

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**HISTÓRIAS QUE OS XUKURU CONTAM: UMA ABORDAGEM EM
SEMIÓTICA DAS CULTURAS**

**Por
Wilma da Silva Ribeiro**

**João Pessoa – PB
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

WILMA DA SILVA RIBEIRO

**HISTÓRIAS QUE OS XUKURU CONTAM: UMA ABORDAGEM EM
SEMIÓTICA DAS CULTURAS**

Tese elaborada por **Wilma da Silva Ribeiro** e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, Área de Concentração Linguagens e Cultura, linha de pesquisa Semiótica e Semiótica das Culturas, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista

JOÃO PESSOA – PB

Agosto – 2010

R484h Ribeiro, Wilma da Silva.
Histórias que os Xukuru contam: uma abordagem em semiótica
das culturas / Wilma da Silva Ribeiro. - - João Pessoa : [s.n.], 2010.
339 f.
Orientadora : Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista.
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA.
1.Semiótica. 2.Semiótica das Culturas. 3.Histórias - Índios Xukuru.

UFPB/BC

CDU: 801.54(043)

TERMO DE APROVAÇÃO

WILMA DA SILVA RIBEIRO

HISTÓRIAS QUE OS XUKURU CONTAM: UMA ABORDAGEM EM SEMIÓTICA DAS CULTURAS

Tese aprovada como requisito para obtenção do grau de Doutor em Letras, Área de Concentração Linguagens e Cultura, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, sob orientação da Prof.^a Dra. Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista.

Aprovação: 02 de agosto de 2010.

Banca Examinadora:



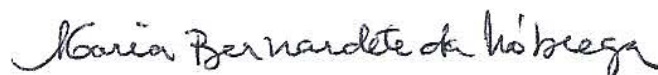
Prof.^a Dra. Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista (Orientadora)



Prof.^a Dra. Marluce Pereira da Silva (Examinadora)



Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino Lima (Examinador)



Prof.^a Dra. Maria Bernardete da Nóbrega (Examinadora)

Prof.^a Dra. Marizete Fernandes de Lima (Examinadora)

Prof.^a Dra. Ana Cristina Marinho Lúcio (Suplente)

AGRADECIMENTO ESPECIAL

À minha orientadora

Prof.^a Dra. Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista

Mestra que, na trajetória do saber, ensinou-me a ser perseverante, otimista,
dedicada.

Obrigada, professora, por tudo!

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, Pai de infinita bondade que me iluminou e me encaminhou nos estudos acadêmicos.

Aos meus pais que, com amor e dedicação, sempre me incentivaram nos meus estudos, apoiando-me no que fosse necessário e preciso na minha vida acadêmica.

Ao meu esposo Alexandre Henrique que me acompanhou nas viagens até as Aldeias da Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, auxiliando-me nas entrevistas com os índios, sempre atento, dedicado e paciente, nos momentos fáceis e difíceis dessa trajetória acadêmica.

À minha tia Graça que, na ausência do meu esposo, também me acompanhou muitas vezes nessas viagens, auxiliando-me nas entrevistas com os índios, sempre com paciência e carinho.

À minha filha Clarissa que foi paciente comigo, até mesmo na minha ausência durante as viagens para João Pessoa/PB e Pesqueira/PE.

Aos meus parentes que sempre torceram por mim para que um dia eu pudesse concluir esse trabalho acadêmico.

À minha professora Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista, orientadora dedicada e amiga, que soube me compreender e me orientar com paciência e competência nesse processo de construção do saber semiótico.

Ao Sr. Álvaro de Mesquita Batista, amigo dedicado, que me ensinou a fazer os octógonos semióticos.

A Lúcia (carinhosamente 'Lu'), amiga e companheira de viagem e de classe, que compartilhou comigo todos os momentos nessa trajetória acadêmica da UFPB, momentos fáceis e difíceis, mas repletos de grandes valores.

Às professoras Socorro Aragão e Mônica Nóbrega que, com dedicação e afincos, deram contribuições importantes a meu saber científico.

Ao Cacique Marcos, pela autorização dada para entrar nas terras do Povo Xukuru e pela confiança em minha pessoa.

Ao pessoal da FUNAI/Recife que fizeram os trâmites legais para que a minha pesquisa fosse realizada.

Aos entrevistados/as que me receberam em suas casas com carinho e relataram parte de sua vida, sua história.

Ao professor José Elias Borges, pelas valiosas contribuições a respeito dos índios no Nordeste.

Ao professor Edson Ely Silva, pelas contribuições importantes sobre os índios Xukuru.

Ao professor Djair (IFPE), sempre atento e dedicado, que me deu contribuições importantes na correção da minha Tese.

Enfim, a todas as pessoas que colaboraram de forma direta e indiretamente para a realização desse trabalho.

A todos, o meu muito obrigada!

Aos meus pais e aos meus irmãos William, Wliane e Wilca que me incentivaram nos estudos, dando-me apoio e tendo paciência de cuidar de minha filha nos momentos que estive ausente durante a minha trajetória acadêmica; ao meu esposo Alexandre Henrique que sempre me deu apoio no desenrolar dos meus estudos e pesquisa; à minha filha Clarissa e à minha sobrinha Mariana, presentes de Deus.

O nome da nossa tribo é Xukuru do Ororubá, significa o respeito do Índio com a Natureza. Ubá é um pau, Uru é um pássaro que tem na mata, aí faz a junção e fica: Xukuru do Ororubá – o respeito do Índio com a Natureza.

Cacique Chicão

Se Deus me deu um dom, Ele me capacitou, e se eu tô na terra nessa missão, Ele tá ao meu lado, Ele vai me proteger, e eu tenho na minha cabeça: a morte não é o fim da vida e quem nasceu pra morrer lutando não vai morrer de braços cruzados. [...] esse povo pra mim é a minha vida [...] e, enquanto eu viver, é pra mim lutar por eles materialmente. E quando eu me for, né? espiritualmente eu tenho certeza que eu tô mandando essa força. É isso a nossa luta do nosso povo.

Dona Zenilda (viúva do Cacique Chicão)

Porque nós pra ajudar um ao outro não carece ajudar com dinheiro, nem comida, não. Ajuda com a palavra.

Seu Cassiano – Aldeia Cana Brava

RESUMO

A convivência com alunos remanescentes de indígenas Xukuru no ensino Médio e no PROEJA do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco/IFPE – unidade em Pesqueira, levou-nos a trabalhar o tema **Histórias que os Xukuru contam: uma abordagem em semiótica das culturas**. A base teórica constituiu-se da Semiótica e da Semiótica das culturas da linha francesa, baseada nos teóricos Greimas, Pais e Rastier. O objetivo geral foi estudar as histórias contadas pelos índios Xukuru da Serra do Ororubá do município de Pesqueira/PE, verificando, assim, os sistemas de valores que caracterizam sua ideologia. Através dos objetivos específicos, levantamos informações sobre os índios escolhidos, verificamos como a ideologia passada, através das histórias, influencia no seu dia a dia e identificamos como essas histórias são contadas e qual o momento apropriado para isso. O *corpus* analisado constou de dez histórias escolhidas dentre quarenta e quatro pessoas entrevistadas em doze aldeias visitadas num período de um ano e quatro meses. Observamos, a partir das hipóteses levantadas, que as histórias são contadas em salas de aula, em encontros familiares e de amigos e durante a assembleia do povo Xukuru realizada todo ano no mês de maio, mês em que o Cacique Chicão foi assassinado. Os Xukuru passam, através da história, o desejo de lutar por seus direitos e por suas terras, influenciando na formação ideológica dos descendentes. Como resultados, verificamos que o modo de conceber o universo dos índios atuais difere do modo de ver dos brancos: o índio quer a terra para preservá-la, manter o seu sustento, sua história e sua cultura; o branco objetiva a criação de gado, o que causa o desmatamento da terra. Dessa forma, realizamos o estudo em semiótica e semiótica das culturas com a atenção mais voltada para os valores ideológicos investidos nas questões do sujeito com seu objeto de valor e as relações intersubjetivas de pessoa, tempo e espaço.

Palavras-chave: Semiótica. Semiótica das Culturas. Histórias. Índios Xukuru.

RESUMEN

La convivencia con alumnos oriundos de indígenas Xukuru en la enseñanza media y en el PROEJA del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Pernambuco/IFPE – unidad en Pesqueira – nos ha inspirado el trabajo con el tema **Histórias que os Xukuru contam: uma abordagem em semiótica das culturas** - Historias que los Xukuru cuentan: un abordaje en semiótica de las culturas. La base teórica utilizada ha sido la Semiótica y la semiótica de las culturas de vertiente francesa, basada en los teóricos Greimas, Pais y Rastier. El objetivo general ha sido estudiar las historias contadas por los indígenas Xukuru de la *Serra do Ororubá del municipio de Pesqueira, PE*, en el que se han verificado los sistemas de valores que caracterizan su ideología. A través de los objetivos específicos hemos recolectado informaciones sobre los indígenas seleccionados, hemos verificado el modo cómo la ideología pasada, a través de las historias, influencia en su diario y hemos identificado cómo se cuentan dichas historias y cuál el momento apropiado para hacerlo. El *corpus* analizado se compone de diez historias elegidas entre cuarenta y cuatro personas entrevistadas en doce aldeas visitadas en un periodo de un año y cuatro meses. Hemos observado, desde las hipótesis propuestas, que las historias se cuentan en el aula, en encuentros familiares y de amigos y durante la asamblea que el pueblo Xukuru realiza todo el mes de mayo de cada año - mes en que se asesinó a Chicão. Los Xukuru transmiten, a través de la historia, el deseo de luchar por sus derechos y por sus tierras, influenciando en la formación ideológica de sus descendientes. Como resultados, hemos observado que el modo como los indígenas conciben el universo actualmente difiere del modo de ver de los blancos: el indígena quiere la tierra para preservarla, para garantizar su mantenimiento, su historia y su cultura; el hombre blanco la quiere para la pecuaria, lo que provoca la degradación de la tierra. De ese modo, hemos realizado el estudio en semiótica y semiótica de las culturas con la intención más dirigida a los valores ideológicos investidos en las cuestiones del sujeto con su objetivo de valor y las relaciones intersubjetivas de persona, tiempo y espacio.

Palabras clave: Semiótica. Semiótica de las Culturas. Historias. Indígenas Xukuru.

SIGLAS

AA – Alcoólicos Anônimos

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CISXO – Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNS – Conselho Nacional de Saúde

DSEI – Distrito Sanitário Indígena de Pernambuco

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IFPE – Instituto Federal de Ciência, Educação e Tecnologia de Pernambuco

ONGs – Organizações não Governamentais

PROEJA – Programa de Educação Jovens e de Adultos

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SUS – Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
1 TEORIA SEMIÓTICA	23
1.1 DO ESTUDO DO SIGNO AO ESTUDO DA SIGNIFICAÇÃO	23
1.2 NÍVEIS DO PERCURSO GERATIVO DA SIGNIFICAÇÃO	33
1.2.1 Estrutura Fundamental	33
1.2.2 Estruturas Narrativas	35
1.2.3 Estruturas Discursivas	39
1.3 SEMIÓTICA DAS CULTURAS	42
2 A PROPÓSITO DO <i>CORPUS</i> ESCOLHIDO	55
2.1 LEVANTAMENTO DO <i>CORPUS</i>	55
3 ÍNDIOS NO BRASIL	60
3.1 OS ÍNDIOS XUKURU	65
3.1.1 Origem e Situação Geográfica	65
3.1.2 A Colonização da Serra do Ororubá	70
3.1.3 A Língua Xukuru	73
3.1.4 Expressões Socioculturais Xukuru	77
3.1.5 Doença, Saúde e Cura entre os Xukuru	82
4 ANÁLISE SEMIÓTICA DAS ENTREVISTAS	86
4.1 ENTREVISTA Nº 11	86
4.1.1 Estruturas Narrativas	86
4.1.2 Estruturas Discursivas	90

4.1.2.1	Relações Intersubjetivas	90
4.1.2.2	Temporalização	94
4.1.2.3	Espacialização	97
4.1.3	Estrutura Fundamental	101
4.2	ENTREVISTA Nº 12	104
4.2.1	Estruturas Narrativas	104
4.2.2	Estruturas Discursivas	107
4.2.2.1	Relações Intersubjetivas	107
4.2.2.2	Temporalização	109
4.2.2.3	Espacialização	111
4.2.3	Estrutura Fundamental	113
4.3	ENTREVISTA Nº 16	115
4.3.1	Estruturas Narrativas	115
4.3.2	Estruturas Discursivas	119
4.3.2.1	Relações Intersubjetivas	119
4.3.2.2	Temporalização	125
4.3.2.3	Espacialização	127
4.3.3	Estrutura Fundamental	130
4.4	POESIA MEMÓRIAS DE UM CACIQUE	134
4.4.1	Estruturas Narrativas	134
4.4.2	Estruturas Discursivas	136
4.4.2.1	Relações Intersubjetivas	136
4.4.2.2	Temporalização	139
4.4.2.3	Espacialização	140
4.4.3	Estrutura Fundamental	143
4.5	ENTREVISTA Nº 28	145
4.5.1	Estruturas Narrativas	145

4.5.2 Estruturas Discursivas	147
4.5.2.1 Relações Intersubjetivas	147
4.5.2.2 Temporalização	149
4.5.2.3 Espacialização	152
4.5.3 Estrutura Fundamental	154
4.6 ENTREVISTA Nº 31	156
4.6.1 Estruturas Narrativas	156
4.6.2 Estruturas Discursivas	159
4.6.2.1 Relações Intersubjetivas	159
4.6.2.2 Temporalização.....	163
4.6.2.3 Espacialização	165
4.6.3 Estrutura Fundamental	167
4.7 ENTREVISTA Nº 41	169
4.7.1 Estruturas Narrativas	169
4.7.2 Estruturas Discursivas	172
4.7.2.1 Relações Intersubjetivas	172
4.7.2.2 Temporalização	175
4.7.2.3 Espacialização	176
4.7.3 Estrutura Fundamental	181
4.8 ENTREVISTA Nº 42	185
4.8.1 Estruturas Narrativas	185
4.8.2 Estruturas Discursivas	188
4.8.2.1 Relações Intersubjetivas	188
4.8.2.2 Temporalização	193
4.8.2.3 Espacialização	196
4.8.3 Estrutura Fundamental	199
4.9 ENTREVISTA Nº 43	202

4.9.1 Estruturas Narrativas	202
4.9.2 Estruturas Discursivas	205
4.9.2.1 Relações Intersubjetivas	205
4.9.2.2 Temporalização	209
4.9.2.3 Espacialização	213
4.9.3 Estrutura Fundamental	217
4.10 ENTREVISTA Nº 44	220
4.10.1 Estruturas Narrativas	220
4.10.2 Estruturas Discursivas	224
4.10.2.1 Relações Intersubjetivas	224
4.10.2.2 Temporalização	231
4.10.2.3 Espacialização	232
4.10.3 Estrutura Fundamental	235
5 CONCLUSÃO	237
6 BIBLIOGRAFIA	241
7 ANEXOS	247
7.1 Anexo 01: Carta de Anuência	247
7.2 Anexo 02: Carta de Anuência	248
7.3 Anexo 03: Autorização da FUNAI	249
7.4 Anexo 04: Autorização da FUNAI	251
7.5 Anexo 05: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	254
7.6 Anexo 06: Ficha do Informante	255
7.7 Anexo 07: Entrevista nº 11.....	256
7.8 Anexo 08: Entrevista nº 12	260
7.9 Anexo 09: Entrevista nº 16	265
7.10 Anexo 10: Entrevista nº 18	277

7.11 Anexo 11: Entrevista nº 19	280
7.12 Anexo 12: Entrevista nº 22	284
7.13 Anexo 13: Entrevista nº 28	287
7.14 Anexo 14: Entrevista nº 31	291
7.15 Anexo 15: Entrevista nº 32	295
7.16 Anexo 16: Entrevista nº 41	297
7.17 Anexo 17: Entrevista nº 42	304
7.18 Anexo 18: Entrevista nº 43	311
7.19 Anexo 19: Entrevista nº 44	317
7.20 Anexo 20: Fotos: Festa de São João em Vila de Cimbres	329
7.21 Anexo 21: Fotos: Festa Dia de Reis Aldeia Pedra d'Água	331
7.22 Anexo 22: Fotos: Festa Comemoração 10 anos de Cacicado	335
7.23 Anexo 23: Fotos: Festa de Santo Antônio Aldeia Cana Brava	338

INTRODUÇÃO

O interesse por esse tema surgiu da convivência que tivemos com alunos remanescentes de indígenas *Xukuru*¹ no Ensino Médio e no PROEJA do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco/IFPE – unidade em Pesqueira, o que nos levou a investigar a ideologia e sistemas de valores que os índios passam de uma geração a outra através das histórias que contam. Trata-se de um povo que sofre por causa das injustiças sociais, do preconceito e da invasão de suas terras.

A comunidade indígena Xukuru está localizada na Serra do Ororubá, na cidade de Pesqueira, região do Agreste pernambucano, a 215 quilômetros de Recife, tendo sua população composta por aproximadamente 10.000 habitantes, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) de 2006. A comunidade encontra-se distribuída em vinte e quatro aldeias, espalhadas num território que abrange uma área de 27.555 hectares, entre os municípios de Pesqueira e de Poção. Cerca de duzentas famílias indígenas habitam a área urbana de Pesqueira, principalmente no bairro Xukuru.

Com vistas à elaboração de nossas hipóteses, partimos dos seguintes questionamentos: Como são contadas essas histórias? De que forma isso acontece: na sala de aula? Em encontros familiares e de amigos? Que sistemas de valores são passados através dessas histórias? Qual é o momento apropriado para o ensinamento? As histórias são as mesmas ou mudam de uma geração a outra, influenciando a formação ideológica de cada índio?

As respostas obtidas com os questionamentos anteriores permitiram enfocar as seguintes hipóteses: as histórias são contadas em salas de aula e em

1 Xukuru: a Norma Culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais” estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 14 de novembro de 1953 determina o uso de maiúsculas para os nomes tribais, mesmo quando a palavra tem função de adjetivo e o não uso do plural.

encontros entre famílias e amigos; os Xukuru passam, através da história, a sua ideologia; as histórias provocam mudanças (pensamento crítico, desejo de lutar por seus direitos e por suas terras); a (re)transmissão das histórias influencia na formação ideológica dos descendentes; o modo de conceber o universo dos índios atuais difere do modo de ver dos brancos.

Tivemos como objetivo geral estudar, do ponto de vista da semiótica, sobretudo a partir de um de seus ramos, a semiótica das culturas, as histórias contadas pelos índios Xukuru da Serra do Ororubá na cidade de Pesqueira, Pernambuco, a fim de verificar os sistemas de valores que caracterizam sua ideologia.

Adotamos como metodologia as pesquisas de campo e bibliográfica.

Para a pesquisa de campo, realizada em doze aldeias, obtivemos a autorização do Cacique Marcos Luidson de Araújo, que nos forneceu duas Cartas de Anuência (Anexo 1 e 2): uma em 27 de julho de 2007 e outra em 10 de julho de 2009, além da autorização da FUNAI² (Fundação Nacional do Índio) (Anexos 3 e 4), para os períodos compreendidos entre novembro/2007 a janeiro /2008, e entre outubro/2009 a setembro/2010.

O levantamento do *corpus* foi iniciado em 06 de janeiro de 2008, quando é celebrada a Festa de Reis na aldeia Pedra d'Água. No dia oito de março de 2008, fomos a uma reunião na Aldeia de São José, marcada pelo Cacique Marcos para que ele nos apresentasse às lideranças das aldeias e, a partir daí, começássemos nossa pesquisa. Nesse mesmo dia, agendamos a primeira aldeia a ser visitada para a pesquisa que foi a Aldeia São José. Para entrevistar os índios, levamos um termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo 5) e uma Ficha do Informante (anexo 6).

Trata-se de uma pesquisa empírica cujo levantamento do *corpus* foi realizado por meio de entrevistas, gravações e registro fotográfico nas Aldeias São José (08/03/2008 e 22/05/2010), Santana (16/03/2008 e 28/01/2010), Guarda, Canaã, Capim de Planta (16, 30 e 31 de 08/2008), Pé de Serra dos Nogueiras,

2 FUNAI: é o órgão do Governo Federal brasileiro que estabelece e executa a política indigenista no Brasil, dando cumprimento ao que determina a Constituição Brasileira de 1988. (pt.wikipedia.org/.../Fundação_Nacional_do_Índio)

Caldeirão (15/09/2008), *Sucupira* (02/10 e 06/11/2008), *Couro Dantas* (03/10/2008), *Lagoa* (03/10/2008), *Cimbres* (07/11/2008 e 28/01/2010) e *Cana Brava* (23/05/2010). Após a coleta desses dados, escolhemos uma amostragem de dez histórias narradas pelos índios, considerando a idade e o sexo. Queríamos observar se os valores mostrados nas entrevistas modificavam de acordo com essas variáveis.

A pesquisa bibliográfica foi realizada com base nos trabalhos de Semiótica da linha greimasiana, sobretudo da Semiótica das Culturas de linha francesa, embora tivéssemos lançado mão de outros teóricos da linha russa, Machado (2003) e Lotman (1979) para complementar as discussões.

No primeiro capítulo, apresentamos a parte teórica sobre a Semiótica e a Semiótica das Culturas. A Semiótica, como ciência que investiga todo e qualquer fenômeno de produção de significação e de sentido teve, por concepção fundadora, a teoria de Hjelmslev (1975) sobre o signo, a qual complementou a teoria sígnica de Saussure. Especificamente, vamos nos ater a um ramo da semiótica que estuda as significações culturais, a Semiótica das Culturas, que surgiu a partir de discussões de estudos russos da Escola de Tártu-Moscou, fundada nos anos 1960 por pesquisadores russos que tinham como objetivo compreender a linguagem na cultura. Ela se fundamenta na Lingüística, na Teoria da Informação e na Comunicação, na Cibernética e na Semiótica. A cultura é vista como um texto, um conjunto unificado de sistemas, enquanto a comunicação é um processo semiótico de geração do sentidos. A Semiótica das Culturas abrange todo um aparato social, cultural, religioso, ideológico, como também as relações de poder, os saberes que o ser humano compartilha na sua e em outras culturas, no tempo e no espaço.

Após esses fundamentos, iniciamos um capítulo sobre o *corpus* escolhido para a análise no qual apresentamos dados sobre o levantamento realizado entre os índios Xukuru, situando-os em meio aos índios do Brasil. Considerados como os últimos remanescentes *Tarairiú*³ ainda vivos, achamos por bem descrever sua

3 Tarairiú: “Os mais lídimos representantes dos Tapuia nordestinos. Eles ocupavam, nos primeiros tempos da colonização, o interior da Paraíba, quase todo o interior do Rio Grande do Norte e o interior do Ceará.” (BORGES: 2006, p. 3)

trajetória pelo Nordeste e sua estabilização no município de Pesqueira, em Pernambuco, como também sua língua, suas crenças, suas tradições e a luta pela recuperação de suas terras. O indígena colonial, o europeu, o negro, o indígena atual e nossa sociedade contemporânea são uma mistura de elementos de superioridade, inferioridade, exclusão, extermínio, resistência e reelaboração cultural.

