e assim por diante.

Um dos Tuxá participantes desse grupo, George Cataá, tem se destacado ao longo dos anos pelo envolvimento com o estudo sistemático do material – seja o catecismo, sejam os estudos linguísticos – e, sobretudo, pela criatividade que vem demonstrando nos exercícios de composição e tradução português/dzubukuá, exercício que compõe parte dos instrumentos de pesquisa e estudo da língua mesmo que seu domínio ainda se encontre incipiente. Certo dia, George compartilhou com o grupo um poema que havia acabado de escrever, inspirado pelo universo de sentidos vivido pelos Tuxá, e do qual partilha, sendo um professor indígena intimamente envolvido não apenas com a educação escolar e com o estudo da língua, mas também com a *ciência*. Eis o texto:

Kariri-Tuxá
 (George Cataá)
 Fumo, fumaça, cachimbo
 Era o que usava os antigos kariri antes de mundo ser mundo em
 tempo de felicidade e de agonia.
 Fumo, fumaça, cachimbo
 É o que diz os Tuxá contemporâneo sempre que olharem para os
 quatro totem da natureza.
 Fumo, fumaça, cachimbo é o que dirá as futuras gerações kariri-tuxá
 quando o novo deixar de ser novo e o velho se torná novo e todos
 seguem contente dizendo, Fumo, fumaça, cachimbo.

Como se vê, parte do texto repete, como que circunstanciando o longo histórico de relação que os Tuxá mantêm com a prática de fumar seus cachimbos, justamente as palavras “fumo, fumaça e cachimbo”. O texto, como também a memória local e a longa literatura relacionada aos Tuxá e a outros povos da região (BOUDIN, 1949; HOHENTHAL, 1960; BANDEIRA, 1972; NASSER, 1975; SAMPAIO-SILVA, 1997), afirma que esses elementos estavam presentes na vivência tuxá desde os antigos Kariri, antes do mundo ser mundo, e assim provavelmente seguiriam.

Recordando a etimologia do pajé para a fórmula de afirmação étnica, inscrita em nossa tese (DURAZZO, 2019), perguntei a George se o texto era de sua autoria, ao que ele aquiesceu. Disse ter acabado de compor, e que agora se dedicaria a traduzi-lo ao Dzubukuá. Como a tese que cita a etimologia do pajé foi disponibilizada apenas em 2020, poucos meses antes da composição de tal poema, questionei a George se o texto teria relação com a frase *malacutinga tuá*, ao que ele disse não saber. Tinha acabado de escrevê-lo, e nem sabia dizer “de onde veio [...] só surgiu”, segundo suas palavras. Lembremos que o contexto social e sociocosmológico em que nos encontramos é justamente o de conhecimentos que podem *vir na ciência*



(cf. SALOMÃO, 2006; DURAZZO, 2019). Daí a incerteza de George adensar ainda mais o relato, coalescendo os conhecimentos etimológicos do pajé sobre a *idioma* com um conteúdo *vindo não se sabia de onde*, mas que já se conformava como material para tradução ao Dzubukuá.

Ciente disso, insisti na lembrança do que aqui já citamos: comentei sobre o pajé Armando Apako certa vez ter falado sobre a fórmula *malacutinga tuá* como algo relacionado a fumo, fumaça e cachimbo. George imediatamente se espantou. Disse não conhecer essa hipótese etimológica da fórmula, e também comentou não ter podido, àquela altura, ler a tese mencionada. Tayra Cá Arfer Jurum Tuxá, esposa de George, ela também profundamente engajada no estudo do Dzubukuá, manifestou a mesma surpresa. Aproveitando-me das facilidades tecnológicas desse tipo de plataforma, encontrei na tese o trecho em que o antropólogo dialoga com o pajé e o compartilhei no grupo virtual. Cito diretamente o diálogo, como extraído da fonte referida:

[Leandro] A língua que eles tão estudando, aqui nos *estudo* deles, eles tão chamando de Dzubukuá, né? Aí eu fiquei pensando isso, assim. Os mais velhos falavam essa palavra? Eles chamavam a língua de Dzubukuá?

[Armando] *Bukuá*? Não alcancei, não. [...] No *estudo* deles, eles diz que dava o nome da *língua bukuá*... Então deve ser mesmo, né? Se eles alcançaram, nesse *estudo* deles... Pode ser isso mesmo.

[Leandro] Mas os mais velhos memo não usavam essa palavra, não? Usavam *proká*? Eles falavam *proká*, pra falar da língua? Porque é o nome da nação, né?

[Armando] Uhum. [...] Eles falam nesse *Proká* porque foi um casal dos índios *proká* que veio praqui, pra aldeia dos Tuxá. Aí ficou na representação: “Triba Tuxá, nação *Proká*, de arco e flecha e maracá, *malacatinga tuá*.” Devido o casal, eles quando... Como é que se diz, transmitiram *na língua deles*. Nos daqui, né? Que eles usavam *malaco*. Então era “triba Tuxá, nação *Proká*”. Triba Tuxá!

[Leandro] Então *malacutinga* era por causa do cachimbo?

[Armando] É, *malaca*.

[Leandro] E o resto quer dizer o quê? O *tuá*? Tem *malacutinga tuá*, não é? Que que significa?

[Armando] É a fumaça!

[Leandro] E aí eles ainda falam “deus do ar”, não é? É por que, que é *deus duá*? É do ar, mesmo? Como do ar, no céu? É isso?

[Armando] *Deus Duá!* (cf. DURAZZO, 2019, p. 321, grifos do original).

Por saber da “garantia do *seguimento*” e dos conhecimentos que *vêm na ciência*, imediatamente à citação, levando tais categorias nativas e modos de pensamento a sério (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2014), complementei no mesmo grupo virtual: “é muita *ciência* :)”.

George, e depois outras pessoas que participam do grupo e *trabalham na ciência*, não discordaram. Antes, George disse que seu espanto – por não conhecer a etimologia do pajé – tornava-se ainda maior por perceber que, compondo o texto que compôs, estava *sincronizado* com a história tuxá, sendo parte ativa dela, e tendo a garantia que só o complexo ritual da *ciência* estabelece. Como seguiram dizendo no diálogo do grupo virtual, “é muita *ciência*”. Ao que Antônia Flechiá, uma das cacicas do povo em Rodelas, complementou: “Bota *ciência* nisso!”

À GUISA DE CONCLUSÃO

Como tem sido documentado (BOMFIM, 2012; BOMFIM; COSTA, 2014; DURAZZO, 2019; MORAES, 2020), processos de valorização e revitalização linguística têm ganhado força no Nordeste indígena nas últimas décadas, a par de lutas pela demarcação de terras indígenas, por direitos sociais e pela asseguarção de políticas públicas voltadas aos grupos étnicos da região. No caso aqui descrito, envolvendo sobretudo o povo Tuxá de Rodelas mas



abrangente de povos a ele historicamente relacionados (Truká, Tumbalalá, Kiriri, Tingui Botó e Kariri-Xocó, pelo menos), observamos o contorno de uma política linguística indígena elaborada, desde o primeiro momento, a partir de um duplo – e complementar – caminho.

Por um lado, os povos têm lançado mão de técnicas de pesquisa, levantamento bibliográfico e estudos acadêmicos para melhor situar os usos que têm feito de uma documentação, em grande medida colonial e missionária, que registraram e descreveram as línguas ora em vias de revitalização. Este é o caso dos idiomas Kipeá (MAMIANI, 1877 [1699], 1942 [1689]), que vem sendo revitalizado pelo povo Kiriri, e Dzubukuá (NANTES, 1979 [1706]), em processo de revitalização pelos povos Tuxá, Truká, Tumbalalá, Tingui Botó e Kariri-Xocó. Sendo dois idiomas da família linguística Kariri, o Dzubukuá foi recentemente descrito pelo linguista José Márcio Correia de Queiroz (2008, 2012), e tem servido de mediação entre os atuais projetos de alguns desses povos e o conteúdo, talvez mais arcano, dos documentos do período colonial. Essa mediação é importante pois potencializa o planejamento linguístico dos povos que, buscando fontes do período colonial para embasar seu conhecimento bibliográfico dos idiomas não mais falados como língua cotidiana, encontram na linguística – e, em certa medida, na antropologia – elementos que os amparem.