Para elucidar nossas análises, realizamos a pesquisa bibliográfica sobre os índios no Brasil, abordando várias obras e autores que contribuíram para o registro da história do nosso país, no início da colonização, e da nossa formação enquanto grupo étnico miscigenado. Apresentamos uma visão geral sobre os índios no Brasil, em especial os povos que pertenciam ao grupo linguístico *Tupi*⁴ e ao grupo linguístico *Jê*⁵.

A seguir, fizemos uma análise de dez entrevistas selecionadas entre as quarenta e quatro coletadas nas aldeias visitadas. Com base nos procedimentos de semiotização e da semiótica das culturas, verificamos como e quando a ideologia dos Xukuru é passada para os índios mais jovens através de sua história.

A terra é um elemento muito importante para os Xukuru. No passado, eles sofreram com as invasões de suas terras e foram perseguidos, o que acontece ainda nos dias atuais. Em fins do século XIX, houve a extinção do Aldeamento de Cimbres e os Xukuru tiveram sua identidade indígena negada, sendo chamados de caboclos. Suas terras estavam invadidas por fazendeiros e posseiros e a condição de vida dos índios Xukuru era cada vez mais precária. Muitos foram perseguidos e expulsos de suas terras, espalhando-se pelas periferias das cidades e capitais; outros resistiram em pequenos sítios de difícil acesso; e outros passaram a trabalhar como empregados dos fazendeiros, em suas próprias terras.

4 Tupi: 1 indígena de qualquer dos grupos tupis. 2 tronco linguístico que compreende, no Brasil, dez famílias vivas, distribuídas por catorze estados; estende-se, também, pelos seguintes países: Guiana Francesa, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia, Paraguai e Argentina. (HOUAISS: 2001, p. 2786)

5 Jê: relativo a ou família linguística do tronco Macro-Jê, falada por vários grupos indígenas do Centro-Sul brasileiro. (HOUAISS: 2001, p. 1679)

Através de relatos de *antropólogos*⁶, na década de 1950, e da luta dos Xukuru, eles foram reconhecidos oficialmente como índios. Todavia, o processo de garantia do território Xukuru somente foi iniciado na década de 1980. Nesse período, os Xukuru se mobilizaram e participaram dos debates em torno da Assembleia Nacional Constituinte para a elaboração da Nova Constituição no ano de 1988. Essa Nova Constituição garantiu os direitos indígenas em relação à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, como também os direitos originários sobre as terras.

Após a promulgação da Constituição de 1988, o líder da articulação dos povos indígenas do Nordeste, Francisco de Assis Araújo, o Cacique Chicão, começou a visitar as aldeias para aumentar o número de pessoas na mobilização das terras e também explicar os direitos garantidos pela Carta Magna. Com o apoio de outros povos indígenas do Nordeste e de outros órgãos, como o *CIMI*⁷ (Conselho Indigenista Missionário), os Xukuru passaram a reocupar áreas de fazendas em terras de ocupação indígena. Essa retomada de terras despertou nos fazendeiros a ira pelos índios, em especial pelo Cacique Chicão, que foi assassinado no dia vinte de maio de 1998. Após sua morte, o povo Xukuru ficou em silêncio durante dois anos, até a consagração do novo líder Marcos Araújo, filho do Cacique Chicão. Desde então, a luta pela reconquista das terras continuou até os dias atuais.

A luta do povo Xukuru, seus ensinamentos, cultura e crença são repassadas para os mais jovens e as crianças durante as assembleias do povo Xukuru realizadas todo ano no mês de maio, mês em que o Cacique Chicão foi assassinado, e também nas salas de aula e no cotidiano das famílias.

6 Krickeberg; Herckmann; Hohenthal (antropólogo norte-americano).

7 CIMI: organismo vinculado à CNBB que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da Igreja Católica junto aos povos indígenas. Foi criado em 1972. (www.cimi.org.br)

1 TEORIA SEMIÓTICA

1.1 DO ESTUDO DO SIGNO AO ESTUDO DA SIGNIFICAÇÃO

A semiótica tem como fundamento histórico o estudo do signo que vem sendo realizado desde a Antigüidade Clássica. Para Platão (in NÖTH: 1995, p. 27), o signo apresentava três partes: *onoma* (o nome), *eidos* (a idéia) e *pragma* (a coisa referente), formando uma estrutura triádica. Aristóteles (in NÖTH: 1995, p. 29) pensou o signo como uma relação de implicação, estudando-o no âmbito da Lógica e da Retórica, considerando o signo lingüístico como símbolo. Os *estóicos*⁸ (NÖTH: 1995, p. 29) apresentaram uma nova constituição para o signo, baseados na tríade platônica: *semainon* (a parte perceptível), *semainomenon* ou *lekton* (o significado) e *tychamon* (o objeto referido) à maneira de Aristóteles.

Santo Agostinho (2002) realizou o estudo mais completo sobre o signo no final da Antigüidade, colocando-o no âmbito da Teologia, o que iria perdurar por toda a Idade Média. No livro *Doutrina Cristã*, Agostinho trata os signos (sinais) não como as coisas em si, mas como o que elas se manifestam, o “algo diferente”. “O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta” (2002, p. 85). Suas considerações sobre a existência dos signos naturais e convencionais foram as seguintes:

8 Estoico: relativo ao estoicismo. Estoicismo: doutrina fundada por Zenão de Cício (335-264 a.C.), e desenvolvida por várias gerações de filósofos, que se caracteriza por uma ética em que a imperturbabilidade, a extirpação das paixões e a aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade. (HOUAISS: 2001, p. 1257)

Os naturais são os que, sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo. Ela o assinala sem ter essa intenção. [...] Os sinais convencionais são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar – o quanto isso lhes é possível – os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si próprio, ao dar o sinal. [...] Também os animais usam entre si esse tipo de sinais pelos quais manifestam os seus desejos. [...] O pombo com seu arrulho chama a pomba ou por ela é chamado (2002, p. 86-87)

A existência de signos verbais, caminhando em paralelo aos não-verbais, já transparecia em sua obra (2002, p. 87-88). Há sinais verbais e não-verbais com os quais os homens se comunicam que são: as palavras, os gestos e até mesmo o paladar e o olfato. O sinal só é sinal porque expressa alguma coisa, caso contrário não existiria. Porém a coisa nem sempre é um sinal. As coisas se classificam em *objeto de fruição* (que faz os homens felizes) e *objeto de utilização* (que ajuda os homens a tender à felicidade). “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado” (2002, p. 44).

Agostinho (2002) considerou, ainda, os signos próprios e os figurados. “Os signos próprios são aqueles que designam os objetos para os quais foram convencionados, ou seja, o sentido real. E os signos figurados (ou metafóricos) são os mesmos objetos com seu termo próprio, tomados para significar algo diferente” (p. 99).

Entre o século X e XV, surgiu um novo estudo sobre o signo, influenciado pelo pensamento aristotélico. Esse novo estudo foi realizado pelos *escolásticos*⁹ que reconheceram a existência de três disciplinas: a Filosofia Natural, a Filosofia Moral e a Ciência dos Signos ou Ciência Racional, correspondente à Lógica. A escolástica chega a seu ápice com Tomás de Aquino.

São Tomás de Aquino (1225-1274) distingue a palavra *som* de *voz*. A voz é um som animado e não um som qualquer. A palavra (*verbum*) se situa no âmbito

9 Escolástico: filósofo seguidor da escolástica. Escolástica: pensamento cristão da Idade Média, baseado na tentativa de conciliação entre um ideal de racionalidade na tradição grega do platonismo e aristotelismo, e a experiência de contato direto com a verdade revelada, tal como a concebe a fé cristã. (HOUAISS: 2001, p. 1206)

da voz e é uma realização especial do signo (*signum*) e também um signo, pois o som animado só é palavra se tiver significado. O signo é aquilo pelo qual alguém chega a conhecer algo de outro. O sujeito obtém um novo conhecimento a partir do próprio signo.

Na concepção de Tomás de Aquino, há três naturezas intelectuais: a humana, a angélica e a divina. O falar só diz respeito à inteligência e o *conceptus* (conceito) é a palavra interior que se forma dentro da pessoa que fala e é exteriorizada pela linguagem que constitui seu signo audível.

O conceito é um signo necessário do objeto designado e a palavra sonora é um signo convencional. O conceito é formado de acordo com a realidade. A realidade tem um conteúdo, um significado que mostra como o objeto é e como ele se faz conhecer para a inteligência humana, pois o conceber é uma função humana. O processo de conhecimento é composto pelas formas intermediárias chamadas *espécies*. A *espécie impressa* é a forma abstrata no intelecto e a *espécie expressa* é o *conceito*. Segundo Tomás de Aquino, existe um conhecimento sensível, voltado para as coisas concretas e um conhecimento intelectual. Assim, há espécies sensíveis e intelectuais. Ele nomeia uma das operações realizadas pelo intelecto de *indivisível*, que é a produção do conceito, que se opunha a outra operação intelectual que é a de emitir juízos, denominada de *compor e dividir* (*afirmar e negar*).

As três realidades do intelecto são: a própria potência do intelecto, a espécie da coisa conhecida, que é a sua forma, e a própria operação do intelecto que é a *intelecção*. Porém, a palavra exteriormente proferida não significa nenhuma dessas três realidades e sim a palavra interior que é concebida e é algo que sai do sujeito e se comprova pelo seu signo. O que o sujeito forma no ato de *intelecção* é a palavra interior. O que é formado e expresso pela operação do intelecto, ao definir ou enunciar, é significado pela palavra exterior.

No Renascimento, o homem passa a ter uma visão antropocêntrica do mundo: o signo deixa de ser parte do objeto para tornar-se seu representante. Volta a concepção da Antiguidade Clássica de que o signo é sempre signo de alguma coisa.

No final do século XIX e início do século XX, surgiram dois filósofos de relevância na compreensão do signo: Charles Sanders Peirce e Ferdinand de Saussure.

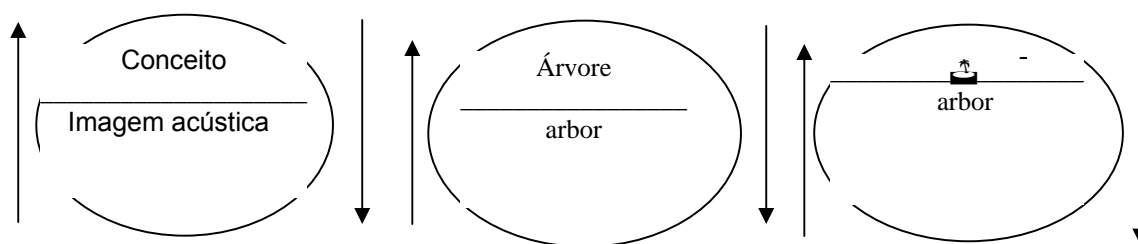
Nos Estados Unidos, Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) se dedicou, de um modo especial, à lógica das ciências, buscando entender seus métodos de raciocínio. Os métodos diferem muito de uma ciência à outra e, de tempos em tempos, dentro de uma mesma ciência. Para ele, a princípio, a Lógica era um ramo da Semiótica, dentro do campo de uma teoria geral dos signos. Mais adiante, observou a Lógica como uma co-extensão de uma teoria geral de todos os tipos possíveis de signos. “a Semiótica peirciana, longe de ser uma ciência a mais, é, na realidade, uma filosofia científica da linguagem, sustentada em bases inovadoras que revolucionam, nos alicerces, 25 séculos de Filosofia Ocidental.” (Santaella, 1983, p. 22). Peirce era um filósofo idealista e postulava a teoria do crescimento contínuo do universo e da mente humana. Não havia princípios absolutos, nem mesmo na matemática, pois cada investigador individual, por mais sistemático e rigoroso que possa ser seu pensamento, é essencialmente falível. Em vista disso, batizou sua teoria de *falibilismo*. A partir daí, começou a observar a importância de algumas das suas descobertas para a história da Filosofia e passou a estruturar uma classificação das ciências na qual seu sistema se encaixava, englobando, dentro dos seus estudos filosóficos, a fenomenologia, as ciências normativas (estética, ética e semiótica ou lógica) e a metafísica.

Ferdinand de Saussure (1993), precursor da Linguística científica, exerceu grande papel no desenvolvimento do estruturalismo. Para ele, a língua é um sistema de valores diferenciais, ou seja, a língua é uma forma na qual cada elemento só existe e adquire seu valor e função por oposição a todos os outros. A língua é um fenômeno social e um sistema abstrato, formal de regras arbitrárias, socialmente aceitas, que se constituem no objeto da ciência linguística. Ela é produtiva, pois possibilita a construção infinita de frases com um conjunto de signos limitado.

A teoria sócio-semiótica de Saussure foi elaborada com o objetivo de analisar a natureza do signo linguístico e apresenta as seguintes características: a estrutura

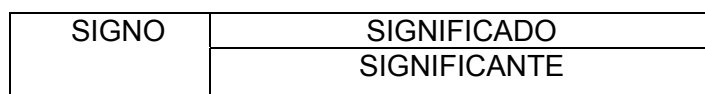
bilateral que compreende o *signo* e seus constituintes (o *significante* e o *significado*), a exclusão da referência, a concepção estrutural da significação e a arbitrariedade do signo linguístico.

No entender de Saussure (1993, p. 80), “o signo lingüístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces” que comporta um conceito e uma imagem acústica, sendo, assim, bilateral ou diádico.



(Saussure, 1993, p. 80 - 81)

Para o *conceito*, introduziu o termo *significado* e para a *imagem acústica*, o termo *significante*. O signo, portanto, designa um todo que apresenta o significado e o significante como suas partes. As partes são entidades mentais e independentes de qualquer objeto externo. Podemos visualizar, de uma outra forma, o modelo sígnico diádico de Saussure, no diagrama seguinte, de acordo com Nörth:



(NÖTH, 1996, p. 30)

O signo linguístico “une um conceito a uma imagem acústica, não um objeto a uma palavra” (1993, p. 80). O valor do signo linguístico não está ligado aos objetos que designa, mas é constituído apenas dentro da rede das relações com os outros signos com os quais forma um sistema.

Saussure fundou uma ciência da linguagem verbal, que ele batizou com o nome de *Semiologia* e que teria por objeto o estudo de todos os sistemas de

signos na vida social. A Semiologia seria a ciência das formas (estruturas de um sistema) e não das substâncias.

O maior intérprete do signo linguístico saussureano foi Louis Hjelmslev que fundou a Escola Linguística Estruturalista chamada *Glossemática* (do grego *glossa* = *língua*) a qual toma a língua como um fim em si e não como meio, apresentando, dessa forma, uma teoria geral aplicada a todas as ciências humanas. A glossemática é imanente, pois exclui toda preocupação extralinguística: a língua é uma unidade fechada em si própria.

Hjelmslev (1975) designou *uso* para se referir à fala (realização da língua proposta por Saussure). Os usos linguísticos aludem tanto ao eixo sintagmático da linguagem, quanto às manifestações estilísticas individuais. Comportam a substância da expressão e do conteúdo simultaneamente, que manifestam o esquema linguístico que é a língua. A *função semiótica* se situa entre *expressão* e *conteúdo*. Sobre o assunto, eis o que afirma:

A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro. Uma expressão só é expressão porque é a expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão. (1975, p. 54)

Apresentamos o esquema a seguir, elaborado por Pais, que explica melhor o signo hjelmsleviano.

Função semiótica	$\varphi\sigma$	Conteúdo	Substância Semântica	Sentido	significado
			Forma Semântica		
	Expressão		Forma Femêmica	Sentido	Significante
			Substância Femêmica		

(in BATISTA, 2001, p. 143)

A função em Hjelmslev difere da função em Saussure, para quem, função é sinônimo de valor. Para Hjelmslev, a função é uma relação de dependência entre dois termos e os funtivos são os termos entre os quais a função existe. A função semiótica, que ele chamou de significação, é a relação de dependência entre conteúdo e expressão. Tanto no conteúdo, como na expressão, há uma substância e uma forma. Existem um sentido de expressão e um de conteúdo. O sentido é a substância de conteúdo e de expressão.

Todo esse procedimento na construção da frase ou texto nos leva a considerar, na perspectiva helmsleviana, “a linguagem como um *sistema de signos*.” O signo é sempre signo de alguma coisa e se define por uma função. “Um signo funciona, designa, significa. Opondo-se a um não-signo, um signo é portador de uma significação” (1975, p. 49).

A significação não se encerra na palavra, mas se encontra, também, nas partes que a compõem (radicais, sufixos de derivação e desinências flexionais). Nenhuma dessas grandezas mínimas significam isoladamente. Elas têm que estar inseridas na palavra para significar, pois o signo isolado não tem significação. Para Hjelmslev (1975, p. 50) “toda significação de signo nasce de um contexto”.

Como foi visto acima, a linguagem é um sistema de signos e é capaz de produzir outros signos. Apesar do signo ser ilimitado, a linguagem só se realiza se os signos se formarem com os não-signos que são em número limitado e reduzido. Os não-signos são partes dos signos e são denominados *figuras* pelo autor. As figuras são “os não signos, ou seja, as unidades que constituem separadamente quer o plano de expressão, quer o de conteúdo” (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 209). A linguagem é formada por signos e não-signos.

O sentido é o fator comum que há em todas as línguas. O pensamento é o mesmo, mas muda a forma de se expressar. As diferentes línguas apresentam o mesmo sentido visto como uma massa “sem forma” mas definida por sua exterioridade, como por exemplo: *Como vai você* (port), *How are you?* (ing), *¿ Como estás?* (esp), *Comment allez-vous?* (fr).

A significação ampliou seu campo de atuação a partir desse estudo de Hjelmslev. Não é apenas a relação de dependência entre significado e

significante, mas é o processo de transformação e acumulação do signo em discurso. O enunciador exerce um fazer persuasivo sobre o enunciatário. O enunciador percebe os objetos do mundo, conceitua, escolhe o signo como modelo mental, cria uma narrativa, utiliza *lexemas*¹⁰ para essa criação, atualiza e produz o texto para o enunciatário. Por sua vez, o enunciatário percebe o texto, reatualiza-o, faz uma leitura semiótica e exerce seu fazer interpretativo, ou seja, a significação tem início na mente do falante e se conclui na mente do ouvinte. Além disso, é constantemente transformada, criada e recriada em discurso.

Dessa forma, a semiótica é a ciência geral, a metassemiótica, da qual os estudiosos consideraram outras ciências ramos, como a sociossemiótica, a psicosemiótica, a etnosemiótica, a semiótica das paixões e a semiótica das culturas, todas semióticas-objeto, cujas naturezas são a verbal, a não-verbal e a complexa ou sincrética, que se opõem às semióticas naturais, como a zoossemiótica.

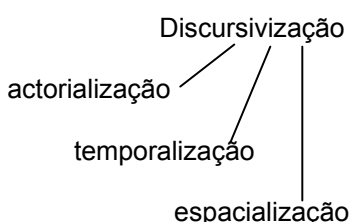
A partir da proposta hjelmsleviana sobre a função semiótica, foi possível a A. J. Greimas elaborar sua teoria semiótica que reúne traços também de outros autores, entre os quais Claude Levi-Strauss e Wladimir Propp. Para Greimas e Courtés (2008, p. 459),

A significação é também utilizada como sinônimo de semiose (ou ato de significar) e se interpreta, então, quer como reunião do significante com o significado (constitutiva do signo), quer como relação de pressuposição recíproca que define o signo constituído.

Greimas desenvolveu um modelo semiótico da constituição do texto chamado *trajetória gerativa*, cujo objetivo é explicar a geração de discursos de qualquer sistema semiótico. São duas as estruturas que compõem a análise semiótica textual: as sêmio-narrativas e as discursivas. Em cada um desses percursos há um componente sintático e um componente semântico. As *estruturas sêmio-narrativas* comportam um nível profundo e um nível de superfície. O nível profundo, também chamado fundamental, compreende as categorias semânticas que constroem um texto e que trazem traços em comum e opostos, podendo ser

10 Lexema: unidade de base do léxico, que pode ser morfema, palavra ou locução. (HOUAISS:

formalizados dentro de um quadrado semiótico. O nível de superfície compreende as estruturas narrativas: uma sintaxe e uma semântica narrativas. A sintaxe narrativa analisa os programas narrativos que são realizações dos sujeitos semióticos em busca do objeto de valor e que tem um final conjunto ou disjunto, enquanto a semântica se preocupa com os valores investidos nos objetos: *objetos modais* (o querer, o dever, o saber e o poder fazer) e *objetos de valor* (com os quais o sujeito entra em conjunção ou disjunção). As *estruturas discursivas* colocam em discurso as estruturas narrativas, partindo da instância da enunciação. A constituição das pessoas (atores), do espaço e do tempo do discurso fazem parte da sintaxe discursiva, como também as relações estabelecidas entre o enunciador e o enunciatário. A tematização e a figurativização são níveis de concretização do sentido e constituem a semântica discursiva. A seguir, um resumo do modelo do percurso gerativo de Greimas:

PERCURSO GERATIVO			
	componente sintático		componente semântico
Estruturas sêmio-narrativas	nível profundo	SINTAXE FUNDAMENTAL	SEMÂNTICA FUNDAMENTAL
	nível de superfície	SINTAXE NARRATIVA DE SUPERFÍCIE	SEMÂNTICA NARRATIVA
Estruturas discursivas	SINTAXE DISCURSIVA 		SEMÂNTICA DISCURSIVA Tematização Figurativização

(GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 235)

Atualmente, os autores consideram não dois, mas três níveis do percurso a que chamam percurso gerativo da significação e que apresentam as estruturas fundamental, narrativas e discursivas, desmembrando as estruturas sêmio-narrativas em duas. Vejamos, especificamente, cada uma delas.

1.2 NÍVEIS DO PERCURSO GERATIVO DA SIGNIFICAÇÃO

1.2.1 Estrutura Fundamental

A Estrutura Fundamental é a primeira etapa do percurso gerativo da significação, a partir do qual se determina o mínimo de sentido que constroi o discurso. O modo de existência da significação é uma estrutura elementar que trata da relação de oposição ou de diferença entre dois termos, dentro de um mesmo eixo semântico. Os termos que estão em relação de contrariedade possuem cada um conteúdo positivo, uma marca semântica específica. Essa estrutura elementar foi, em Greimas, representada pelo quadrado semiótico, ou modelo constitucional, que permite estabelecer as relações de uma posição mínima existentes numa narrativa.

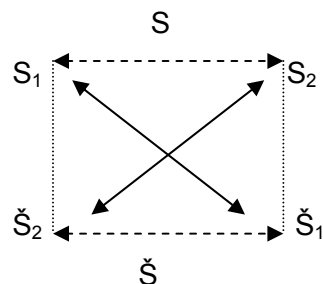
As categorias tímicas – *euforia*, *disforia* e *aforia* – determinam as categorias semânticas dentro da estrutura fundamental. A euforia estabelece uma relação de conformidade, a disforia estabelece uma relação de desconformidade e a aforia fica num plano neutro: nem uma coisa, nem outra. Dessa forma, os textos podem ser euforizantes, disforizantes ou aforizantes. No entender de Fiorin (2001: 20),

A semântica e a sintaxe do nível fundamental representam a instância inicial do percurso gerativo e procuram explicar os níveis mais abstratos da produção, do funcionamento e da interpretação do discurso.

Assim, a estrutura fundamental é convertida em estruturas narrativas e a narrativa torna-se discurso.

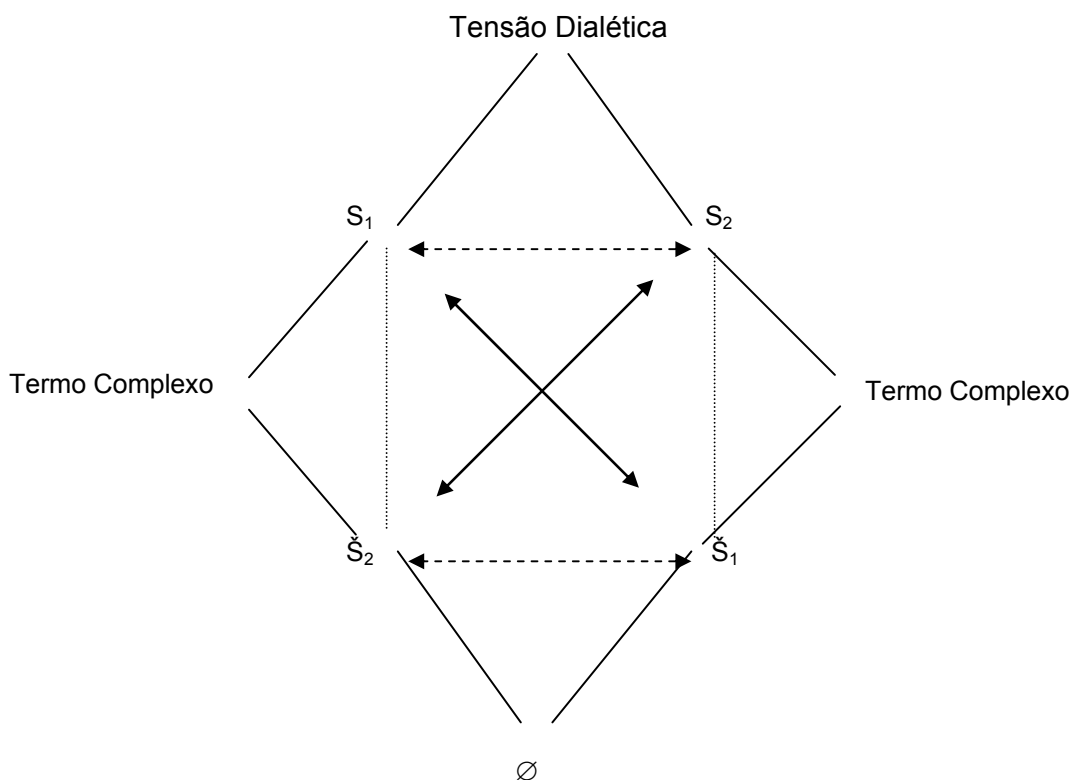
A estrutura elementar da significação, que fica no nível profundo e que é de natureza lógico-semântica, se organiza sob a forma de um quadrado denominado *quadrado semiótico* (ou *modelo constitucional*).

O quadrado semiótico é constituído pela relação entre *contrários* (\longleftrightarrow), pela relação entre *contraditórios* (\longleftrightarrow) e pela relação de *implicação* (.....). A significação (S) aparece como um eixo semântico que se opõe a \check{S} , que é ausência absoluta de sentido e contraditório do termo S. O eixo semântico S (substância do conteúdo) articula-se em dois semas contrários ($S_1 \longleftrightarrow S_2$), que indicam a existência de seus termos contraditórios ($\check{S}_1 \longleftrightarrow \check{S}_2$), sendo representado da seguinte forma no quadrado semiótico:



(COURTÉS, J. 1979, p. 71)

Hoje, os autores preferem a representação através de um octógono, onde aparecem os chamados metatermos que constituem a junção dialética entre dois termos simples do quadrado que vão gerar os termos complexos. A relação entre os contrários (S_1 e S_2) sustenta a tensão dialética do octógono semiótico. As relações de implicação ($S_1 + \check{S}_2$ e $S_2 + \check{S}_1$) geram os termos complexos e a combinação dos termos \check{S}_2 e \check{S}_1 definem o termo neutro \emptyset (inexistência semiótica), como apresentamos na forma seguinte:



1.2.2 Estruturas Narrativas

As *estruturas narrativas*, também chamadas de *narrativização*, apresentam os mecanismos de estruturação sintática da narrativa e as questões semânticas de modalização.

A *sintaxe narrativa* tem como enunciado elementar a relação de transitividade entre dois actantes que são o sujeito e o seu objeto de valor: a narrativa é operada pelo fazer transformador de um sujeito que age em busca dos valores investidos nos objetos (narrativa como mudança de estado).

Há duas formas de enunciado elementar ou funções transitivas: os do ser (de estado) e os do fazer (de transformação). Os enunciados de estado, conforme Fiorin (2001, p. 21), "são os que estabelecem uma relação de junção (disjunção ou conjunção) entre um sujeito e um objeto [...], e os enunciados de fazer são os que

mostram as transformações, os que correspondem à passagem de um enunciado de estado a outro”.

Os dois tipos de junção entre o Sujeito e o seu Objeto de Valor são: a *conjunção*, em que o Sujeito tem ou conserva o Objeto de Valor representado graficamente por $S \cap O$, e a *disjunção*, que apresenta um modo de ser da relação conjunta no qual se espera uma transformação para conjunção entre Sujeito e Objeto, representado por $S \cup O$. Às disjunções paradigmáticas correspondem um desdobramento da estrutura atuacional em Sujeito *versus* Anti-Sujeito, Destinador *versus* Anti-Destinador, Destinatário *versus* Anti-Destinatário, Objeto Positivo *versus* Objeto Negativo e Adjuvante *versus* Oponente que são as *dêixis*¹¹ positiva e negativa .

Segundo Fiorin (2001, p. 21), há duas espécies de narrativas mínimas nos enunciados de estado que são: a *narrativa de privação* (de um estado inicial conjunto, o sujeito passa a um estado final disjunto) e a *narrativa de liquidação* (em que há um estado inicial disjunto e um estado final conjunto). Porém, há casos em que há uma temática de começo disjunto com final disjunto e começo conjunto com final conjunto.

O enunciado de fazer e o enunciado de estado constituem o programa narrativo que é a unidade operatória elementar da organização narrativa de um texto. Esses programas narrativos se organizam em percursos narrativos que são sequências de programas narrativos relacionados por pressuposição.

Segundo Barros (2000, p. 21-22), os programas narrativos podem variar quanto “à natureza da função, à complexidade e hierarquia de programas, ao valor investido no objeto e quanto à relação entre os actantes narrativos e os atores que os manifestam no discurso.”

Quanto à *natureza da função*, se há conjunção do sujeito com seu objeto de valor, tem-se um *programa de aquisição*; se o sujeito termina disjunto do seu objeto de valor, há um *programa de privação*.

11 Dêixis: uma das dimensões fundamentais do quadrado semiótico que reúne, pela relação de implicação, um dos termos do eixo dos contrários como o contraditório do outro termo contrário. (GREIMAS & COURTÉS: 2008, p. 120)

Em relação à *complexidade e hierarquia*, os programas podem ser simples ou complexos, constituídos por dois ou mais programas distribuídos hierarquicamente.

No que diz respeito ao *valor investido no objeto*, Barros considera que “podem ser *modais*, como o dever, o querer, o poder e o saber, que modalizam ou modificam a relação do sujeito com os valores e os fazeres, ou *descritivos*.” (2000, p. 22).

Para Fiorin (2001), existem quatro fases numa narrativa complexa: a manipulação, a competência, a *performance* e a sanção.

A manipulação é o domínio de um sujeito sobre o outro que o leva a querer e/ou dever fazer alguma coisa. As formas mais comuns de manipulação são: a tentação, a intimidação, a sedução e a provocação. A competência é a fase em que o sujeito realiza a transformação esperada da narrativa, isto é, ele apresenta as qualidades necessárias que o levarão a agir. Na fase da *performance*, dá-se a transformação central da narrativa. Nela, o sujeito pode ficar conjunto ou disjunto de seu objeto de valor. Por fim, na fase sanção, constata-se que a *performance* foi realizada, reconhecendo-se o sujeito que operou a transformação. É nessa fase que acontecem as premiações e as punições dos sujeitos.

Na estrutura narrativa, o actante pode ser o sincretismo de vários atores e vice-versa, que se chama sincretismo actancial/atorial, como mostramos no seguinte gráfico de Greimas (1977, p. 179):



O que se explica da forma seguinte: o actante 1 (A_1) pode ser o sincretismo de atores diversos (a_1 , a_2 e a_3), como também vários actantes (A_1 , A_2 e A_3) pode ser o sincretismo de um ator.

A análise da estrutura actancial de um texto permite captar sua temática e ideologia, considerando que esta não apresenta a conotação política que

lhe é atribuída normalmente, mas se define pelo sistema de valores de um indivíduo, de uma cultura, de uma sociedade. Quanto mais diferenciados e em maior quantidade forem os actantes, mais carregado será o texto em ideologia. (BATISTA, 2001, p. 150)

De acordo com Barros (2000, p. 42), “no percurso narrativo, a semântica narrativa é o momento em que os elementos semânticos são selecionados e relacionados com os sujeitos. Para isso, esses elementos inscrevem-se como valores, nos objetos, no interior dos enunciados de estado.”

A *semântica narrativa* está direcionada para os valores contidos nos objetos que aparecem numa narrativa. Esses objetos são *objetos modais* e *objetos de valor*. Os objetos modais estão ligados *ao querer, ao dever, ao saber e ao poder fazer*, ou seja, “são aqueles elementos cuja aquisição é necessária para realizar a *performance* principal” (FIORIN, 2001, p. 28). Os objetos de valor são aqueles “com que se entra em conjunção ou disjunção na *performance* principal” (FIORIN, 2001, p. 28). O objeto modal serve como um “instrumento” através do qual se obtém um outro objeto que seria o desejo/objetivo final do sujeito da narrativa, enquanto o objeto de valor seria a concretização/obtenção final do desejo de um sujeito. O mesmo objeto concreto pode conter diferentes objetos de valor.

A modalização de enunciados de estado é chamada de “*modalização do ser* e atribui existência modal ao sujeito de estado e a modalização de enunciados do fazer é [...] responsável pela competência modal do sujeito do fazer.” (BARROS, 2000, p. 42-43).

Há dois aspectos na modalização do fazer: o *fazer-fazer* do destinador sobre o destinatário e o *ser-fazer* da competência do sujeito.

Na organização modal da competência do sujeito, os dois tipos de modalidades são: as *virtualizantes*, que instauram o sujeito (o sujeito apresenta o dever-fazer e o querer-fazer), e as *atualizantes*, que o qualificam para a ação (o sujeito apresenta o saber-fazer e o poder-fazer).

Em relação à modalização do ser, a modalização veridictória determina a relação do sujeito com o objeto de valor, se é verdadeira ou falsa, mentirosa ou secreta. Ela se relaciona ao fazer interpretativo. A modalização pelo querer, dever, poder e saber incide sobre os valores investidos nos objetos.

1.2.3 Estruturas Discursivas

O discurso é a narrativa enriquecida pelas escolhas de pessoa, de tempo, de espaço, de figuras, feitas pelo sujeito da enunciação, transformando a narrativa em discurso. Isto significa que, segundo Barros (2000, p. 53), “as estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas quando assumidas pelo sujeito da enunciação”. As formas abstratas do nível narrativo são revestidas de termos que lhe dão concretude no nível discursivo. Conforme Batista (2001, p.152) “a discursivização corresponde ao nível superficial do percurso gerativo da significação e coloca em discurso as estruturas narrativas.”

Nas estruturas discursivas, encontram-se dois subníveis: a *sintaxe discursiva*, que estabelece as relações dos sujeitos discursivos entre si e com o enunciado e com a enunciação e a *semântica discursiva*, que tem como procedimentos semânticos do discurso a figurativização e a tematização.

As relações do sujeito da enunciação com o discurso-enunciado e as relações que se estabelecem entre enunciador e enunciatário são explicadas pela *sintaxe discursiva*. O discurso é um objeto produzido pelo sujeito da enunciação e um objeto de comunicação entre um destinador e um destinatário. O enunciatário é levado a crer naquilo que é transmitido, pois o ato de comunicação é um complexo jogo de manipulação.

Os procedimentos de discursivização são as relações intersubjetivas e espaço-temporais de enunciação e enunciado na sintaxe e de tematização e figurativização na semântica. O sujeito que produz o discurso é um enunciador quando realiza um fazer persuasivo, induzindo o enunciatário a fazer o que ele diz, e o sujeito produtor do discurso também é um enunciatário que realiza um fazer interpretativo. Dessa forma, a sintaxe do discurso abrange dois aspectos que são as projeções da instância da enunciação no enunciado e as relações entre enunciador e enunciatário.

Os dois mecanismos básicos utilizados pela enunciação que se referem à aproximação ou distanciamento são, respectivamente, a *embreagem* e a

debreagem enunciativas. Segundo Batista (2001, p. 152), “a embreagem considera a proximidade do sujeito, lugar e tempo em relação à enunciação e ao enunciado. [...] A debreagem define-se como o distanciamento do sujeito, do lugar e do tempo da enunciação”. A pessoa, tematizada e figurativizada, é instalada no discurso através desses dois mecanismos básicos, convertendo-se em ator. O *eu* e o *tu* compõem os actantes da enunciação, enquanto o *ele*, os actantes do enunciado.

A semântica discursiva examina a difusão dos temas no discurso, através de percursos, e o investimento figurativo dos percursos. Dentro desses procedimentos, encontram-se a *tematização* e a *figurativização*.

A tematização formula os valores de uma forma abstrata e os organiza em percursos. Os percursos são examinados a partir do emprego da análise semântica e da determinação dos traços ou semas que se repetem no discurso e o tornam coerente. Os percursos temáticos, que fazem parte dos procedimentos de tematização, resultam da formulação abstrata dos valores narrativos. O tema no discurso depende da conversão dos sujeitos narrativos em atores que cumprem papéis temáticos e da determinação de coordenadas espaço-temporais para os percursos narrativos. A figurativização tem como procedimento semântico, as figuras do conteúdo que recobrem os percursos temáticos abstratos e atribuem-lhes traços de revestimento sensorial.

Do ponto de vista paradigmático, as figuras se associam para constituir configurações discursivas susceptíveis de especificar os conjuntos discursivos, enquanto, do ponto de vista sintagmático, elas se distribuem no quadro da configuração discursiva.

A figurativização tem duas etapas diferentes que são: a *figuração*, que é a primeira etapa de especificação figurativa do tema, quando se passa do tema à figura e a *iconização*¹² que é a última etapa da figurativização, cujo objetivo é produzir ilusão referencial.

12 Iconização: designa, no interior do percurso gerativo dos textos, a última etapa da figurativização do discurso em que distinguimos duas fases: a figuração propriamente dita, que responde pela conversão dos temas em figuras, e a iconização que, tomando as figuras já constituídas, as dota de investimentos particularizantes, suscetíveis de produzir a ilusão referencial. (GREIMAS & COURTÉS: 2008, p. 251)

De acordo com o que foi dito acima, a *estrutura atoral* pode ser *objetivada*, ou seja, um ator pode se manifestar de forma independente para cada atuante ou papel atuacional e pode ser *subjetivada*, isto é, o mesmo ator se encarrega de todos os atuantes e papéis atuacionais.

Os papéis atuacionais, definidos em suas modalidades e posições sintagmáticas dentro da estrutura narrativa, recobrem e dinamizam por completo o discurso, proporcionando o encaixe de actantes em atores que leva à manifestação discursiva.

1.3 SEMIÓTICA DAS CULTURAS

A cultura compreende o fazer, o agir do ser humano como também as ideias, costumes, conhecimentos e crenças dentro de uma sociedade. Ela não é fruto de uma herança biológica do homem, mas fruto do seu desenvolvimento no convívio social; é uma herança social transmitida por ensinamento a cada nova geração. O homem constroi e reconstrói sua visão de mundo a cada momento. Ele tem, como bem valioso, sua diversidade linguística, social, cultural e histórica. “A língua e seus discursos [...] conferem a uma comunidade humana: a sua memória social, a sua consciência histórica, a consciência de sua identidade cultural e de sua permanência no tempo” (PAIS, 2006, p. 154).

Cada cultura resulta de uma história particular em conjunto, incluindo as relações com outras culturas que trazem características semelhantes ou diferentes. “O desenvolvimento da humanidade está marcado por contatos e conflitos entre modos diferentes de organizar a vida social, de se apropriar dos recursos naturais e transformá-los, de conceber a realidade e expressá-la” (SANTOS, 2008, p. 7).

Na perspectiva de Santos (2008), a palavra cultura significa *colere*, do latim, que quer dizer cultivar. Ela está ligada às atividades agrícolas no sentido original. Os pensadores da Roma antiga estenderam o significado *colere* para se referir ao refinamento pessoal, o que se propagou até hoje.

Um outro sentido para a palavra cultura é o de *civilização* oposta a *barbarismo* numa formulação mais antiga. Este sentido retoma a concepção clássica dos humanistas do Renascimento, enfatizada pelos pensadores do Iluminismo do século XVIII, associada à visão da história da humanidade com o progresso e auto-desenvolvimento.

No século XIX, frente ao crescente poder europeu diante dos povos do mundo, as ciências humanas passaram a tratar sistematicamente da cultura. A Europa industrializada passou a ter mais contato com outras sociedades. Santos

(2008) considera dois aspectos principais aos quais a consolidação das preocupações com a cultura esteve associada à visão laica dominante, do mundo social e da vida humana. A busca do entendimento da origem e transformação da sociedade ancorada numa teoria da evolução das espécies rompeu com essa visão religiosa.

O outro aspecto estava ligado ao domínio político e militar que a Europa industrializada mantinha em relação a outros continentes. A discussão sobre cultura vinculou-se às preocupações de entender os povos e nações que se subjugavam. As nações europeias, além do domínio político e econômico, impuseram suas concepções culturais aos outros povos.

As ciências sociais tinham por modelo as ciências da natureza e da vida e se inspiravam no seu ideal de domínio (RASTIER, 2002). Sabemos, entretanto, que as ciências da cultura não podem estudar o homem sem estudar a antropologia, tanto no curso da *filogênese*¹³ quanto da *ontogênese*¹⁴ e bem entendido a *epigênese*¹⁵. Para a biologia e as ciências da vida, não havia barreira entre o homem e o animal, o que difere das ciências da cultura, onde o homem é estudado não apenas pelos signos sociais e transmissão de comportamentos adquiridos, mas também pelas línguas e produção de texto, pela história e pela tradição. A incapacidade da evolução social foi mascarada pelas teorias neo-darwinianas sobre a mente e as teorias genocêntricas.

No século XX, a nova gênese das culturas e do mundo semiótico é introduzida nas ciências sociais através de um projeto de semiótica de Saussure. As ciências da cultura são as únicas que podem dar conta do caráter semiótico do universo humano (RASTIER, 2002, p. 4). Vejamos o que diz o autor:

13 Filogênese: estuda a história da evolução humana, nomeadamente a constituição dos seres humanos como sujeitos cognitivos.

14 Ontogênese: define a formação e desenvolvimento do indivíduo desde a fecundação do óvulo até a morte do indivíduo.

15 Epigênese: refere-se a tudo o que não é determinado pela genética, isto é, corresponde às modificações das expressões dos genes, mas que não implicam em modificações nas sequências de DNA.

Pour connaître l'human par l'homme, elles doivent reconnaître la part qu'il prend dans cette connaissance, non seulement comme destinataire critique de résultats, mais comme acteur doué d'affects et de responsabilité.¹⁶

O programa antropológico de Humboldt teve grande importância na fundação do programa das ciências da cultura com a caracterização dos grupos humanos e das línguas. Identificando a linguagem humana como um sistema governado por regras e, não simplesmente, uma coleção de palavras e frases acompanhadas de significados, considerou da humanidade ao indivíduo, além de preocupar-se em reconhecer tanto as línguas quanto os homens.

Nos anos 1960, surge, na Estônia, a Escola de Tártu-Moscú através de pesquisadores russos que se reuniram com o intuito de compreender a linguagem na cultura. Na *Escola de verão sobre sistemas modelizantes de segundo grau*, os pesquisadores, de diversas áreas, discutiram sobre problemas semióticos. De acordo com Machado (2003, p. 49) os sistemas modelizantes são “as manifestações, práticas ou processos culturais cuja organização depende da transferência de modelos estruturais, tais como aqueles sob os quais se constroem a linguagem natural”. Ou seja, os códigos culturais são sistemas modelizantes secundários, pois se apresentam como estruturas de grande complexidade; os sistemas de cultura são construídos a partir das línguas naturais que são os sistemas modelizantes primários. Por isso, a cultura é construída a partir da língua natural. Segundo Volli (2007, p. 240)

A língua, instrumento primordial de pensamento e de tradução semiótica da experiência, é considerada um sistema modalizante primário, uma espécie de modelo com base no qual é possível tomar as outras produções culturais como sistemas modalizantes secundários.

A partir dessas discussões, surge a disciplina teórica dos estudos russos, a Semiótica da Cultura que se fundamenta na Linguística, na Teoria da Informação e na Comunicação, na Cibernética e na Semiótica. A cultura é vista como um

16 “Para conhecer o humano pelo homem, elas devem reconhecer a parte que ele toma desse conhecimento, não apenas como destinatário crítico de resultados, mas como ator dotado de afetos e responsabilidade.” (Tradução nossa)

texto, um conjunto unificado de sistemas, enquanto a comunicação é um processo semiótico de geração do sentido. Segundo Lotman (1979, p. 32):

Deve ser considerada condição indispensável para a construção da história tipológico-estrutural da cultura a separação do conteúdo destes ou aqueles textos culturais da estrutura de sua “língua”. Simultaneamente, é preciso distinguir, em todo o conjunto dos fatos dados ao historiador da cultura, o sistema teoricamente reconstruído (a língua de determinada cultura) e a realização desta cultura na massa do material extra-sistêmico (sua fala).

A semiótica da cultura abrange dois módulos no seu campo de trabalho: a investigação teórica e a análise aplicada.

No módulo I, a investigação teórica busca compreender e problematizar questões sobre os conceitos de cultura, de sistema de modelização, a língua natural como sistema modelizante, a abordagem semiótica da cultura centralizada no conceito de código e de texto, os códigos culturais como sistemas modelizantes de segundo grau, as noções de texto e de não-texto na cultura, a interdisciplinaridade das tradições científicas nos estudos russos, a cultura planetária e sua semiosfera.

No módulo dois, os seminários de análise aplicada se detêm nos códigos, sistemas e gestões culturais. Têm por objetivo entender as diferentes gestões do conhecimento e os diferentes códigos e sistemas, como por exemplo, as artes, os símbolos, a religião, o folclore, o teatro, o cinema, a moda, a música, a televisão, literatura.

Em 1984, Lotman formulou o conceito de semiosfera para designar o *habitat* e a vida dos signos no universo cultural (in MACHADO, 2007, p. 16), pois seria impossível a existência dos processos de comunicação e de desenvolvimento de códigos e de linguagens nos domínios da cultura fora do espaço da semiosfera. A produção, a troca e a recepção de cada informação se desenvolvem na semiosfera; fora dela, não existe produção de sentido, semiose. Os sistemas de signos estão inter-relacionados, mesmo marcados pela

diversidade, num mesmo espaço cultural, o que gera encontros de culturas e de línguas, o *multiculturalismo*¹⁷.