Por outro lado, e complementando a suposta ausência desses idiomas no plano cotidiano, em contextos de uso não-rituais, existe na região do Submédio São Francisco, e concentricamente a partir dele, um “complexo ritual da *ciência*” (DURAZZO, 2019) que fundamenta o conhecimento ritual de saberes advindos de estratos cosmológicos, como a *ciência* e os *encantados*. A isso se relaciona a “garantia do *seguimento*”, que vimos alicerçar o engajamento



tuxá e truká nas políticas linguísticas de valorização do Dzubukuá. O complexo ritual da *ciência* e a garantia do *seguimento* mostram-se, assim, processos de dação de sentido às mais variadas práticas sociolinguísticas dos povos indígenas do Nordeste, sobretudo os aqui referidos. Ademais de legitimar o engajamento dos indígenas contemporâneos com os projetos de revitalização de suas *línguas ancestrais*, o complexo ritual da *ciência* e os conhecimentos que dela *vêm* parecem, ao mesmo tempo, motivar tais sujeitos a se manterem envolvidos nesses *estudos*, permitindo que seu interesse e criatividade – a exemplo do poema de George – reforcem a proximidade dos estudos linguísticos, e que os estudos linguísticos desvelem novas possibilidades de comunicação *pela ciência*.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ugo Maia. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. UFBA, nº 6, Salvador, 1972.

BATISTA, Mércia Rejane. O toré e a ciência Truká. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj: Editora Massangana, 2005.

BAUMAN, Richard. *A world of other's words: cross-cultural perspectives on intertextuality*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

BOMFIM, Anari Braz. *Patxohã, “língua de guerreiro”*: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.



BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 303-327, Jan. 2017.

BOMFIM, Anari Braz; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da (org). *Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/Egba, 2014.

BOUDIN, Max H. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. *Cultura*, ano 1, nº 3, Ministério da Educação e Saúde, Rio de Janeiro, 1949.

CARVALHO, Maria Rosário de. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, n. 87, p. 71-104, 3/2018.

CÉSAR, América Lúcia Silva. Algumas questões a propósito de línguas e construção de identidades étnicas. *Estudos Lingüísticos XXXV*, p. 52-59, 2006.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

DESCOLA, Phillipe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4(1): 23-45, 1998.



DURAZZO, Leandro. *Cosmopolíticas Tuxá*: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

FIORI, Ana Leticia de. *Conexões da interculturalidade*: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GALINDO, M. *O Governo das Almas*: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798. 2004. Tese (Doutorado) – Leiden University, Leiden, Países Baixos, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. *A “idioma” dos índios Kalankó*: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social.) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. “Peles braiadas”: apontamentos sobre reconfigurações identitárias no sertão nordestino. *Revista de Ciências Sociais*, v. 42, n. 2, p. 63-79, 2012.

HOHENTHAL, William. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, v. 12, n.s., p. 37-86, 1960.

LADEIRA, Maria Elisa. De “povos ágrafos” a “cidadãos analfabetos”: as concepções teóricas subjacentes às propostas educacionais para os povos indígenas do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro Niemeyer (org). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. O desejo de retorno da língua (quase) perdida: professores indígenas e identidade linguística. *Revista da*



FAEEBA – Educação e Contemporaneidade. Salvador, v. 19, n. 33, p. 147-158, jan./jun. 2010.

MAMIANI, Luiz Vincencio. *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam kiriri*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699].

MAMIANI, Luiz Vincencio. *Catecismo da doutrina christã da lingua brasilica da nação Kiriri*. Nota introdutória de Rodolfo Garcia. Edição Fac-Similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698].

MORAES, Vanessa. Reflexões acerca das línguas indígenas do Nordeste e sua invisibilização. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais [...]* s/l, 2020.

NANTES, Bernardo de. *Katecismo indico da língua kariris*. Material microfilmado. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1709.

NANTES, Bernardo de. *Relação dos índios kariris do Brasil, situados no grande rio São Francisco do lado sul a 7º (graus) da linha do equinócio*. Tradução de Gustavo Vergetti a partir da leitura diplomática de Pero Puntoni. 12 de setembro de 1702.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NASSER, Elizabeth Mafra Cabral. *Sociedade Tuxá*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

NIKULIN, Andrey. *Proto-Macro-Jê: um estudo reconstrutivo*. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

OLIVEIRA, Elaine Patrícia de Sousa. *A mulher na Ciência do Amaro: cosmologia, política e identidade na TI Pankararé, Bahia*. Projeto de mestrado



para seleção no Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – Universidade do Estado da Bahia, 2020.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abr. 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. *Aspectos da fonologia Dzubukuá*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. *Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí*. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio et al (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas: 500 anos*, volume 2. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. *Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume, 1997.

SANTOS, Juracy Marques dos. *Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso dos*



Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SHAUL, David Leedom. *Linguistic ideologies of Native American language revitalization: doing the lost language ghost dance*. New York: Springer, 2014.

SOUZA, André Luís Oliveira Oliveira Pereira de Souza. *Ecologia sonora indígena: uma cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental) – Universidade do Estado da Bahia, Juazeiro, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, 30 May, 2014.