Os signos produzem significação entre diferentes sistemas culturais, portanto as diversidades entre culturas mantêm a sobrevivência nos relacionamentos desses vários sistemas de signos. Uma cultura está entrelaçada com outras culturas, sejam elas de outras cidades, estados ou nações: as crenças, os rituais, os alimentos, as vestimentas, o modo de viver e muito mais. Os códigos sociais vão expressar a informação por meio de signos e, assim, ela se torna parte das coletividades humanas. De acordo com Lotman (1979, p. 33) “cada tipo de codificação da informação histórico-cultural está ligado às formas radicais da auto-consciência social, da organização das coletividades e da auto-organização da personalidade.” Cada tipo de cultura representa uma hierarquia de códigos extremamente complexa: um mesmo texto pode ter interpretações diferentes de acordo com seus leitores; a substância do texto pode ser a mesma, porém sua semântica é decifrada com outros códigos.

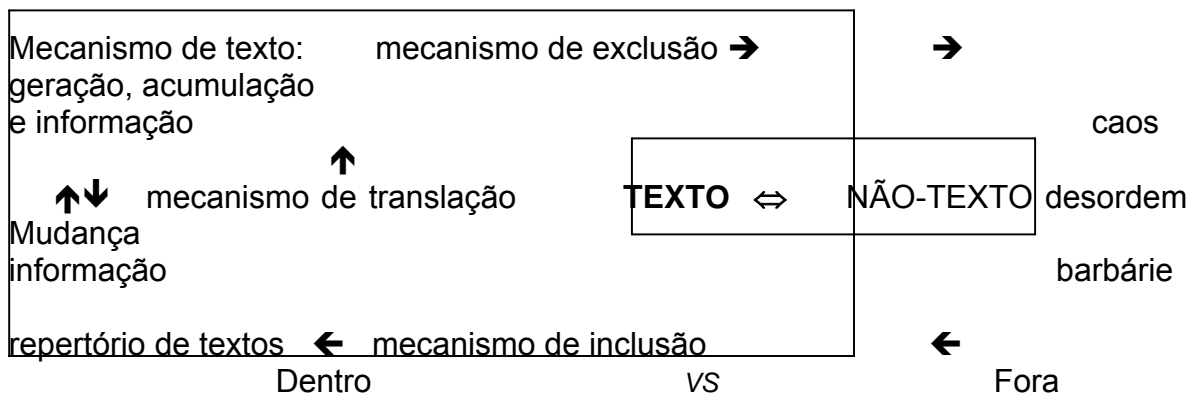
Segundo Sonesson (1997), a cultura de uma sociedade é mais envolvida com os sinais de “como fazer coisas com” do que com símbolos taxonômicos. O autor ressalta dentro do contexto de uma cultura a importância dos tipos e não as características, que são os sinais ou símbolos.

A Semiótica da Cultura implica que outras culturas façam parte de sua própria cultura, o que não deixa de ter semelhanças e diferenças entre diversas culturas. Para o teórico, Cultura e Natureza representam os traços essenciais do modelo de Tartu, cultura representando o mundo transformado pelo homem e a Natureza, o mundo não modificado pelo homem. Esse modelo é construído a partir da oposição Natureza X Cultura, sendo a Natureza definida a partir do ponto de vista da Cultura. Tudo o que está dentro da cultura é ordem, transformação, organização, opostas ao exterior: caos, barbarismo e desordem. Sonesson resume seu pensamento no seguinte quadro:

17 Segundo Santos (2003, p. 26), a expressão *multiculturalismo* designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades “modernas”.

CULTURA (texto) *versus* NATUREZA (não-texto)

Modelo Canônico de Semiótica Cultural



(Adaptação nossa do inglês Culture (Textuality) vs Nature (non-textuality). SONESSON, 1997)

O fato externo a uma cultura inclui as outras culturas que são desconhecidas até então (os não-textos) e que passam a textos a partir do momento que são inseridas em outra cultura. Por exemplo, os índios, nos anos 1500, tinham a sua própria cultura, a sua concepção de texto. Quando os portugueses chegaram aqui, houve uma troca de textos: as culturas se entrelaçaram e muito do que era não-texto passou a ser texto de ambos os lados.

Para Sonesson (1997), “cada cultura tem seu próprio mecanismo para gerar “textos”, os quais são aceitáveis dentro da cultura, sendo opostos aos “não-textos” produzidos por outras culturas.” O não-texto é aquele que não é possível de entender porque não nos preocupamos em entendê-lo, pois não é familiar e não atribuímos a ele nenhum valor.

A cultura está vinculada às relações de poder. No dizer de Santos (2008, p. 80),

Como dimensão do processo social, a cultura registra as tendências e conflitos da história contemporânea e suas transformações sociais e políticas. Além disso, a cultura é um produto da história coletiva por cuja transformação e por cujos benefícios as forças sociais se defrontam.

Weber (2001, p. 349) considera a existência de três tipos puros de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática.

A dominação legal ou burocrática é a delegada ou escolhida, democraticamente, pelo grupo. Tem como ideia básica que “qualquer direito pode ser criado e modificado mediante um estatuto sancionado corretamente no que diz respeito à sua forma” (WEBER, 2001, p. 350). Nesse tipo de dominação, são estabelecidas regras para quem obedece e também para quem manda. O trabalho é desenvolvido sem a menor influência de motivos pessoais, conforme regras racionais ou conforme pontos de vista de conveniência objetiva, se houver falhas nas regras. Há uma hierarquia de cargos, do inferior ao superior, com direito de queixa regulamentado e tem como base o funcionamento e a disciplina. De acordo com o autor,

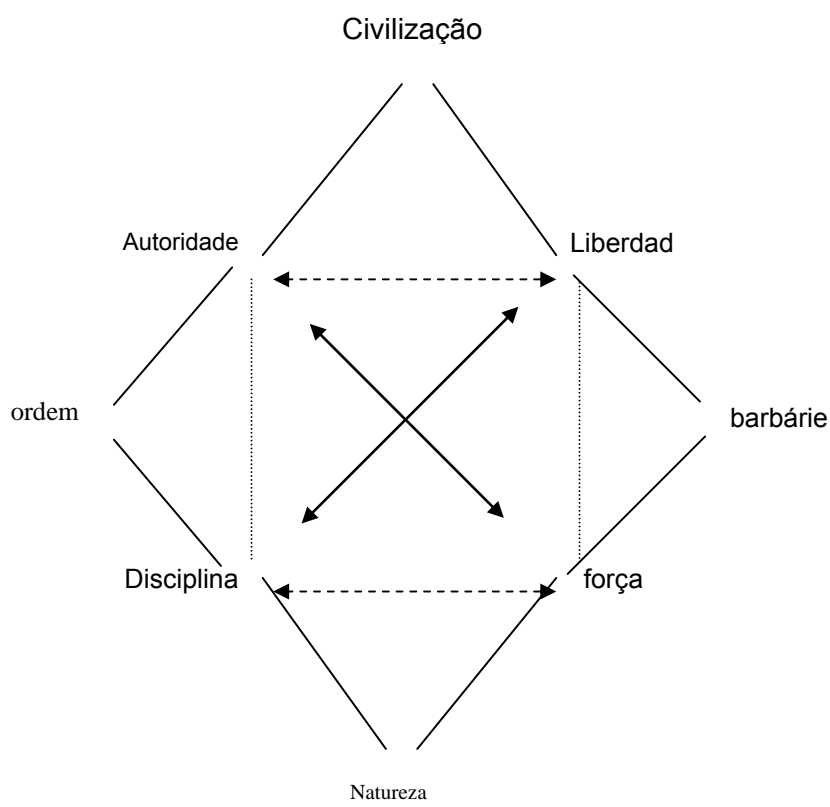
Correspondem naturalmente ao tipo de dominação legal não apenas a estrutura moderna do Estado e do Município, mas também a relação de domínio numa empresa capitalista privada, numa associação com fins utilitários, ou numa união de qualquer outra natureza que disponha de um quadro administrativo numeroso e hierarquicamente articulado (2001, p. 350).

A dominação tradicional surge em virtude de crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais e tem como tipo mais puro a dominação patriarcal. A associação de domínio é de caráter comunitário: quem manda é o senhor e os súditos obedecem. Obedece-se por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição. Os princípios são: equidade ética material, justiça e utilidade prática. No quadro administrativo constam a estrutura totalmente patriarcal, dominação do tipo sultanato e uma administração autocéfala e autônoma.

Ainda, conforme Weber (2001), a dominação carismática é a dominação do profeta, do herói guerreiro ou do grande demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade e no obséquio. O tipo que manda é o líder e o que obedece é o apóstolo. Obedece-se à pessoa do líder devido às suas qualidades excepcionais. O quadro administrativo é escolhido segundo carisma e vocação pessoais. Tem como características a revelação ou criação momentânea,

a ação e o exemplo, as decisões particulares ou irracionais e não está presa a nenhuma tradição.

A cultura está repleta de significações, informações e ideologias. Trata-se de um conjunto de saberes que o ser humano, inserido num contexto sociocultural, compartilha no tempo e no espaço, o conhecimento estritamente relacionado com o poder, que domina ou que liberta. Esse processo histórico da cultura podemos observar, a seguir, no octógono semiótico em que Pais (1991, p. 455) trata das grandes etapas dentro da sociedade: ordem, civilização e barbárie:



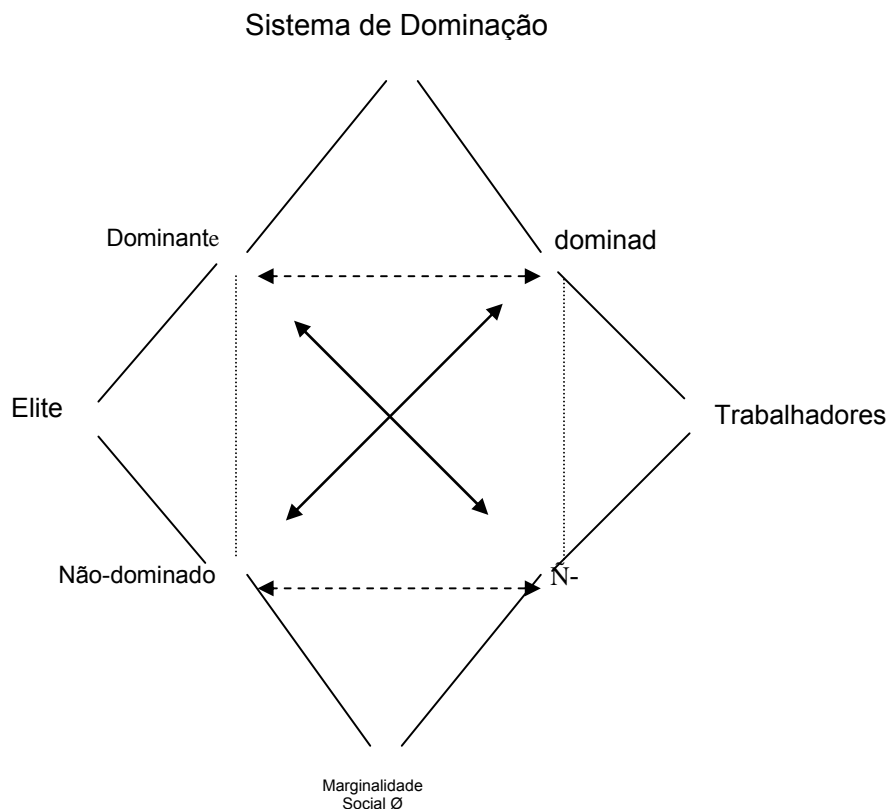
(PAIS, 1991, p. 455)

O metatermo complexo civilização surge a partir dos termos opostos autoridade *versus* liberdade, termos característicos de sociedades heterogêneas.

É a tensão dialética em oposição ao termo neutro natureza, não cultura. Autoridade implica disciplina e definem o termo complexo ordem. Podemos observar essa combinatória em sociedades extremamente homogêneas, como por exemplo, os indígenas, onde a autoridade máxima, o pajé, é o transmissor principal dos saberes compartilhados por todos. Liberdade implica força e define o termo complexo barbárie. Nesse processo civilizatório, o teórico mostra o ciclo da civilização: a destruição da civilização pelo caminho da barbárie, seu retorno ao estado da natureza e a reconstrução da civilização pelo caminho da ordem.

Em todo esse processo ocorre a acumulação e transformação do conhecimento. A diversidade linguística, semiótica, cultural e social é o apanágio do *homo sapiens* (PAIS, 1991, p. 456). O homem cresce e com ele tudo se desenvolve desde sua visão de mundo, seu universo cultural, social até seu desenvolvimento científico e tecnológico que são processos de produção que compõem um universo maior que é o processo histórico da cultura.

O desenvolvimento científico e tecnológico, o conhecimento que o indivíduo adquire dentro de uma sociedade conferem o poder que vai ser utilizado como instrumento de dominação ou de libertação. Toda sociedade é provida de um sistema de dominação mediante as regras estabelecidas por ela. Segundo Pais (1991, p. 458), todo sistema de dominação se sustenta na tensão dialética dominante/dominado, como podemos observar no octógono semiótico que segue:



(PAIS, 1991, p.459)

A tensão dialética dominante *versus* dominado sustenta o sistema de dominação. Dominante implica não-dominado e essa combinação define o metatermo elite, que também poderia ser aristocracia, burguesia, casta superior, segundo Pais (1991, p. 458). Dominado implica não-dominante que definem o segundo metatermo trabalhadores. Por fim, os termos não-dominado não-dominante definem o termo neutro marginalidade.

A relação entre o indivíduo e a sociedade é vista como um “acasalamento biológico do organismo com o ambiente” (RASTIER, 2002, p. 247). O biólogo estoniano Jakob von Uexkull (1992) chama o “Universo particular” de uma espécie viva de *Umwelt*. O homem reflete em seu espírito as relações que acontecem nele mesmo, o psicológico, e ao seu redor, as questões sociais e culturais. Em Rastier (2002), o termo *Umwelt* (traduzido como entorno) é composto pelos níveis de apresentação e semiótico das práticas em oposição ao nível fenofísico (*welt*),

compondo esses três níveis as três *praxeologias*¹⁸ que fazem parte do ser humano enquanto nível de raciocínio (praxeologia representacional), enquanto nível de produção de sentido, interpretação do mundo (praxeologia semiótica) e enquanto atividade técnica e produtiva (praxeologia física).

Rastier (2002, p. 248) caracteriza o nível semiótico em quatro rupturas categoriais: a *ruptura pessoal* que opõe o par interlocutivo eu/tu; a *ruptura local* que opõe o par aqui/aí a um terceiro termo lá; a *ruptura temporal* que opõe o agora, o recente e o futuro próximo ao passado e ao futuro; e a *ruptura modal* que opõe o certo e o provável ao possível e ao irreal.

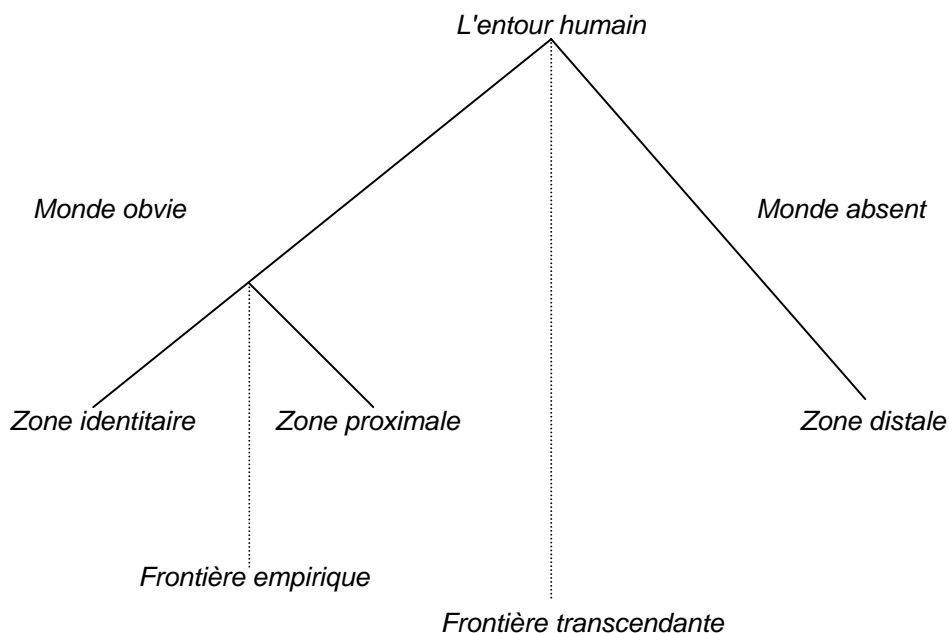
A partir das homologias entre essas rupturas, o teórico (2002, p. 249) explica as três zonas antrópicas: a zona identitária, a zona proximal e a zona distal. Observemos, no quadro a seguir, a ruptura que separa as duas primeiras zonas da terceira:

	Zona Identitária	Zona Proximal	Zona Distal
Pessoal	eu, nós	tu, vós	ele, ela, isso
Temporal	agora	em seguida	passado/ futuro
Espacial	aqui	aí	ali – lá/em outro lugar
Modal	certo	provável	possível/ irreal

(RASTIER; BOUQUET, 2002:249)

A principal ruptura separa a zona identitária e a zona proximal da zona distal. Há uma oposição entre as duas primeiras em relação à terceira: as zonas identitária e proximal se situam em um mundo óbvio em oposição à zona distal que se detém num mundo ausente, como podemos observar no gráfico a seguir:

18 Praxeologia: ciência ou teoria epistemológica que estuda as ações humanas, o comportamento e suas leis, induzindo conclusões operacionais. (HOUAISS: 2001, p. 2278)



(RASTIER, 2002, p. 250)

O teórico considera que, das três zonas, a distal é específica da sociedade humana, pois foi estabelecida pelas línguas: “la zone distale reste spécifique de l’entour humain, sans doute parce qu’elle est établie par les langues”¹⁹ (2002, p. 250). O conteúdo das zonas vai variar de acordo com as culturas e as práticas sociais: a zona identitária pode ser representada não apenas por uma pessoa, mas por um grupo, uma comunidade, uma nação, um ancestral totêmico, e assim por diante, o que não impede, também, que as zonas proximal e distal ocupem o lugar do ego, como exemplifica o autor, respectivamente: *Je est un autre*.²⁰

Além dessas três zonas, Rastier (2002, p. 251) explica que há uma outra, a zona inalienável, encontrada na gramática das línguas que permite construções reflexivas ou dativos éticos, como exemplifica com: *J’ai les chaussettes bien*

19 “A zona distal permanece específica da sociedade humana, sem dúvida porque ela é estabelecida pelas línguas.” (Tradução nossa)

20 “Eu sou um outro.” (Tradução nossa)

*tirés*²¹. Rastier opina que «le patrimoine sémiotique transmis au sein de chaque groupe humain peut croître ou diminuer, comme on le voit dans les populations «déculturées»²² (2002, p. 251).

21 “Eu tenho as meias curtas bem puxadas.” (Tradução nossa)

22 “O patrimônio semiótico transmitido no seio de cada grupo humano pode crescer ou diminuir, como se vê nas populações aculturadas.” (Tradução nossa)

2 A PROPÓSITO DO *CORPUS* ESCOLHIDO

2.1 LEVANTAMENTO DO *CORPUS*

Para a realização desse trabalho, fizemos uma pesquisa bibliográfica sobre Semiótica, Semiótica das Culturas, os Índios no Brasil, em especial a Nação Xukuru. O interesse maior pelos XuKuru é decorrente do fato de que o objetivo principal de nossas investigações aponta para o estudo da cultura desses povos. Em suas aldeias, localizadas na Serra de Ororubá, no município de Pesqueira no estado de Pernambuco, através de uma pesquisa descritiva, coletamos o *corpus* para as análises, a partir de entrevistas realizadas com habitantes das referidas aldeias. Nas entrevistas, procuramos voltar a atenção para os seguintes aspectos: sua língua, suas expressões socioculturais e acontecimentos importantes na luta pela condição de indígenas, como proprietários de suas terras, e garantia dos direitos constitucionais. Os critérios utilizados para as entrevistas foram o sexo e a faixa etária, a fim de podermos comparar as histórias narradas, observando convergências e divergências entre as narrativas. Dessa forma, entre homens e mulheres, as idades variaram entre 20 e 93 anos, como pode ser visto no levantamento registrado em um quadro, no final deste capítulo.

A comunidade indígena Xukuru tem uma população de aproximadamente 10.000 habitantes, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) de 2006, distribuída em vinte e quatro aldeias que são: Cimbres, Guarda, Mascarenhas, Jatobá, São José, Afetos, Gitó, Brejinho, Cana Brava, Couro Dantas, Curral Velho, Sucupira, Passagem, Pedra d'Água, Lagoa, Santana, Canaã, Caípe, Caetano, Caldeirão, Pé de Serra do Oiti, Pé de Serra dos Nogueiras, Pé de Serra São Sebastião e Capim de Planta.

Essas aldeias localizam-se em um território que abrange uma área de 27.555 hectares, entre o município de Pesqueira e o município de Poção, como dissemos, em Pernambuco. Cerca de duzentas famílias indígenas habitam a área urbana desse município, principalmente no bairro Xukuru.

O Cacique Marcos Luidson de Araújo assinou uma Carta de Anuência (anexo 1) em 27 de julho de 2007, e outra em 10 de julho de 2009 (anexo 2), dando-nos autorização para realizarmos as pesquisas, na área indígena Xukuru. Essas cartas foram anexadas à folha de rosto do CNS (Conselho Nacional de Saúde), assinada pelo Cacique Xukuru e encaminhada à FUNAI de Brasília/DF, através da FUNAI de Recife/PE. A autorização para ingresso na área indígena Xukuru foi dada, pela FUNAI, a partir de 05 de novembro de 2007 até 31 de janeiro de 2009 (anexo 3) e a partir de 01 outubro de 2009 até 31 de outubro de 2010 (anexo 4).

A investigação de campo foi realizada em doze aldeias, a saber: Aldeias São José, Santana, Canaã, Guarda, Capim de Planta, Pé de Serra dos Nogueiras, Caldeirão, Sucupira, Lagoa, Couro Dantas, Vila de Cimbres e Cana Brava. Procuramos conduzir as entrevistas, empregando mais de questões abertas, todavia dentro do nosso centro de interesses, sobre as histórias de luta e dos antepassados, utilizando-nos de gravações orais e registros fotográficos. A fim de entrevistar os índios, portávamos um termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo 5) como também uma Ficha do Informante (anexo 6). Após a coleta desses dados, selecionamos uma amostragem de dez histórias narradas pelos índios, dentre quarenta e quatro coletadas, considerando a idade acima de cinquenta anos (com exceção do Cacique que tem trinta anos de idade e do representante da Aldeia Caldeirão, João Batista da Silva, com trinta e nove anos) entre homens e mulheres para fazer a análise qualitativa.

No dia oito de março de 2008, fomos a uma reunião na Aldeia São José, marcada pelo Cacique Marcos para que ele nos apresentasse às lideranças das aldeias e, a partir daí, começássemos nossa pesquisa. Nesse mesmo dia, agendamos a primeira aldeia a ser visitada para a pesquisa que foi a Aldeia São José.

Fizemos o levantamento de campo nos seguintes dias e períodos: 16/03/08, 21/04/08, 16/08/08, 30/08/08, 31/08/08, 13/09/08, 15/09/08, 02/10/08, 03/10/08, 06/11/08, 07/11/08, 28/01/10 e 22 e 23/05/2010.

No dia 06 de janeiro de 2008 e na mesma data, porém neste ano de 2010, participamos da Festa de Reis, realizada em uma clareira, na Aldeia Pedra d'Água. Naquele local, os índios cultuam o Deus Tupã, a Mãe Tamain, dançam o toré e bebem da Jurema Sagrada. No final da manhã, por volta do meio-dia, eles sobem a Pedra do Reino para fazer seus rituais religiosos e podem ser acompanhados por outras pessoas que não sejam índios. No final desses rituais, eles retornam à clareira, servem um almoço coletivo, dançam o toré e discursam sobre esse dia festivo de homenagens aos santos e também ao Cacique Chicão.

Em maio de 2008, participamos da assembleia do povo Xukuru que tem início no dia 17 e vai até o dia 20 desse mês, quando se homenageia o Cacique Chicão que foi morto em vinte de maio de 1998 e se faz uma passeata até a cidade. A assembleia de 2008 teve um significado diferente, pois os índios lembraram os dez anos da morte do Cacique Chicão, sua importância e dedicação na luta pelos direitos dos Xukuru e da causa indígena nacional.

Em junho de 2008, participamos da Busca da Lenha, na Aldeia Vila de Cimbres. É uma tradição dos antepassados para fazer a fogueira de São João (também chamado de “Caô”) que eles mantêm até hoje. Ocorre no dia vinte e três desse mês: os índios saem para as matas em busca de madeira para erguer uma fogueira em frente à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, de aproximadamente oito metros de comprimento, dois de altura e dois de largura. Nesse dia, além de erguerem a fogueira, eles participam da missa, da procissão em homenagem a São João e dançam o toré.

Em 28 de janeiro de 2010, participamos da comemoração dos dez anos de cacicado de Marcos Luidson, realizada na Aldeia São José, durante a qual foram feitas homenagens ao cacique, como também se dançou o toré. É interessante frisar que a referida dança faz parte de todos os eventos – ritualísticos ou festivos – das tradições do povo Xukuru.

No dia 13 de junho desse mesmo ano, fomos à segunda Missa em homenagem a Santo Antônio na Aldeia Cana Brava, cuja capela foi construída, em 2009, pelo Sr. Cassiano Dias de Souza que, além de ser devoto do Santo tem uma pequena imagem dele que vem passando de geração a geração desde fins do século XIX.

No período de um ano, foram entrevistadas quarenta e quatro pessoas. Escolhemos como amostragem para análise as entrevistas realizadas com as seguintes pessoas: José Vanderlei da Paz (Liderança da Aldeia Santana); Pedro Rodrigues Bispo, ou Pajé Zequinha (Aldeia Canaã); Alaíde Mota da Silva (agricultora e poetiza – Aldeia Capim de Planta); João da Silva Batista (Liderança da Aldeia Caldeirão); Natalício Rodrigues da Silva (agricultor - Aldeia Sucupira); Cacique Marcos Luidson de Araújo (Aldeia Santana); Francisco de Assis Jorge de Melo (Liderança da Aldeia Vila de Cimbres); Zenilda Maria de Araújo (mãe do Cacique Marcos – Aldeia São José) e Cassiano Dias de Souza (agricultor – Aldeia Cana Brava).

Nas entrevistas analisadas, observamos a questão do poder em torno da posse das terras, os conflitos entre índios e fazendeiros/posseiros, a busca pelo reconhecimento e garantia dos direitos indígenas, a força encontrada nos Encantados e na Natureza Sagrada, o respeito por eles, a luta pela busca por dias melhores. Também foram relatadas lembranças da infância e da juventude, alguns fatos sobre a Guerra do Paraguai e a participação dos índios Xukuru, as cerimônias religiosas e a comparação dos dias atuais com o passado.

Durante as entrevistas, sentimos, por vezes, algum desconforto por parte de alguns entrevistados, algo como se estivessem inseguros quanto às nossas intenções de investigadores. Contudo, tão logo entenderam a nossa proposta, essas pessoas ficaram à vontade e se dispuseram a nos ajudar. Vale esclarecer que fomos sempre bem recebidos, não havendo recusa alguma às nossas solicitações.

A seguir, apresentamos um quadro-resumo das aldeias visitadas para a realização das entrevistas.

Aldeias	Nº homens	Nº mulheres	Total	Idade entre...	Data
São José	08	03	11	46 e 70 anos	16/03/08 e 22/05/2010
Santana	02	—	02	30 e 52 anos	16/03/08 e 28/01/10
Canaã	01	—	01	78 anos	21/04/08
Guarda	01	02	03	30 e 55 anos	21/04/08
Capim de Planta	02	06	08	22 e 71 anos	16 e 30/08/08
Pé de Serra dos Nogueiras	—	03	03	20 e 79 anos	13/09/08
Caldeirão	03	—	03	39 e 59 anos	15/09/08
Sucupira	04	01	05	63 e 71 anos	02 e 03/10 e 06/11/08
Lagoa	01	01	02	93 e 69 anos	03/10/08
Couro Dantas	02	01	03	29 e 69 anos	03/10/08
Cimbres	01	01	02	55 e 53 anos	07/11/08 e 28/01/10
Cana Brava	01	—	01	80 anos	23/05/2010
Total:	26	18	44		

3 OS ÍNDIOS NO BRASIL E OS XUKURU

É bastante discutida as origens dos índios no Brasil. Muitos as atribuem às populações asiáticas, devido à semelhança física entre os indivíduos. Prado (1976, p. 11) considera que este pensamento está vinculado a histórias repetidas entre os índios:

Entre o antigo silvícola perdurava a tradição de avoengos aportados em barcos, vindos de terras longínquas, que se multiplicaram pelas florestas, campos e cordilheiras do Novo Mundo.

Em *carta*,²³ Pêro Vaz de Caminha descreve, em 1º de maio de 1500, a El-Rei D. Manuel, a descoberta do Brasil, o achamento da terra nova: suas belezas, na costa, e os habitantes aqui encontrados:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro. [...] Os cabelos deles são corredios [...] rapados todavia por cima das orelhas. (In CALMON, 1971: 67)

Os índios habitavam desde a *Costa dos Petiguares*²⁴ até a boca do *Rio da Prata*²⁵. Eram considerados pelos colonizadores belicosos e selvagens. Os povos que pertenciam ao grupo linguístico tupi foram descritos de forma extensa e precisa. Habitavam ao longo da Costa, o que facilitou o contato com os brancos. De acordo com Holanda (1989, p. 72),

23 Carta de Pêro Vaz de Caminha escrita do Porto Seguro de Vera Cruz com data de 1º de maio do ano de 1500 a El-Rei D. Manuel, documento que é considerado o começo da história escrita do Brasil.

24 Costa dos Petiguares: situada no litoral dos estados da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. (www.cerescaico.ufrn.br/rnnaweb/historia/colonia/potiguares.htm)

Os tupis entraram em contato com os portugueses em quase todas as regiões que estes tentaram ocupar e explorar colonialmente. Foram, ao mesmo tempo, a principal fonte de resistência organizada aos desígnios dos colonizadores.

Na primeira metade do século XVI, os portugueses observaram os seguintes povos indígenas no Brasil: os *Caeté* em Pernambuco, entre a Paraíba e o São Francisco. Esses índios hostilizavam os Petiguar ao Norte e os Tupinambá ao Sul. Todos esses índios (*Caeté*, *Petiguar* e *Tupinambá*) pertencem à família dos Tupi.

Os chamados pelos colonizadores *Tapuia* e os *Tupinaê* do Sertão guerreavam. De acordo com Calmon (1971: 324), os *Tapuia* e *Tupinaê* “agruparam-se na margem direita do São Francisco; pela morte dada ao primeiro bispo ficaram por inimigos definitivos da colonização; e com o seu sacrifício foi que se povoou Sergipe.”

Os *Viatã* eram um ramo dos *Tabajara* e foram os primeiros pacificados pelos colonizadores de Olinda e Igarauçu.

Os índios de “língua geral” se dividiam em dois grupos principais: *Tupinambá* e *Tupiniquim*. Eram inimigos. Os *Tupinambá* cobriam o litoral entre Pernambuco e Bahia e os *Tupiniquim* povoavam de Ilheus ao Espírito Santo. Os *Tupinambá* chamavam os *Tupiniquim* de *Tabajara* ou *Tupinaê* maus.

Os *Tupiniquim* de São Vicente nomeavam os adversários da Guanabara *Tamoio* ou *Tamuió*. Porém, o *tapuia* (ou não tupi) era o adversário comum entre os *tupinambá* e os *tupiniquim*. Os *tapuia* foram expulsos do litoral pelos Tupi.

Os *Cariri* eram considerados *tapuias* que habitavam a Baía de Todos os Santos antes da colonização portuguesa, depois se espalharam pelo Sertão entre o Ceará e o São Francisco. Os *Tremembé* habitavam nas serras maranhenses e constituíram resistência ao povoamento do branco. Os *Tamoio*, do Rio de Janeiro, e os *Temiminó*, da Ilha do Governador, eram Tupi.

25 Rio da Prata: estuário formado pelos rios Paraná e Uruguai, formando sobre a Costa Atlântica da América do Sul uma marca triangular de 290 quilômetros de largura. (pt.wikipedia.org/wiki/Rio_da_Prata)

A ocupação do território brasileiro pelos portugueses iniciou-se pela costa atlântica que forneceu o pau-brasil e as terras apropriadas para a plantação de cana-de-açúcar.

De acordo com Salvador (1982, p. 78), havia uma casta de gentios Tapuia que eram chamados Aimoré: não tinham casas, porém, ao anoitecer, limpavam um canto debaixo das árvores e montavam uma espécie de tenda feita com couro de veado sobre quatro forquilhas, com uma fogueira para lhes aquecer, acessa através da fricção de uma cana ou flecha.

Os Tupi vieram do Sul, em movimentos migratórios e ocuparam o litoral, expulsando povos anteriores, nas regiões correspondentes aos atuais Estados do Rio de Janeiro, da Bahia, do Maranhão e do Pará. Deslocavam-se em busca de terras mais ricas no fornecimento de alimentos. Utilizavam a migração como técnica de controle indireto da Natureza pelos humanos. A terra era o seu maior bem. A sobrevivência dependia do domínio ocasional ou permanente do espaço que ocupassem, exercido pelo poder do grupo. Dividiam-se em aldeias ou grupos locais que, segundo Holanda (1989, p. 73), eram “distanciados no espaço mas unidos entre si por laços de parentesco e pelos interesses comuns que eles pressupunham, nas relações com a natureza, na preservação da integração tribal e na comunicação com o sagrado.”

Suas habitações eram chamadas ocas e eram coletivas. Feitas de palha, eram dispostas numa área quadrangular, livre para a realização de cerimônias, entre as quais reuniões do conselho de chefes, atividades religiosas dos pajés, festas, etc. Os homens caçavam e guerreavam, enquanto que as mulheres eram encarregadas de criar os filhos, fazer artesanatos e cuidar da agricultura. Retiravam seu sustento da natureza, como mandioca, macaxeira, batata-doce. A pesca também era praticada, tanto no mar quanto nos rios, sobretudo nos estuários e *rias*²⁶ da foz dos mesmos. Comiam crustáceos, entre os quais camarão, caranguejos, aratus e siris.

26 Rias: regiões caracterizadas por apresentar vales fluviais estreitos e profundos face a transgressão marítima quaternária. São muito comuns na Galícia, Espanha. Daí seu nome em espanhol. (ANDRADE: 2002, p. 10)

Por habitarem longe do litoral, nas áreas do interior do país, os chamados Tapuia tiveram menos contato com os europeus nos dois primeiros séculos de colonização. Isso fez com que os colonizadores não se interessassem em compreendê-los, desprezando suas línguas e expressões socioculturais. Por isso, denominaram os idiomas dos tapuia de “língua travada”, ou seja, idioma de difícil compreensão.

Segundo Horácio de Almeida (2002, p. 27) “Tapuia era a denominação que os povos da raça tupi davam aos inimigos vencidos e que foram corridos para os chapadões do interior, o que vale dizer, bárbaros”. Esta denominação exprime o preconceito dos Tupi e o desprezo dos colonizadores pelos chamados Tapuia.

Outro contato com as línguas indígenas do Brasil ocorreu com os missionários no início da colonização junto aos Tupi da costa, cujas línguas “passaram a ser consideradas o protótipo das nossas línguas indígenas” (CAMARA JR., 1965, p. 99). A língua é uma das formas de atestar a identidade de um povo. Ela é, para o índio, um dos princípios de seu processo identitário no que diz respeito ao interior do povo e um dos documentos, se assim podemos dizer, que o identificam em relação ao seu contato com o branco.

Os missionários fizeram um trabalho de interpretação do Tupi, de acordo com seus horizontes, ideias e visão de mundo. Usaram a língua na catequese, procurando adaptar religiosamente e linguisticamente o índio. Assim, a língua Tupi, trabalhada pelos Jesuítas, foi chamada “língua geral”, sendo implantada em algumas regiões do Brasil. No dizer de Calmon (1971: 322),

Os portugueses (e os jesuítas, os primeiros a estudarem línguas e costumes dos índios), aceitaram inicialmente uma divisão deles em virtude da fala. De ‘língua geral’, os *tupis*; e de ‘línguas travadas’ (como lhes chamaram os paulistas), os *tapuias*, isto é, ‘inimigos’.

Como língua geral, o Tupi se implantou na zona do rio Negro, Norte do Brasil, região onde sofreu mudanças e foi incorporada, tornando-se língua nativa de uma comunidade, o *nheengatu*, ou *língua boa*.

Antes das alterações indígenas por causa das migrações na época da descoberta, os chamados Tapuia ocupavam o Centro, o Norte e o Nordeste do Brasil, consistindo como principais grupos Jê, Caraíba e Guaitacá.

O etnógrafo Krickeberg situou os índios do grupo Jê num mapa que abrange territórios regados pelos afluentes do Amazonas e grande parte do curso do São Francisco, uma pequena ilha de Pimenteiras (Caraíbas), entre o Piauí e o Ceará e os Tupi numa longa faixa no litoral. Krickeberg também incorporou ao grupo Jê as populações de Botocudo, Caiapó, Xerente, Xavante, os chamados Bugre e outras próximas da costa ou da zona intermediária com o Sertão (o Agreste).

O grupo “Caraíba” foi localizado por Krickeberg na margem esquerda do Amazonas. Esse grupo era visto desde o Sul da Flórida e Mar das Antilhas, até São Vicente na época da chegada dos portugueses no Brasil.

Os Cariri compunham grande parte dos índios do litoral do Pará e Maranhão. Possuíam idioma próprio e se mesclavam facilmente com os brancos. Segundo Capistrano de Abreu (1988), os Cariri atingiram o Sul do Brasil descendo pelo litoral antes das invasões Tupi.

Os Guaitacá habitavam o Sul do Espírito Santo e Norte do Rio de Janeiro, numa extensão que vai de Minas Gerais ao litoral. Os Guaicuru, também do mesmo grupo, viviam no Alto Paraguai e nos campos de Mato Grosso. Vejamos o que diz Prado (1976, p. 115):

No tempo de Martim Afonso havia uma sucessão de tribos, a maior parte aparentada entre si, do Paraguai ao sul da Bahia, no espaço ocupado pelos Jês de Krickeberg. Começavam alguns nomes pelo prefixo “Gua” como acontecia aos Guanás e Guaicurus, no Paraguai; Guaianás, Guarulhos e Guaramomis em São Paulo; Guaitacás no Rio de Janeiro e Espírito Santo; e Guaimorés no sul da Bahia.

Os Tupi-Guarani constituem a maior família linguística do Brasil, chegando a ultrapassar as fronteiras brasileiras. Na Argentina, no Paraguai, no Uruguai, na Bolívia, no Peru, no Equador, na Guiana Francesa encontramos povos que pertencem a essa família.

3.1 OS ÍNDIOS XUKURU

3.1.1 Origem e situação geográfica

Os principais grupos indígenas que os portugueses encontraram no litoral pernambucano foram os Tabajara e os Caeté, do grupo Tupi. Havia grupos no interior que os índios do litoral classificavam como “tapuias” e dos quais eram inimigos profundos. Segundo Urbain Souchu de Rennefort (in BARBALHO, 1977: 57), acompanhante da frota comandada pelo Marquês de Mondevergue, assinala, referindo-se a julho de 1666:

O Brasil (Pernambuco) é povoado por quatro castas de homens. Os portugueses são os donos da terra, da qual expulsaram os holandeses que a haviam invadido; [...] a segunda casta de habitantes são os naturais da terra, chamados índios pelos portugueses; vivem em aldeias, são vermelhos e andam nus, exceto as mulheres, que cobrem as partes pudendas. [...] Os que residem próximo às habitações dos portugueses são cristãos e administrados por missionários capuchinhos e jesuítas. [...] Há uma outra casta de habitantes que os portugueses chamam Tapuios, maiores e mais corpulentos de um quarto do que os dos quais acabamos de falar; são idólatras. Quando sucede adoecer algum deles e presumem que não sarará, matam-no para impedir que sofra e comem-no; comem também os estrangeiros que podem apanhar e os seus inimigos que aprisionam. Não têm habitações a menos de quarenta léguas do mar, vivem em aldeias como os demais brasileiros e só diferem destes por serem maiores e antropófagos. [...] Os negros são a quarta casta dos habitantes do Brasil (Pernambuco); são trazidos de Angola [...].

Os Xukuru são os últimos *Tarairiú* ainda vivos. Segundo Borges (1984), os *Tarairiú* eram índios “tapuias” no Nordeste que se aliaram aos holandeses contra a colonização dos portugueses e tomada de suas terras. Participaram da Guerra dos Bárbaros contra os domínios dos criadores de gado na segunda metade do século XVII e as duas primeiras do século XVIII. Os *tarairiú* fizeram aliança com todos os povos de sua família linguística, comandadas pelo Rei Janduí e com outros povos dos grupos Tupi, Jê e Cariri. O povo do Rei Janduí dominava a

Região Nordeste, acima dos Palmares, desde o Sertão de Pernambuco, mas, sobretudo, no Rio Grande do Norte.

Os bandeirantes paulistas e baianos aventureiros da *Casa da Torre*²⁷ venceram a Guerra dos Bárbaros. Essa guerra foi objeto de um tratado de paz firmado na Bahia, em 1692, entre o Rei de um país europeu, Portugal, e o Rei de um povo indígena. Porém, esse tratado de paz foi violado pelos portugueses, resultando, daí, a quase extinção dos Tairariú nos anos seguintes.

De acordo com dados de Herckmann, os holandeses se referiam aos Tarairiú como “tapuias”. Os Tupi eram chamados brasileiros ou brasileiros e os Cariri eram chamados tapuia cariri ou cariri. Os Tarairiú eram altos, fortes e corriam como um cavalo. Segundo Pompeu Sobrinho (in BORGES, 1984, p. 37) “os tarairiús eram *dolicocéfalos*²⁸ e *mesocéfalos*²⁹, originários das correntes migratórias que chegaram à América através do *Estreito de Bering*³⁰, cerca de 30.000 anos antes de Cristo”. Os Cariri eram menores, *com características socioculturais diferentes dos Tarairiú, porém aproximadas dos Caraíba, Aruaque e Tupi*. Segundo Pompeu Sobrinho (in BORGES, 1984, p. 37) os Cariri provavelmente chegaram ao chamado Novo Mundo por via transpacífica ou para-marítima, a partir do oitavo milênio a.C. e eram de origem protomalalaia.

27 Casa da Torre: constituía-se em uma espécie de mansão senhorial, ainda ao estilo manuelino em uso por Portugal nas suas possessões ultramarinas no início do século XVI, erguida por Garcia d'Ávila a partir de 1551 para sede de seus domínios, cumprindo o Regimento passado pelo Rei D. João III (1521-1557). Data a sua construção entre 1563 e 1609. Tem como suas origens Diogo Álvares Caramuru e sua mulher Catarina Álvares Caramuru, primeiro casal cristão no Brasil. (pt.wikipedia.org/wiki/Casa_da_Torre)

28 Dolicocefalos: que ou o que apresenta o crânio alongado com diâmetro transversal menor do que o diâmetro ântero-posterior (diz-se de crânio humano). A dolicocefalia prevalece na Europa Ocidental, nórdica e mediterrânea e também na África, Índia e Austrália. (HOUAIS: 2001, p. 1072)

29 Mesocéfalos: que ou o que apresenta um índice médio de crânio em largura e comprimento e índice cefálico entre 75 e 79.9. (HOUAIS: 2001, p.1903)

30 Estreito de Bering: é um estreito entre o Cabo Dezhnev, o ponto extremo oriental do continente asiático e o Cabo Príncipe de Gales, o extremo ocidental do continente americano, com cerca de 85 km de largura e uma profundidade de 30 – 50 m. O estreito liga o Mar Chukch (parte do Oceano Ártico), no Norte, com o Mar Bering (parte do Oceano Pacífico), no Sul. Tem seu nome do explorador Vitus Jonassen Bering, nascido na Dinamarca e de nacionalidade russa, que atravessou o estreito em 1728. (pt.wikipedia.org/wiki/Estreito_de_Bering)

Os Cariri não foram considerados antropófagos, pois não consta nada sobre esse assunto em relatos missionários. Enterravam seus mortos em *igaçabas*³¹, como os Tupi, ou emparedados em grutas, segundo consta em “30 anos na Paraíba” de Leon Clérot. Os colonizadores afirmavam que os Tarairiú praticavam o endocanibalismo, ou seja, comiam os seus próprios parentes, pois dentro de si era o melhor lugar para guardá-los, segundo relatos de Padre Luis Figueira, Pedro Carrilho de Andrade, Gregório Varela de Berredo Pereira e dos holandeses.

Os Tarairiú viviam nas regiões secas do Curimataú, do Seridó e do Sertão, junto aos rios temporários Jaguaribe, Apodi, Piranhas, Pinharas, Sabugy e Seridó. Sua agricultura era considerada pouco desenvolvida. Alimentavam-se com peixes e cobras do sertão, bebiam mel de abelha misturado com o pó moído dos ossos de seus mortos. Não tinham moradia fixa. Já os Cariri localizavam-se perto dos rios permanentes, vales úmidos ou em regiões altas de clima ameno. Dedicavam-se à agricultura, semeando milho, feijão, jerimum e outras plantas.

No início do século XVIII, por volta de 1740, grupos de Xukuru e dos Kariri se estabeleceram em Palmeiras dos Índios para fugir dos colonizadores. Cada vez mais os índios adentravam nos sertões, de pouca caça e alimentos, para se proteger das perseguições coloniais. Os índios fugiam dos colonizadores como o diabo foge da cruz. De acordo com Torres (1984, p. 7-8), “[...] as tribos sediadas em Alagoas e Pernambuco puseram-se em fuga. Desorientados, muitas vezes iam dar em região que outra tribo já havia abandonado. As do Sul buscavam o Norte e as do Norte, o Sul.”

Segundo Torres (1984), os Kariri também viveram na região de Cimbres, atual Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá, território indígena Xukuru, mas fugiram para o Sertão e terras alagoanas por causa da invasão dos brancos. Eles tiveram como meta as Matas dos Palmares, região abastada por milhares de palmeiras que afloravam nas serras e no Vale da Promissão. Os Xukuru deixaram sinais por onde passaram, em Limoeiro, Tanque d’Árca, Belém, Mata Verde, Igaci e Quebrângulo.

31 Igaçaba: recipiente de barro, geralmente de boca larga, usado para guardar líquidos, farináceos

Mesmo escondidos nas matas de palmeira, os colonizadores tocavam fogo para expulsá-los e até mesmo matá-los, sem dó nem piedade. Os índios sofriam com os massacres em massa, sevícias, perseguições e escravidão. Segundo Torres (1986, p. 16) “os portugueses tomaram o que o índio tinha, roubaram suas mulheres, desvirginaram suas filhas e [...] viciaram-no pela cachaça, as águas ardentes”. Se reagissem, eram castigados, escravizados ou mal remunerados no trabalho.

O Diretório do Marquês de Pombal foi editado em 1759 pelo Rei D. José I com a finalidade de um diretor português dirigir os índios até que esses pudessem governar-se por si mesmos. Esse Diretório forçou os índios a se integrarem na colonização: aceitar o governo do Rei, o Deus dos cristãos, o papa como chefe espiritual e a lei dos portugueses, rompendo, dessa forma, com toda tradição nativa. Também foram obrigados a abolir o uso de seus idiomas nativos, sob pena de serem castigados se não obedecessem, e ainda a adotar nomes e sobrenomes de famílias portuguesas em vez dos seus.

Por volta de 1770, o frade Domingos de São José, cidadão português, queria a conversão dos índios ao cristianismo. Ele conseguiu sua confiança e os convenceu a construir uma capela de taipa e palha, hoje Igreja Velha em Palmeiras dos Índios.

Sendo a Região Nordeste a primeira a ser colonizada, os povos indígenas que a habitavam naquela época tiveram consideráveis impactos em suas tradições socioculturais por serem obrigados a conviver com colonizadores, mantendo relações com a Igreja e o Estado através das várias determinações governamentais.

Devido a sua condição etnicamente diferenciada, os índios Xukuru tiveram a identidade questionada. Por meio de relatos de antropólogos, como o norte-americano Hohenthal na década de 1950, e da luta dos Xukuru, foram reconhecidos oficialmente como índios. Porém, o processo contemporâneo de garantia do território Xukuru se iniciou apenas na década de 1980. A partir daquele momento até os dias atuais, a Terra Indígena Xukuru está sendo desocupada e os

e outros gêneros; quiçaba. Urna funerária dos indígenas; camotim. (HOUAISS: 2001, p. 1567)

posseiros indenizados. Essa comunidade indígena detinha apenas 12% do território. O contato com ONGs³², a abertura política no país e a Constituição Federal de 1988 possibilitaram o início da retomada das terras. Desde então, os Xukuru fortaleceram o projeto de afirmação étnica que estava em curso com a criação de conselhos e lideranças integrados por eles, que se encarregavam de áreas específicas, como saúde e educação.

Nesse período de regularização das terras indígenas, os Xukuru se organizaram administrativamente e fortaleceram suas manifestações socioculturais. A dança do Toré era incentivada pelas lideranças do grupo, que pouco a pouco se tornou elemento de mobilização. Os terreiros de Toré foram criados tanto para executar a dança, quanto para fortalecer o projeto político em curso.

A Constituição de 1988, garantiu aos índios dois artigos importantes. Segundo o Artigo 231, os índios têm a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições reconhecidos, como também os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. De acordo com o Artigo 232, os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Oliveira (2007, p. 6) afirma que, somente a partir de 1989, o Toré passou a figurar como estratégia de valorização étnica. Logo após a promulgação da Constituição de 1988, o Cacique Chicão, líder da articulação dos povos indígenas no Nordeste, começou a visitar as aldeias Xukuru para aumentar o número de pessoas na mobilização das terras e também explicar os direitos garantidos pela Carta Magna.

Os Xukuru, liderados pelo Cacique Chicão e apoiados por outros povos indígenas no Nordeste e outros órgãos como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pertencente à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil),

32 ONGs: associações do terceiro setor, da sociedade civil, que se declaram com finalidades públicas e sem fins lucrativos, que desenvolvem ações em diferentes áreas e que, geralmente, mobilizam a opinião pública e o apoio da população para modificar determinados aspectos da sociedade. (pt.wikipedia.org/.../Organização_não_Governamental)

passaram a reocupar áreas de fazendas nas terras indígenas. O Toré foi e é um elemento legitimador da participação na luta pela obtenção do território.

Francisco de Assis Araújo, o Cacique Chicão, em vinte de maio de 1998, aos quarenta e oito anos, foi assassinado a mando de fazendeiros. Desde então, a luta Xukuru pela demarcação de terras se fortaleceu. Os Xukuru formaram conselhos e associações indígenas, numa crescente organização.

3.1.2 A Colonização da Serra do Ororubá

A cidade de Pesqueira localiza-se na microrregião do Agreste Centro-Ocidental de Pernambuco. Segundo Barbalho (1977: 16) “as características agrícolas, e mesmo as pecuárias, das terras pesqueirenses, garantem a homogeneidade do Agreste Centro-Ocidental.”

Pesqueira está localizada ao sopé da Serra do Ororubá. A Serra do Ororubá, também conhecida pelos nomes de *Urubá*, *Ararobá*, *Arobá*, *Ororobá*, *Orubá*, *Arorubá*, é uma das principais serras de Pesqueira, com 890 metros de altitude, que se estende aos extremos do município pesqueirense no sentido leste-oeste.

Oficialmente, o início da colonização do Urubá foi em junho de 1654, precisamente no dia 25, por meio de um Alvará de concessão “da sesmaria de dez léguas de terra em redondo, a contar do último morador que se achasse para as partes de Santo Antão, em Pernambuco” (BARBALHO, 1977: 35) ao fidalgo João Fernandes Vieira, assinado, em Lisboa, pelo Rei de Portugal D. João IV. Esse alvará foi feito a partir de um pedido de João Fernandes Vieira em 1649, como merecimento por ele ter lutado contra a permanência dos holandeses no Brasil. Essas terras seriam uma espécie de recompensa. João Fernandes Vieira comprometeu-se a conquistá-las, expulsando os índios e, assim, povoando-as.

Segundo Barbalho (1977: 36), João Fernandes Vieira, em idade avançada, doou suas terras, ali situadas, à Congregação do Oratório, dirigida pelo

missionário organizador de uma aldeia em Limoeiro , Padre João Duarte do Sacramento.

Já de acordo com o historiador Alfredo Leite Cavalcanti (in BARBALHO: 1977: 36) João Fernandes Vieira vendeu quase toda a terra apossada a Manuel da Fonseca Rego, dando as terras restantes por esmola à Congregação de São Felipe Néri, que posteriormente foram adquiridas por Manuel da Fonseca Rego mediante compra das mesmas.

Outros fazendeiros e agricultores também foram beneficiados com doações de terras no Urubá, que eram ocupadas “por tribos de índios tapuias-cariris que as cultivavam a seu modo” (BARBALHO, 1977: 39). Entre os beneficiados estão: Bernardo Vieira de Melo, Antônio Pereira Pinto e Manuel Vieira de Lemos que receberam, juntos, vinte léguas de terra que iam da Mata até o Sertão, abrangendo o Centro e o Sul do agreste pernambucano, na concessão de dezembro de 1671. Antônio Pereira Pinto e Manuel Vieira de Lemos doaram suas terras ao Capitão Bernardo Vieira de Melo. Essas terras eram conhecidas como *Sesmaria Ararobá*. Posteriormente, o Capitão Bernardo Vieira de Melo, por conta da idade e por não ter mais forças para administrar as terras, entregou a *Sesmaria Ararobá* aos filhos Bernardo Vieira de Melo e Antônio Vieira de Melo. O filho Bernardo Vieira de Melo desbravou e pacificou aquela área de terras, exterminando índios considerados ferozes e expulsando negros aquilombados, deixando essas terras em poder de seu irmão Antônio Vieira de Melo. Segundo Barbalho (1977: 40), Antônio Vieira de Melo foi considerado

O maior povoador do agreste pernambucano nos séculos XVII e XVIII, fundador de um sem número de sítios de cultura e fazendas de criação, dos quais se originaram diversas cidades, como Caruaru, Altinho, Agrestina, Lagoa dos Gatos, Jupy, São Caetano, Tacaimbó, São Bento do Una, Cachoeirinha, Alagoinha, Canhotinho, Lajedo, etc.

A região habitada pelos indígenas era chamada de *Borborema* (na língua deles, *deserto*), que ia do fim do Agreste e começo do Sertão de Pernambuco. Também na Serra do Urubá, o oásis da Borborema, onde o clima era ameno e salutar, terra fecunda, rios e riachos com abundante água potável, viviam os índios tapuias do povo dos Ararobá.

Os índios Ararobá foram expulsos da Serra do Urubá por outros grupos indígenas, os Xukuru, povo chamado de “tapuias cariris”, que decidiram viver nessa Serra e que os colonizadores portugueses, ao novo aldeamento implantado, chamariam de Cimbres, atual Vila de Cimbres.

Os Xukuru habitavam toda a Serra dos antigos Ararobás, como também outro povo considerado “tapuia cariri”, os Paratió.

Apesar da invasão dos brancos no início do século XVII no solo Ararobá, que expulsavam e matavam os índios e combatiam os quilombos, havia idealistas que vinham para cultivar a terra, criar gado e civilizar tanto os Xukuru do Urubá quanto os Paratió das serras adjacentes. Em meados do século XVIII a aldeia do Ararobá tinha por missionário um religioso da Congregação de São Felipe Néri. Esses padres tinham como missão doutrinar e converter os índios ao catolicismo.

Por volta de 1660, foi criada na Serra do Ororubá uma missão da Congregação do Oratório pelo Padre João Duarte do Sacramento. Essa missão foi fundada junto a um grupo Cariri, de nome Xukuru, que habitava a Serra do Ororubá. O local foi batizado pelo padre com o nome de Monte Alegre, mas por haver na Região Norte uma outra vila com esse nome, recebeu o nome de Cimbres até os dias atuais. Nesse aldeamento, os missionários também criavam gado e utilizavam a mão de obra indígena.

Em 1757, com a aplicação do Diretório dos Índios do Marquês de Pombal, o aldeamento foi elevado à categoria de vila e passou a ser Vila de Cimbres em 03 de abril de 1762 pelo Desembargador-Ouvidor geral de Alagoas . Com o passar do tempo, as terras indígenas foram ocupadas por arrendatários que expulsaram os índios.

Em 1800, o capitão-mor Manoel José de Siqueira recebeu terras como dote de casamento ao pé da Serra do Ororubá. Nessas terras, ele construiu uma grande casa como também uma pequena igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, uma senzala e uma pequena vila para os moradores. Em 1802, transformou o local em povoamento. O povoado era conhecido como “Poço da Pesqueira” porque possuía um poço com peixes em abundância, onde a população e os índios do aldeamento pescavam.

Com o tempo, o povoado foi crescendo e superou a Vila de Cimbres, à qual pertencia. O Poço da Pesqueira possuía uma estrutura urbana, com casas de sobrado, de hospedagem e outras comodidades. Com seu desenvolvimento, a partir de 1812, as ouvidorias da Comarca do Sertão passaram a ser realizadas lá.

A sede de Cimbres foi transferida para a Fazenda Poço de Pesqueira, no pé da serra, no dia 13 de maio de 1836. Segundo Silva (2007), em 1850, após a promulgação da Lei de Terras, as autoridades locais pediram ao governo da Província o fim do aldeamento, alegando que os índios já eram caboclos, sendo o aldeamento extinto oficialmente em 1879. Com isso, os indígenas se dispersaram, buscando outros ex-aldeamentos, as periferias das cidades ou locais de difícil acesso. Alguns permaneceram em suas terras, trabalhando para os fazendeiros que detinham a posse.

Em 20 de abril de 1880, o povoado foi elevado à categoria de município, denominado Santa Águeda de Pesqueira. O nome atual, Pesqueira, foi adotado oficialmente em 1913 por decisão do Conselho Municipal da época. Cimbres passou a ser apenas mais um dos distritos de Pesqueira.

3.1.3 A Língua Xukuru

Segundo o professor *Aryon Dall'Igna Rodrigues*³³, os povos indígenas brasileiros falam entre 170 e 180 línguas e suas variações, embora conste no acervo mundial de línguas, em torno de seis mil. É um número considerável, levando-se em conta que a população de índios no país atualmente é calculada em oitocentos mil indivíduos. O Professor Aryon estuda as línguas indígenas desde 1947 e busca entender as mudanças desses povos. Segundo ele, “a língua guarda características praticamente imutáveis que permitem identificar línguas ascendentes e descendentes.”

De acordo com *levantamento*³⁴ do Instituto Sócio-ambiental, estima-se que cinquenta e três grupos vivem isoladamente, falando apenas a língua nativa, evitando o contato com os brancos. Para a FUNAI, existem apenas doze desses grupos.

Hoje em dia, a língua indígena mais falada no Brasil é o Guarani, usada por cerca de trinta mil pessoas nos povos Nhandéva, Kaiwá e Mbiá. Esse idioma se distribui por aldeias espalhadas pelo Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país. Outras oito línguas indígenas têm acima de cinco mil falantes: Guajajara, Sateré-Mawé, Xavante, Yanomami, Terena, Makuxí, Kaingang e Tikuna.

Profundo conhecedor do idioma Tupi e do Yathê, tendo um regular conhecimento do Cariri, Lapenda (1962, p. 18) afirmou que os índios Xukuru não são Tupi, nem Fulni-ô e muito menos Cariri. E mais:

O Xucuru deveria ter sido uma língua de relação pura. A ordem das palavras podia servir para exprimir conceitos. Essa relação era regressiva, como no tupi e no iatê, e diferia da do cariri, em que é progressiva.

Segundo Borges (1984, p. 38), os Tarairiú (dos quais os Xukuru são parentes) tomavam de empréstimo palavras da língua Cariri como também da língua Yathê dos índios Fulni-ô de Águas Belas e algumas do Tupi. Porém, a maior parte do vocabulário dos Tarairiú se diferencia bastante do Cariri. Há semelhança entre o vocabulário dos Tarairiú (Xukuru atual) e as raízes de palavras dos índios Jê, como podemos observar no seguinte quadro:

Português	Tarairiú	Dialetos Jês	Cariri
Água	<i>Kaité</i>	<i>Nko</i>	Dzu
Cabeça	<i>Kreká</i>	<i>Krã</i>	Tçambu

33 Aryon Dall'igna Rodrigues é professor do Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília (UnB), apontado como um dos maiores especialistas nessa área.

34 Levantamento divulgado no site www.isa.org.br.

Cabelo	<i>Unj</i>	<i>Sün</i>	Dü
Casa	<i>Sekri</i>	<i>Ikrié</i>	Erá
Comer	<i>Kringó</i>	<i>Khren</i>	Ami
Dormir	<i>Gon-yá</i>	<i>Nogon</i>	Unu
Filho	<i>Ako</i>	<i>Ikra</i>	Inhurae
Fogo	<i>Kiró, kia</i>	<i>Korru, kuwi</i>	Isu
Mão	<i>Koreke</i>	<i>Bkhra</i>	Müsã
Mulher	<i>Krippó</i>	<i>Mprom, piko</i>	Tidzi
Nariz	<i>Sikrin</i>	<i>Khra</i>	Naembi
Olho	<i>Aço</i>	<i>Nto</i>	Do
Orelha	<i>Bandulak</i>	<i>Mpak</i>	Benhé
Pé	<i>poiá</i>	<i>par</i>	bü

(BORGES, 1984, p.38)

O sistema articulatorio puramente oral do vocalismo Xukuru é o mesmo que o do português e também ao da língua Yathé, falada pelos índios Fulni-ô, de Águas Belas, Pernambuco. Observemos agora palavras do dialeto Xukuru selecionadas pelo pesquisador Lapenda (1962, p. 13). Nas que seguem, por motivos topográficos, o teórico acrescentou um n após a vogal para indicar a nasalidade. Nesse caso, o n corresponde ao nosso til.

gahanxo (ga-han-xo) = boi
lungin (lun-gin) = sal
menmengo (men-men-go) = bode
marinha (ma-rin-há) = boi
amun (a-mún) = farinha de mandioca
wanmanx (wan-man-x) = onça
jetonm (je-ton-m) = gato
Taminn (ta-min-n) = Nossa Senhora
nennen (nen-nen) = dizer
xennunpr (xen-nun-pr) = índio
manntu (man-n-tú) = tatu-bola

(LAPENDA, 1962, P.13)

Atualmente, da língua Xukuru, só existem palavras que designam o conceito em si, sem qualquer determinação de categoria, apenas nomes, sendo os verbos e adjetivos em forma nominal, como exemplifica Lapenda (1962, p. 17):

kringó = comer, comida
xurak = fome, faminto, ter fome
jupegugo = mentiroso, mentira, mentir

O Tupi contribuiu, como também os Fulni-ô, com alguns vocábulos na língua Xukuru. Porém, tal influência não é muito exata, segundo Lapenda. Vejamos alguns exemplos:

XUCURU	TUPI
ximbó = cacete	s-embó = cacete
tuyá = barriga	t-yé = barriga
Paité = Deus	pai-eté = senhor verdadeiro
murasi =sol	kwarasy = sol
karé =homem branco	karaíba = homem branco
xako =casa	s-oka = casa
téw = água	t-y = água, líquido
sakwaren = faca	tákwar = (faca de) taquara
itay = dinheiro	itajuba = dinheiro
poyá = pé	py = pé

(LAPENDA, 1962, P. 19)

XUCURU	IATÊ
xiá = frio	xiá = frio
xuá = vento forte	xwmá = vento forte
tilôa = faca	thloá = faca
saká = feijão	natsaká = feijão
itôka = fogo	towe = fogo
akó = filho	e-ka = filho
tuxá = doce	e-xá = doce
jusa = vinho de jurema	khoxa = vinho de jurema
nekretá = cacique	e-fkhethá = dirigente
inxá = carne	útxi = carne

(LAPENDA, 1962, P. 20)

3.1.4 Expressões Socioculturais Xukuru

Na primeira metade do século XX, os Xukuru expressavam sua religião com influência do catolicismo. Porém, os mais velhos, praticavam o *rito antigo* conhecido por *segredo* e o faziam às escondidas, pois a polícia alegava que essas práticas eram *catimbó*³⁵ e, portanto, danosas à sociedade. A respeito desse *rito antigo*, o Padre Rafael de Meira Lima (in BARBALHO, 1977: 32), no início do século XX, em 1912, diz o seguinte:

Estes índios conservam a tradição de uma dança religiosa, chamada o toré, a qual eles executam todos os anos, na vila, nas vésperas de São João e de São Pedro. Apresentam-se vestidos com um enfeite de palha e ramos, trazendo a mais uma grande cana-de-açúcar nos ombros. Assim passam a noite com uma dança monótona, repetindo a mesma cantiga, acompanhada ao som de dois ou três pífanos. Eles, não há dúvidas, dão ou pretendem dar tais divertimentos como uma cerimônia religiosa, tanto mais que há quem faça promessa para dançar o toré em honra de Nossa Senhora das Montanhas, a quem eles têm muita devoção. Dizem eles que essa imagem apareceu no tempo da catequese dos religiosos de S. Felipe Néri que, lá, tinham um convento [...].

Todos os anos, nas festas de São João e Nossa Senhora das Montanhas (02 de julho), os índios se reúnem na Vila de Cimbres para louvar esses santos e dançar o Toré. Muitos usam roupas próprias para o evento, feitas de palha de milho que são amarradas nos braços, nos ombros, na cintura, nos joelhos e nas pernas. Para adornar a cabeça, eles usam um barrete de palha enfeitado de manjerição, rosas ou outras flores.

São João, também chamado pelos Xukuru de “Seu São João” ou “Senhor São João” ou ainda “Caô”³⁶, é comemorado na Vila de Cimbres no dia vinte e três de junho. A festa começa pela manhã, com fogos de artifício, a banda de pífanos e

35 Catimbó: culto de feitiçaria que combina elementos da magia branca europeia com elementos negros, ameríndios e católicos; liderado por um “mestre” que defuma os assistentes com seu cachimbo, e a quem se recorre para resolver problemas diversos, seja para o bem, seja para o mal. (HAUAISS: 2001, p. 653)

36 “Caô”: influência da presença africana com os escravizados negros na Serra do Ororubá. (Artigo do professor Edson Silva intitulado **São João/Caô: festa religiosa dos Xukuru do Ororubá** (Pesqueira – PE).

a dança do Toré. À tarde, eles saem em procissão, partindo da frente da Igreja, com a bandeira de São João levada pelo cacique e lideranças indígenas para fazer a busca da lenha, ou seja, recolher madeira para fazer a grande fogueira que é acessa no início da noite juntamente com as demais fogueiras feitas pelos moradores da Aldeia. A missa é realizada às dezenove horas e, após, os índios dançam o Toré.

À meia-noite, os índios se dirigem a uma pedra plana chamada Lage do Conselho e esperam o conselho dos Encantados e dançam o Toré. Segundo os Xukuru, aqueles que escorregarem na lage morrerá durante o ano. Após esse ritual, retornam à Vila e dançam até às quatro da manhã.

Nossa Senhora das Montanhas, chamada pelos índios “Mãe Tamain”, é a protetora dos Xukuru e da Vila de Cimbres, a Padroeira da Serra do Ororubá, que foi introduzida pelos missionários cerca de 280 anos. Alguns índios divergem quanto ao aparecimento da imagem da Santa. Segundo D. Maria Quitéria, da Aldeia Capim de Planta, os índios,

Diziam assim que, quando acharam ela, foi uma menina que andava caçando lenha, num sabe? Tava procurando lenha. Aí quando chegaram num pé dum toco, aí acharam ela. Aí a menina volto pra casa e disse ô mãe, aculé eu achei uma santa. “Santa?” “Sim, no toco”. Aí foram. A menina achou Nossa Senhora das Montanha num toco. Aí chegou, aí truceram ela. (Anexo 10, entrevista nº 18)

Já Seu Melquíades, da Aldeia Lagoa, falou o seguinte a respeito de Nossa Senhora das Montanhas:

[...] a Santa Nossa Senhora das Montanha, lá começô quando tinha índio lá na vila. Os índio botaram a santa lá num pezinho de pau e os índio ficaram tudo admirado. Aí disse: “Nossa! uma mulhé!” e ficavam com medo, né? Ficaram com medo e... aí foram amansando, amansando e com pouco os índio já tava tudo se chegando aos pés de Nossa Senhora das Montanha na Vila. (Anexo 15, Entrevista nº 32)

Por outro lado, Seu Cassiano, da Aldeia Cana Brava, falou que a Santa foi trazida pelos portugueses, na época da colonização, como podemos observar a seguir:

Meu pai dizia, meu avô dizia. O povo português quando vieram, trouxeram ela. Não tinha casa, não, era arraiá. Eles vieram por dentro dos mato. Eles vieram procurá os índio. Por dentro dos mato, de rio afora. Que não tinha estrada não. Rio Ipojuca, eles sabia que as aldeia era aqui em riba, né? Aí vieram. Aí trouxeram a Santa. Ficaram lá. Acharam o arraiá deles. [...] Depois deixaram a Santa lá. Deixaram a Santa. Se resguardaram. Depois os índio chegaram, acharam a Santinha, acharam, ficaram alegre, rezava a reza deles: “Ave Maria, Manjerição...” sabia que era uma Santa. O índio não é besta. (Anexo 19, Entrevista nº 44)

No dia da Festa de Mãe Tamain, pela manhã, os índios dançam o Toré e, em seguida, eles vão, em fila indiana, para a igreja assistir à missa. Na igreja, alguns Xukuru se colocam em pé, no altar, e outros ficam no corredor e nas laterais. Após a missa, os Xukuru dançam novamente o Toré.

Segundo Neves (2005, p. 138), “os bacamarteiros são responsáveis pela recepção dos Xukuru. São formados por Xukuru e não-índios. Além de anunciarem a chegada dos Xukuru na Vila, eles fazem as honras à Mãe Tamain através dos tiros.”

À tarde, há a procissão de Nossa Senhora das Montanhas ao redor da Vila, que termina em frente à igreja. Apenas os Xukuru carregam o andor. De acordo com Neves (2005, p. 140), “a festa de Mãe Tamain sempre teve um caráter de apregoar a coragem dos índios.”

Durante a festa da Santa, o Toré também é dançado dentro da igreja, o que demonstra força e poder.

Não podemos deixar de ressaltar a Festa de Santo Antônio que é comemorada na Aldeia Cana Brava. Lá, Seu Cassiano é o responsável por ela, encarregado de organizar a novena e a missa no dia 13 de junho. Há muitos anos, ele vem fazendo isso, mas só no ano passado que conseguiu construir uma capela em homenagem ao Santo, na qual houve a primeira missa. Vejamos o que ele diz:

Esse santo, é Santo Antônio. O dono dele foi pra Guerra do Paraguá, teve pra lá, voltou. Festejando ele. Rezando novena. Então, foi morrendo, morrendo, morrendo e eu fiquei com ele. [...] esse santo sempre é festejado nas casa dos outro. Um dia vou fazê uma casa pra esse santo. Aí fiz mesmo aquela igreja. [...] Graças a Deus aqui já houve a primeira missa. Agora dia de Santo Antônio vai ter de novo. Treze noite de novena, toda noite, toda noite com os noitero, né? Desde o outro tempo

eu ainda tô sustentando e assim vou sustentar até quando Deus quiser. Não é? (Anexo 19, Entrevista nº 44)

O Toré é uma dança ritual que mobiliza grupos indígenas no Nordeste. Por meio dos cantos sagrados do Toré, os índios fortalecem a união e a força para afirmar suas expressões socioculturais e lutar por seus direitos. Os rituais envolvem a Natureza, os animais e as plantas. Segundo Maria Aldenize, da Aldeia Capim de Planta,

Muitas perseguições acontecem pro povo Xukuru, entendeu? E através do ritual é que a gente consegue se sair, consegue vencer, consegue ter força pra lutar, e vencer cada vez mais as perseguições [...] Então a gente não diz que eles morreram, eles só trocaram de lugar, trocaram de morada. Saíram das casas quando faleceram e foram morar nas matas. Então quando a gente canta ou puxa o ponto no ritual eles vêm, eles escutam lá da mata e volta, incorpora em alguém e vem nos dá força, às vezes até aconselha como era que eles faziam antes pra vencer. Então a gente é um povo muito unido através do toré também. (Anexo 11, Entrevista nº. 19)

Segundo Neves (2005, p. 133) o Toré Xukuru é dançado em fila indiana, formando um círculo e, à frente desse círculo espiralado, vão seis homens sendo um deles chamado de bacurau, que é o responsável pelo início de cada canção do toré. É um ritmo marcado pela pisada mais forte de um dos pés, bem como pelas batidas dos *jupagos*³⁷ ou das *bordunas*³⁸ no chão. Só os homens Xukuru carregam os jupagos durante o toré. Um outro instrumento utilizado durante o Toré é a gaita, também chamada de “mibim”. É feita de cano plástico, PVC, considerada o instrumento musical mais importante dos rituais.

O Toré, segundo os Xukuru, é um momento de purificação de tudo que os cerca. Durante o Toré, alguns índios tomam uma bebida sagrada chamada de Jurema. D. Lia, da Aldeia Capim de Planta, afirmou o seguinte:

Quem bebe a Jurema Sagrada tem aquela corrente. Muitos se desenvolve, né? Eu mesmo tenho corrente mas nunca me desenvolvi. [...] Mas eu tomo, eu danço toré, eu assisto à pajelança, [...] bebo da Jurema e nunca me desenvolvi. [...] Mas graças a Deus nunca

37 Jupago: pau comprido, com uma espécie de raiz em formato de bola em sua base.

38 Borduna: arma indígena de ataque, defesa ou caça, geralmente cilíndrica e alongada feita de madeira dura; tacape, clava. (HAUAISS: 2001, p. 491)

desenvolvi, não. Nem tenho medo. Eu acho é bonito. Quando um toré é... é... é forte, tem força, é quando acontece aquelas coisa. [...] Quando um toré é forte mesmo é quando acontece essas coisa, os Encanto, os Encanto de Luz. (Anexo 12, Entrevista n°. 22)

A palavra “jurema” se origina do Tupi *iuréma* e nomeia uma árvore leguminosa brasileira, cuja casca tem propriedades adstringentes e narcóticas. Bebida sagrada, preparada com a casca, raiz ou fruto dessa planta, usada como alucinógeno, é servida em reuniões especiais e secretas, rituais religiosos, benéfica apenas para quem tem sangue índio.

A jurema é uma planta que faz parte da família das acácias que são plantas consideradas sagradas por diversos povos ao longo da história. Segundo Santos (2007, p. 13),

Os egípcios e os hebreus cultuavam a acácia nilótica; os hindus, a acácia suma; os árabes, a acácia arábica; os incas, a acácia cebil; os nativos do Orinoco, a acácia niopo; os índios do Brasil, particularmente os do Nordeste, a acácia jurema.

A espécie que originou o culto da Jurema Sagrada no Nordeste tem como nome científico *Mimosa Hostilis Benth.* É uma árvore que possui espinhos em seus troncos e galhos, com folhas compostas e flores esbranquiçadas ou esverdeadas, muito pequenas e tem pequenos frutos em forma de vagens. Podemos encontrar a jurema em forma de arbusto ou trepadeira, porém é na forma de árvore que a jurema detém a energia capaz de mobilizar os elementos da Natureza trabalhados na prática da jurema (prática *xamã*³⁹ com características brasileiras).

O Pajé é uma das pessoas de destaque entre os Xukuru. Não apenas como líder e conselheiro na luta do dia-a-dia, mas também como um sábio que herdou do “Rei Tupã” o dom da sabedoria e do conhecimento sobre todas as ervas medicinais da região e sobre os seus antepassados, ou seja, sobre os encantos das vidas passadas, pois só ele sabe como trazer e como levar seus antepassados na hora do ritual. Por ser um índio que entende de tudo sobre cura,

através das rezas e das ervas medicinais, ele é considerado um “enfermeiro natural” que cura os índios com o poder do “Deus Tupã” que lhe deu esse dom por meio da religião e da Natureza. Ele tem o poder de colocar e tirar o cacique. Vejamos o que disse Seu Dedé, da Aldeia Santana:

A gente tem uma festa que é a festa do Rei do Ororubá, na Pedra do Reino do Ororubá, que lá é onde é consagrado o cacique. Quando acontece de morrer um cacique, falece um cacique, um cacique ser assassinado como o Cacique Chicão foi, a Pedra do Rei é... é o local sagrado da consagração do cacique, isso junto com o pajé. O pajé é a pessoa mais velha que tem da nossa aldeia. (Anexo 07, Entrevista nº. 11)

De acordo com Santos (2007, p. 118), “os pajés são mais poderosos que os próprios caciques e algumas vezes acumulam essa função. Eles não chegam a esta condição por vontade própria, mas por inspiração.” Para comprovar que recebeu algum sinal, o iniciado tem que se comunicar com os mortos, exercer o poder da cura e de adivinhações.

3.1.5 Doença, saúde e cura entre os Xukuru

Desde o início da colonização portuguesa no Brasil, foi constatado que os índios tinham certos conhecimentos práticos e empíricos na cura das doenças. Seus conhecimentos eram subordinados à ação do sobrenatural. A doença era vista como um castigo ou provação. Os índios não adoeciam com frequência, pois eram fortes e sadios. De acordo com Holanda (2003, p. 164) faziam parte da patologia indígena as seguintes doenças:

A boubá, o bócio endêmico, certas parasitoses e dermatoses, febres inespecíficas, disenterias, afecções do aparelho respiratório, ferimentos de guerra e acidentais, envenenamentos e mordeduras por animais venenosos, afecções resultantes de desvio alimentar.

39 Xamã: em povos da Ásia setentrional e central, especialmente os siberianos e uralo-altaicos, indivíduo que, por meio de estados estáticos e invocações ritualísticas, manifesta supostas faculdades mágicas, curativas ou divinatórias. (HAUAISS: 2001, p. 2892)

Os colonizadores introduziram outras doenças, como a varíola, que contribuíram, sem dúvida, para a dizimação dos nativos, além do apresamento e extermínio empreendidos pelos brancos. A terapêutica indígena baseava-se nas virtudes medicinais de numerosos espécimes da flora nativa.

O pajé era a pessoa que curava, um misto de sacerdote, feiticeiro e curador. Segundo Holanda (2003, p. 165), o pajé,

Apalpava, cheirava e defumava o enfermo. Sugava ferimentos, sangrava, amputava e prescrevia o medicamento, ou *puçanga*⁴⁰, por via oral ou local. Era obedecido e temido. Contra ele moveram os colonizadores, principalmente os padres incubidos da catequese, tenaz campanha de descrédito. Perdida a influência, desmoralizado, foi aos poucos substituído, em suas funções e entre o seu povo, pelo catequista, o padre jesuíta.

Os padres Jesuítas aproveitaram e vulgarizaram as propriedades terapêuticas de diversos vegetais que foram incorporados à farmácia, entre eles o *jaborandi*⁴¹ e a *copaíba*⁴². A assistência médica da Companhia de Jesus ajudou na catequização dos índios. Com a chegada dos primeiros Jesuítas em 1549, eles fizeram o aldeamento dos indígenas para a doutrinação, o ensino de ofícios manuais e a prestação de assistência médico-farmacêutica.

Hoje em dia, a situação da saúde nas áreas indígenas é pior do que nas zonas urbanas. Segundo dados da FUNASA em Pernambuco (2007), os índios sofrem com doenças crônicas, como hipertensão, diabete e câncer, como também doenças parasitárias por falta de saneamento básico. Nas aldeias indígenas de Pernambuco, há pouco acesso à água tratada, com esgotos que escorrem pelas ruas, moradias de taipa e inadequadas, risco de doenças de todos os tipos, como

40 Puçanga: remédio caseiro, mezinha; remédio ou método de cura dos pajés; beberagem, feitiço, poção. (HOUAISS, 2001, p. 2330)

41 Jaborandi: pequena árvore nativa do Brasil, de folhas penadas, folíolos coriáceos, flores em pétalas róseas e amarelas, frutos com três a cinco cocas e sementes pretas brilhantes; arruda-do-mato. (HAUAISS, 2001, p. 1664)

42 Copaíba: comum às árvores do gênero *Copaifera*, da família das leguminosas, nativas do Brasil, de boa madeira, e cujo córtex encerra óleo medicinal; copaibeira, óleo, pau-de-óleo. (HAUAISS, 2001, p. 830)

também os problemas econômicos e sociais que levam muitos índios ao alcoolismo.

O Distrito Sanitário Indígena de Pernambuco (DSEI) é coordenado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) que atua na área de dez etnias. A FUNASA assumiu no final da década de 1990 a saúde indígena que ficava a cargo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A FUNASA levou médico, enfermeiro e dentista às comunidades indígenas, como também agentes de saúde formados nas próprias aldeias, porém o atendimento se restringe à atenção básica e ainda não é completo. Há carência de médicos, enfermeiros e materiais adequados para os profissionais da saúde.

Segundo Antônio Fernando (chefe do Distrito Sanitário Indígena de Pernambuco) a assistência especializada é mais complicada porque é disputada no SUS (Sistema Único de Saúde) tanto pelo índio quanto pelos não-índios. Por isso, a FUNASA paga exames e consultas complementares na rede particular porque, em certas especialidades, não consegue vaga no SUS.

Com a existência de casa de taipa, há um aumento em casos de transmissão da doença de Chagas. Em 2007, houve quinze casos dessa doença entre os Xukuru. Também a falta de saneamento básico, esgotos expostos, refletem as doenças infecciosas e parasitárias.

Na área indígena Xukuru, na Aldeia São José, funciona desde 1995 um grupo de Alcoólicos Anônimos (AA), que é coordenado pelo índio Ilário Gomes de Melo, atualmente com 63 anos de idade. Esse grupo reúne cerca de cinquenta pessoas. Segundo o índio Ilário, que parou de beber em 1977, a criação do AA foi do Cacique Chicão, assassinado em 1998.

O sistema de cura Xukuru também está baseado nos recursos terapêuticos que vêm da Natureza e no contato com os Encantos de Luz, os *Encantados*⁴³. As plantas são entidades vivas e sagradas que constituem a morada dos Encantados e lugar de oração. A partir delas, são elaborados os remédios do mato, feitos artesanalmente, obedecendo a rituais e a normas específicos, em forma de chás, lambedores, águas, unguentos e defumadores. Seus especialistas nativos são: o

pajé, as lideranças espirituais, os rezadores, as rezadeiras, as parteiras e os produtores de garrafadas. Segundo Souza (2007, p. 137), além dos especialistas nativos, os Xukuru contam com outros que não são nativos,

Os profissionais biomédicos, que atendem essa população nos cinco postos de saúde indígena, situados no território indígena e também nos hospitais em Pesqueira e a medicina popular não-indígena representada por curandeiros errantes, rezadores, pais-de-santo e herbalistas, encontrados em sítios, vilarejos e municípios próximos à Serra do Ororubá.

Quando ocorre um sinal de que o corpo não anda bem, o doente e os membros da família procuram primeiro um especialista de cura nativa. Doenças como, *mau-olhado*⁴⁴, *espinhela-caída*⁴⁵, etc., são tratadas pelo rezador, pelo Pajé, pelas lideranças espirituais e produtores de garrafadas. Se o problema de saúde é mais amplo, o doente é orientado a procurar o posto de saúde mais próximo. Há dois pólos-base de atendimento médico indígena: um localizado no município de Pesqueira e outro na Aldeia São José, fruto de uma ação empreendida pelo CISXO (Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá) junto ao DSEI – PE para melhorar o atendimento médico às famílias indígenas.

43 Encantados: de acordo com os Xukuru, são os espíritos dos antepassados invocados nos rituais do Toré e da pajelança.

44 Mau-olhado: olhar a que se atribuem poderes de causar malefícios, infortúnios; afito, jetatura, olhado. (HAUAISS: 2001, p. 1871)

4 ANÁLISE SEMIÓTICA DAS ENTREVISTAS

4.1 ENTREVISTA Nº 11

4.1.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 11, encontramos oito sujeitos semióticos, entre os quais a maioria se encontra em conjunção com seu objeto de valor. Observemos o quadro abaixo:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização/ instauração do Sujeito
S ₁	Eu /a gente/ <i>nóis</i> ⁴⁶	contar a história de luta do povo Xukuru	querer-narrar
S ₂	Enunciatário	gravar as histórias dos índios	querer-fazer
S ₃	Povo Xukuru e Cacique Chicão	retomar as terras tomadas pelos fazendeiros	querer-fazer poder-fazer
S ₄	Comissão Interna	resolver os problemas de seu povo	querer-fazer/ fazer-continuar
S ₅	Cacique Chicão	preparar o filho para ser cacique	querer-fazer poder-fazer
S ₆	Fazendeiros	ficar com as terras indígenas.	querer-ser poder-intimidar
S ₇	Governo Federal	indenizar os fazendeiros que estavam nas terras indígenas	dever-fazer
S ₈	Professores Xukuru	repassar a arte, os costumes e a tradição indígena	querer-transmitir

45 Espinhela-caída: designação popular de qualquer dor na região do esterno, produzida por fadiga ou doença debilitante; qualquer doença que deixa o indivíduo debilitado, anêmico, desnutrido, astênico. (HAUAISS: 2001, p. 1232)

46 Nóis: pronome transcrito da mesma forma que foi falado em entrevista.

O S_1 (enunciador) tem como objeto de valor contar a história de luta pelas terras do povo Xukuru, terras que foram tomadas pelos brancos e que estavam nas mãos de fazendeiros. Ele se encontra conjunto com seu objeto de valor, porque tem o conhecimento desses fatos marcantes na história de seu povo, através da participação em várias retomadas das terras, como vemos abaixo:

A primera história do povo Xukuru que eu vou contar pra vocês é... [...] é bom a gente contá a história para as pessoa ficá sabendo o que é a história de luta e resistência do povo Xukuru

Ele é sujeito de um querer-narrar sobre a força e a coragem de um povo que lutou e que continua lutando por seus ideais e por seus direitos para levar adiante seus costumes e tradições. Ele inicia e termina a narrativa em conjunção com seu objeto de valor, como observamos a seguir:

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. É sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (Povo Xukuru e Cacique Chicão) tem como objeto de valor retomar as terras tomadas pelos fazendeiros. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer acontecer, e faz três retomadas com sucesso. Vejamos:

Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água. [...] a Segunda retomada na Aldeia Caipe [...] A terceira retomada é... do povo Xukuru é... foi na Aldeia Brejinho [...]

O S_3 inicia a narrativa em estado de disjunção com o seu objeto de valor, tornando-se conjunto com seu objeto, no final da narrativa, conforme observamos no fazer transformador:

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (Comissão Interna) tem como objeto de valor resolver os problemas de seu povo. Ele conta com o apoio de dois adjuvantes, o pajé e o vice-cacique, até que um novo cacique seja eleito para dar continuidade às retomadas das terras indígenas invadidas por fazendeiros. Ele é sujeito de um querer-fazer e dono de um fazer-continuar a luta do seu povo por dias melhores como também resolver os problemas do dia a dia. Inicia e termina a narrativa, conjunto com o seu objeto de valor, assim representado:

$$F_t \rightarrow S_4 \cap OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O objeto de valor do S_5 (Cacique Chicão) é preparar o filho para ser cacique. Ele é sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer essa preparação através de ensinamentos no dia a dia, como também da participação do filho em retomadas de terras. No início, o S_5 encontra-se disjunto do seu objeto de valor. Embora tenha sido assassinado, ele consegue preparar o seu filho para o *cacicado*⁴⁷, ficando, portanto, conjunto com seu objeto de valor. Podemos observar o fazer transformador do S_5 da seguinte forma:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

Por seu turno, o S_6 (Fazendeiros) tem como objeto de valor ficar com as terras indígenas. No início da narrativa, ele se encontra conjunto com seu objeto de valor, ocorrendo a disjunção a partir do momento em que há as retomadas das terras, por parte dos índios. O S_6 detém um querer-ser proprietário de terras que não são suas e um poder-intimidar os índios, mas é impedido pela coragem e determinação desse povo. Assim, o fazer transformador do S_6 fica da seguinte maneira:

$$F_t \rightarrow S_6 \cap OV \rightarrow S_6 \cup OV$$

47 Cacicado: 1 Instituição de liderança em certas sociedades primitivas. 2 Grupo politicamente organizado sob a chefia de um cacique. (www.dicio.com.br/cacicado/)

Por sua vez, o S_7 (Governo Federal) tem como objeto de valor indenizar os fazendeiros que estavam nas terras indígenas. É dono de um dever-fazer a indenização para que haja paz e tranquilidade entre os índios. No decorrer da narrativa, o S_7 está disjunto do seu objeto de valor, mas no final, encontra-se conjunto, havendo a transformação:

$$F_t \rightarrow S_7 \cup OV \rightarrow S_7 \cap OV$$

Repassar a arte, os costumes e a tradição indígena, como também o modelo de ser e o modelo de organização do povo Xukuru para as crianças e os jovens constituem o objeto de valor do S_8 (Professores Xukuru). Sujeito de um querer-transmitir os ideais para o seu povo, ele se encontra conjunto com seu objeto de valor:

$$F_t \rightarrow S_8 \cap OV \rightarrow S_8 \cap OV$$

Passemos, agora, à análise das estruturas discursivas.

4.1.2 Estruturas Discursivas

4.1.2.1 Relações Intersubjetivas

Na entrevista nº 11, o enunciador se apresenta em *1ª* pessoa e põe em discurso os atores *Povo Xukuru, Comissão Interna, Cacique Chicão, Fazendeiros, Governo Federal e Professores Xukuru*.

No início do texto, o enunciador se projeta no enunciado para introduzir a história de seu povo a partir das retomadas das terras. Em seguida, ocorre uma debreagem enunciativa com a projeção de um *e/le*, povo Xukuru e Cacique Chicão, que lutam pela posse das terras, como podemos observar nos seguintes trechos:

A primeira história do povo Xukuru que eu vou contar pra vocês é... a primeira história é... de retomada do povo Xukuru.

[...] Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água, no ano de noventa com o Cacique Chicão. Na época ele já era cacique.

No decorrer da narrativa, o enunciador se faz presente em todo o enunciado, recuperando fatos vivenciados na época das retomadas e a lembrança do assassinato do Cacique Chicão, que foi capaz de lutar pelo seu povo, sabendo do risco que corria, através das ameaças recebidas por fazendeiros, até culminar com sua morte, o que fez com que as retomadas fossem suspensas por dois anos.

[...] Foi assassinado o Cacique. Parou um pouco. A gente ficou dois anos sem cacique até a Natureza dizê quem era o novo cacique.

Durante esse tempo sem retomadas, a comissão interna, juntamente com o pajé e o vice-cacique, ficou resolvendo problemas internos da comunidade

indígena até a consagração do novo cacique realizada durante a festa do Rei do Ororubá, na Pedra do Reino, situada na aldeia Pedra d'Água.

[...] A gente tem uma festa que é a festa do Rei do Ororubá, na Pedra do Reino do Ororubá, que lá é onde é consagrado o cacique.

A preparação do novo cacique foi feita pelo Cacique Chicão, que já recebia ameaças de morte e, por isso, repassou seus ensinamentos para o seu filho Marcos que contou também com a ajuda do Pajé Zequinha.

E aí teve uma grande preparação do Cacique Marcos feita pelo Cacique Chicão [...] o Cacique Chicão preparou o Cacique Marco para o futuro. [...] ele sempre dizia que ele era ameaçado e podia chegar o momento de ser uma pessoa assassinada e como foi [...]

Com a consagração do novo cacique, o povo Xukuru volta a fazer as retomadas de suas terras, até que o Governo Federal interfere e passa a indenizar os fazendeiros e demarcar as terras indígenas.

[...] a partir daquele momento ele era o Cacique do povo Xukuru e dia vinte e oito de janeiro do mesmo ano a gente fez essa retomada da antiga Fazenda Peixe [...]

Um dos motivos que levou o povo Xukuru a fazer a retomada dessa fazenda foi o fato de que o fazendeiro soltou o gado no açude, o que ocasionou a poluição da água. A água é fonte de vida, alimento para todo ser vivo, e o índio quer preservá-la como também toda a Natureza.

[...] o dono do terreno da Fábrica Peixe, antiga Fábrica Peixe, começou soltar gado dentro das margens do açude, poluindo muita água, que era muita reis.

O Governo Federal, através da FUNAI, passa a indenizar os fazendeiros e fazer a medição das terras já de direito dos índios, mesmo contra a vontade dos fazendeiros. Porém, com esse processo de medição, ainda há alguns fazendeiros que resistem nas terras indígenas. Vejamos:

[...] parou mais com as retomada porque a gente tava esperando a indenização. E (?) aí veio a medição. [...] os fazendero não queria sair daqui. Queria permanecer aqui e a gente não aceitava porque isso é da gente, isso é nosso, isso é dos índio. [...] algum queria sair mas vendo que a lei era aquela tinha que saí e muito até hoje vem resistindo a não querê sair.

Todas essas lutas das retomadas e conquistas das terras são repassadas para os mais jovens através da Assembleia Xukuru realizada anualmente em maio, mês em que é lembrada a morte do Cacique Chicão. Passar a história, a tradição do povo é valor importante. É manter viva a memória de um povo.

Pra gente passar essa luta pras pessoas mais jovens, hoje a gente tem a assembleia Xukuru. Depois que foi assassinado o Cacique Chicão, é... a gente, é... a gente usou... sentamo, discutimo o que iria ser melhor para o povo. E a discussão foi criar as assembleias do povo Xukuru, a partir do dia em que o Cacique Chicão foi assassinado que foi no dia vinte de maio.

Também nas salas de aula, os professores Xukuru repassam esse modelo de organização, a cultura e seus costumes.

E até hoje a gente tem os professor de arte que ensina os rituais em sala de aula, ensinam o colar, ensina a arte em sala de aula e ensina também um modelo de organização do povo Xukuru. E isso tudo é feito e dito, repassado pra todos em sala de aula. E aí nós tem nossos costumes e tradições.

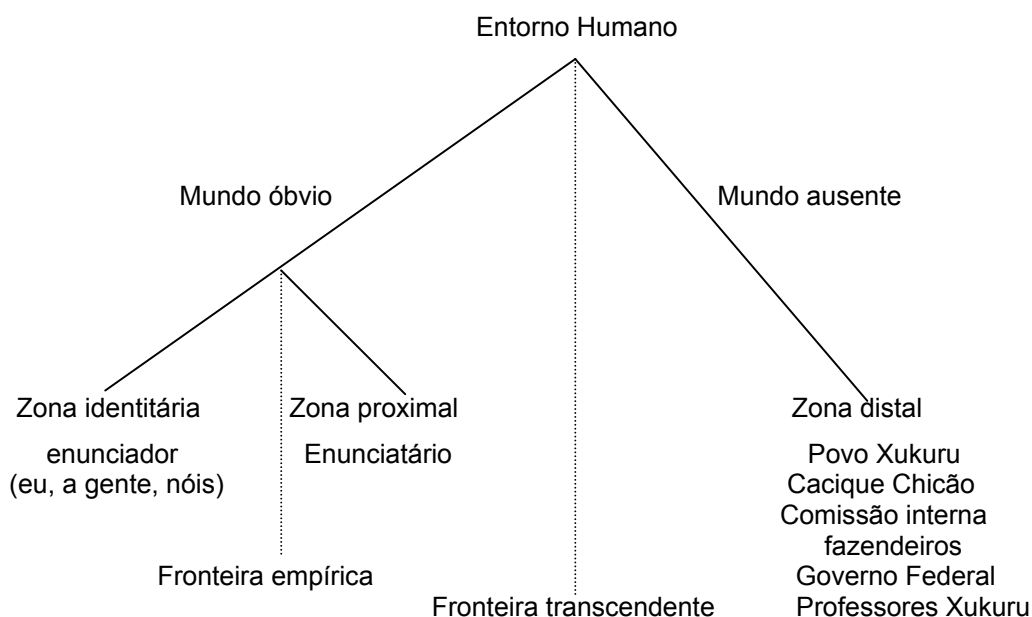
As festas religiosas são realizadas de acordo com o seguinte cronograma: no mês de janeiro, a festa de Reis; no mês de junho, a festa de São João; no mês de julho, a festa de Nossa Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanhas. Nessas festas, os Xukuru participam do ritual, fazendo suas orações e dançando o Toré: eles se reúnem em fila, num círculo, alguns vestem roupas de palha, seguram o jupago, as maracas e entoam cantos, dançando em homenagem ao rei Tupã, à mãe Tamain, saudando também os Espíritos de Luz, ou Encantados.

Nóis tem as festa de tradição. Aí vem: dia seis de janeiro a festa de Reis, na Pedra do Reino de Ororubá [...] no mês de junho a gente tem a festa de São João na Vila de Cimbres. [...] E também nós tem outra festa de tradição que é a festa de Nossa Mãe Tamain.

Confirmam a existência das três zonas antrópicas de identidade, de proximidade e de distanciamento, portanto, as do entorno do *eu* e do *tu*, como também a do *e/e*, os pronomes utilizados em primeira pessoa (*eu/a gente/ nós*), em segunda (*vocês*) e em terceira (*ele*), como também os verbos (*vou contar, foi feito, era, tem, etc.*) e os advérbios (*aqui, lá, ali, daqui, etc.*).

O enunciador e o enunciatário estão presentes no texto como atores discursivos com valores bem marcados. O enunciador apresenta as histórias de luta pela retomada das terras. Ele vê no enunciatário um meio de propagar essas histórias do povo Xukuru. Por isso, narra as retomadas de algumas aldeias, a morte do Cacique Chicão, a Comissão Interna dos Índios, a consagração do novo cacique, a demarcação das terras, a presença da FUNAI como órgão intermediário entre índios e fazendeiros e a transmissão dos costumes e cultura do povo Xukuru. O enunciatário tem como valor o registro dessas histórias, descobrindo, no enunciador, uma riqueza para o seu povo.

Povo Xukuru, Cacique Chicão, Comissão interna, fazendeiros, Governo Federal e Professores Xukuru são atores discursivos situados na zona de distanciamento. Trazem valores como a terra e a preservação da cultura e dos costumes. Com base em Rastier (2002: 250), vejamos o gráfico abaixo que separa o mundo óbvio, que é a zona identitária e a zona proximal, do mundo ausente, a zona distal:



Existem dois grupos de distanciamento: um apenas no tempo (Cacique Chicão) ou no espaço (professores xukuru) mas profundamente aproximados da zona identitária nos valores compartilhados, isto é, a divisão das terras entre os índios. Outros, entretanto, estão distanciados ideologicamente, da zona identitária, como os fazendeiros. Passemos à temporalização.

4.1.2.2 Temporalização

O enunciador constroi o tempo do discurso, ora no presente, quando faz uma debreagem enunciativa, ora no passado, quando faz uma debreagem enunciativa. Ele se instaura num tempo linguístico na instância enunciativa, no agora, em que toma a palavra, direcionando-a para um enunciatário, como também instaura o tempo crônico ao inserir no discurso marcadores temporais. No decorrer de todo o discurso, o narrador está sempre interferindo quando nele se insere, tomando a palavra.

O tempo linguístico é marcado por várias formas verbais no presente e no pretérito, como por exemplo: *vou contar, é, tem, acontece, falece, sabe, pode, vem, tão, continuam, sei, começa, ensina, era, parou, ficou, tava, passou, teve, preparou, sentava, conversava, levava, disse, esperava, tinha, aguentou, começou, fizemo, precisamos, aceitava, concordamo, precisou, veio, queria, resistiu, quiseram, saíram, tomaram, quis, resistimo, fazia.*

Ao instaurar um *agora*, o enunciador cria, em contraposição, um *então* e mergulha nas memórias, remetendo a um tempo crônico, marcado por datas, que mostram a luta pela reconquista das terras, como podemos observar a seguir:

A primeira história do povo Xukuru que eu vou contar pra vocês é... a primeira história é... de retomada do povo Xukuru.

Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água no ano de noventa com o Cacique Chicão. [...] E em noventa e dois foi feita a segunda retomada na Aldeia Caípe. [...]

Há no discurso a gradação do tempo crônico, enumerado pelo enunciador, quando ele utiliza datas para marcar o enunciado. O enunciador faz a junção entre o tempo linguístico e o tempo crônico: remete a acontecimentos tristes, como a morte do Cacique Chicão, angústias, como as retomadas das terras, mas também às comemorações religiosas e consagração do novo cacique que são motivos de alegria e força para continuar a luta pelas terras e respeito aos índios. Vejamos abaixo:

E a gente ficou *dois anos* sem cacique.

Em *2002, 2001... 2001* foi consagrado o novo cacique.

[...] Naquele dia, *seis de janeiro*, que é Rei do Ororubá.

[...] e dia *vinte e oito de janeiro* do mesmo ano a gente fez essa retomada da antiga Fazenda Peixe [...]

[...] a partir do dia em que o Cacique Chicão foi assassinado que foi no *dia vinte* de maio.

Nóis tem as festa de tradição. Aí vem: dia *seis de janeiro* a festa de Reis [...] É... dia *vinte de junho* é o dia da fogueira isso vai até amanhecer o dia. E também nós tem outra festa de tradição que é a festa de Nossa Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanha na Vila de Cimbres dia *dois de julho*.

Encontramos, no discurso, advérbios de tempo que se articulam nos espaços enunciativo e enuncivo. O advérbio *hoje* se refere a um presente, momento da enunciação, em que se vê o resultado positivo da organização de um povo que luta por seus direitos.

O Pajé é Zequinha Piranha. *Hoje* tem é... quase oitenta ano [...]

Hoje a gente tem a Assembleia Xukuru.

Mas *hoje* a gente tem um local que tá sendo feito todo ano no mesmo local [...]

Lá tem um local, um espaço maior, é... é... que foi de um posseiro, *hoje* tá indenizado[...]

A gente até *hoje* ainda tem é... as sala de aula com os professor de arte [...]

As expressões temporais *na época*, *daquele momento*, *daquele evento*, *naquele dia* remetem às memórias de luta do Cacique Chicão, como também às comemorações do dia de Reis e consagração do novo cacique, como vemos a seguir:

Na época ele já era cacique.

[...] toda aldeia tá ali participando *daquele momento*, *daquele evento*, *naquele dia*, seis de janeiro que é Rei do Ororubá, aí a gente ficou sabendo que a partir *daquele momento* ele era o Cacique do povo Xukuru. [...]

O advérbio *já* indica um fato acabado, anterior, que é a posição de cacique de Chicão, concomitante com a primeira retomada de terra:

Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água, no ano de noventa com o Cacique Chicão. Na época ele *já* era Cacique.

O advérbio *sempre* indica um estado contínuo em que o Cacique Chicão mencionava sua morte prevista por causa das ameaçadas recebidas. Vejamos:

[...] Ele *sempre* dizia que ele era ameaçado, era ameaçado e podia chegar o momento de ser uma pessoa assassinada e como foi [...]

O advérbio *antes* marca a anterioridade de fatos acontecidos antes da morte do Cacique Chicão, como a preparação do seu filho Marcos para o cacicado. A expressão adverbial *muitas vezes* manifesta um aspecto durativo iterativo das ações realizadas no tempo anterior à morte de Chicão.

[...] e podia chegar o momento de ser uma pessoa assassinada e como foi é... e pra isso *antes* preparou o Cacique Marcos. Saiu com ele, fez muita retomada junto com ele. Sentava, conversava muito com ele, *muita*

veze a gente levava ele pra ficá conhecendo como era o trabalho lá fora e dentro do próprio povo.

Além dos advérbios, as locuções adverbiais temporais apresentam-se no discurso, estabelecendo-se concomitantes com o presente ou não-concomitantes, ou seja, no passado ou no futuro. *A partir de* apresenta um aspecto incoativo-durativo, apontando para o momento em que começou um processo e sua duração no tempo.

E a discussão foi criar as assembleias do povo Xukuru *a partir do* dia em que o Cacique Chicão foi assassinado.

Assim como o tempo distingue os aspectos lingüístico e crônico, o espaço vai se desdobrar em espaço lingüístico e espaço tópico. Vejamos a espacialização.

4.1.2.3 Espacialização

O espaço lingüístico se situa no discurso e nele o enunciador se posiciona em relação à enunciação. Enquanto o espaço tópico é definido pelo ponto de referência em que o enunciador e interlocutores se situam e localizam-se.

No início do discurso em análise, o espaço lingüístico é o do enunciador. Ele se encontra no espaço do *aqui*, embreado no discurso, figurativizado pelas formas verbais 'é' e 'contá' (contar), e pelo pronome da primeira pessoa nós (*a gente*), entendidos como "Nós aqui devemos contar a história para as pessoas aqui (e em todos os lugares) ficarem sabendo." Observemos o exemplo:

A primeira história do povo Xukuru que *eu* vou contar pra vocês é... [...] muito pesada. É bom *a gente* contá a história para as pessoas ficá sabendo [...].

Em seguida, o enunciador fica espacialmente debreado do passado, que se refere à memória das retomadas das terras. Num primeiro momento do discurso, o espaço tópico está representado pelas Aldeias Pedra d'Água, Caípe e Brejinho. A Aldeia Pedra d'Água representa o início das retomadas e a vitória sobre os invasores das terras. Foi o ponto de partida, um momento de força, coragem e determinação dos índios em busca dos seus direitos. A partir daquele momento até a morte do Cacique Chicão, os índios enfrentaram, destemidamente, os fazendeiros intrusos das Aldeias Caípe, Brejinho e outras. Vejamos:

Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água, no ano de noventa com o Cacique Chicão.

E em noventa e dois foi feita a Segunda retomada na Aldeia Caípe.

A terceira retomada é... do povo Xukuru é... foi na Aldeia Brejinho [...]

A *Pedra do Reino do Ororubá* é o local onde se consagra o cacique. É um lugar sagrado para os índios onde eles recebem os espíritos dos antepassados através do ritual. O ritual é o momento em que eles dançam o Toré, bebem a bebida sagrada chamada Jurema e fazem suas orações. No exemplo abaixo, os advérbios *lá* e *ali* marcam o espaço fora da cena enunciativa.

A gente tem uma festa que é a festa do Rei do Ororubá, na *Pedra do Reino do Ororubá*, que *lá* é onde é consagrado o cacique.

[...] toda aldeia tá *ali* participando daquele momento [...]

No trecho “Sentava, conversava muito com ele. Muita veze a gente levava ele pra ficá conhecendo, ficá conhecendo como era o trabalho *lá fora* e *dentro do* próprio povo [...]”, observamos a importância dos ensinamentos de luta, de vivência repassados para o futuro cacique no seu dia a dia. A expressão *lá fora* indica um ponto de vista externo, não havendo a determinação do lugar, ou seja, qualquer lugar. *Lá fora* é um espaço que não é a aldeia, é o mundo do homem branco, lugar onde o índio também ocupa, trabalhando e buscando seus direitos e, muitas vezes, sofrendo discriminação por parte dos brancos. A locução prepositiva

dentro de apresenta o espaço explícito do povo indígena que é a aldeia, lugar de *aconchego do lar*, que expressa segurança, abrigo e paz.

Após a consagração do cacique, reiniciam-se as retomadas. A antiga *Fazenda Peixe* é o espaço da retomada, no dia vinte e oito de janeiro de 2001. Além dessa terra pertencer aos índios, eles tinham sérios motivos para retomá-la. O antigo dono soltava o gado na margem do açude, o que ocasionava a poluição das águas. As águas do açude abastecem as comunidades indígenas, como também o município de Pesqueira, e a sua poluição desencadearia uma série de problemas para a saúde das pessoas. Vejamos a passagem:

Já tinha vendido, já tinha três dono e a gente não aguentou mais porque o dono que passô ser dono do terreno da fábrica Peixe, antiga fábrica Peixe, começou soltá gado dentro das marge do açude, poluindo muita água, que era muita reis.

Um outro espaço tópico importante para os Xururu é a *Aldeia Capim de Planta*. Nele, os índios Xukuru e de outras etnias se reúnem anualmente para discutir o modelo de organização do povo Xukuru, a luta por seus direitos e o fortalecimento de suas crenças e tradições. Vejamos:

Mas hoje a gente tem um local que tá sendo feito todo ano no mesmo local, que é na *Aldeia Capim de Planta*. Lá tem um local, um espaço maior[...]

A *sala de aula* constitui outro espaço importante onde os Xukuru repassam para suas crianças e jovens o modelo de organização do seu povo, seus costumes e tradições. Lá, os professores índios fazem esse trabalho. Daí a cobrança para que os professores sejam índios daquela aldeia.

E até hoje a gente tem os professor de arte que ensina os rituais em *sala de aula*, ensina o colar, ensina a arte em *sala de aula* e ensina também um modelo de organização do povo Xukuru.

Além da Pedra do Reino do Ororubá, onde os índios comemoram o dia de Reis, existe outro lugar, a *Vila de Cimbres*, onde se realizam mais dois eventos: a

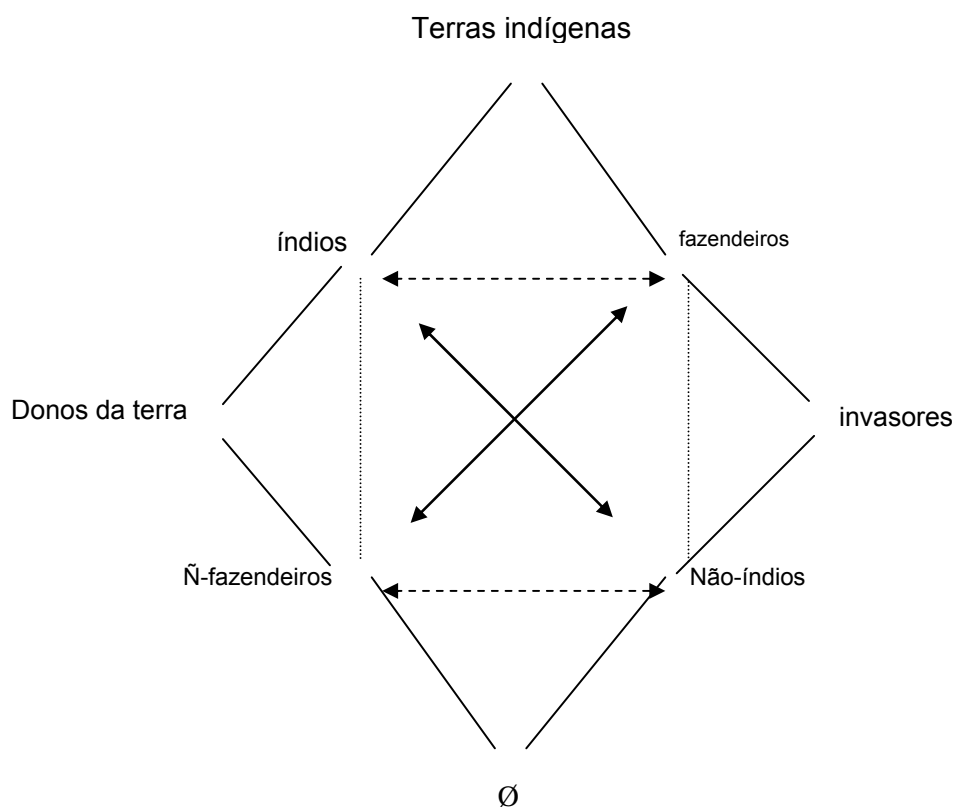
feira de São João, em junho, e a feira de Nossa Senhora das Montanhas, Mãe Tamain, em julho.

No mês de junho a gente tem a feira de São João *na Vila de Cimbres*. [...] E também nós tem outra feira de tradição que é a feira de Nossa Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanhas na *Vila de Cimbres*, dia dois de julho.

Passemos para a análise da estrutura fundamental.

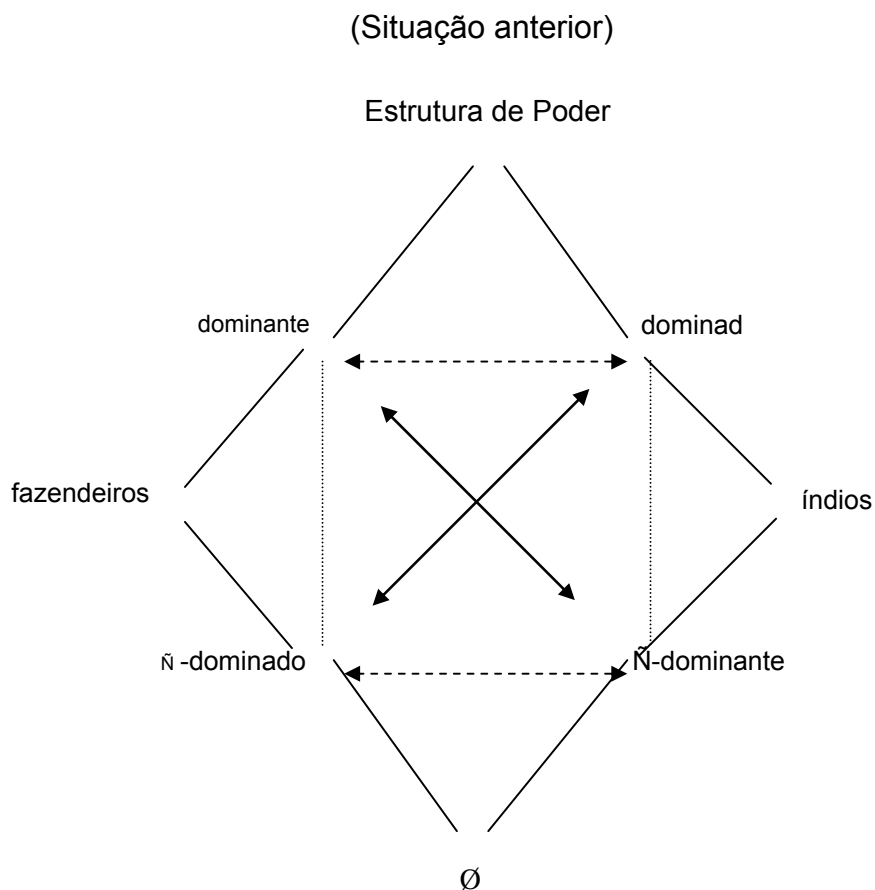
4.1.3 Estrutura Fundamental

A tensão dialética entre índios (categoria eufórica) e fazendeiros (categoria disfórica) gira em torno das terras indígenas, como observamos no octógono seguinte:



O termo *índios* é contrário de *fazendeiros*. *índios* implica *não-fazendeiros* que resulta no metatermo *donos da terra*. O termo *fazendeiros* implica *não-índios* que resulta no metatermo *invasores*. A terra é um fator de conflitos entre índios e fazendeiros. No passado, posseiros e fazendeiros invadiram as terras indígenas, fizeram o desmatamento de parte das terras para a criação de gado. Muitos dos índios foram expulsos, outros viviam como empregados numa condição

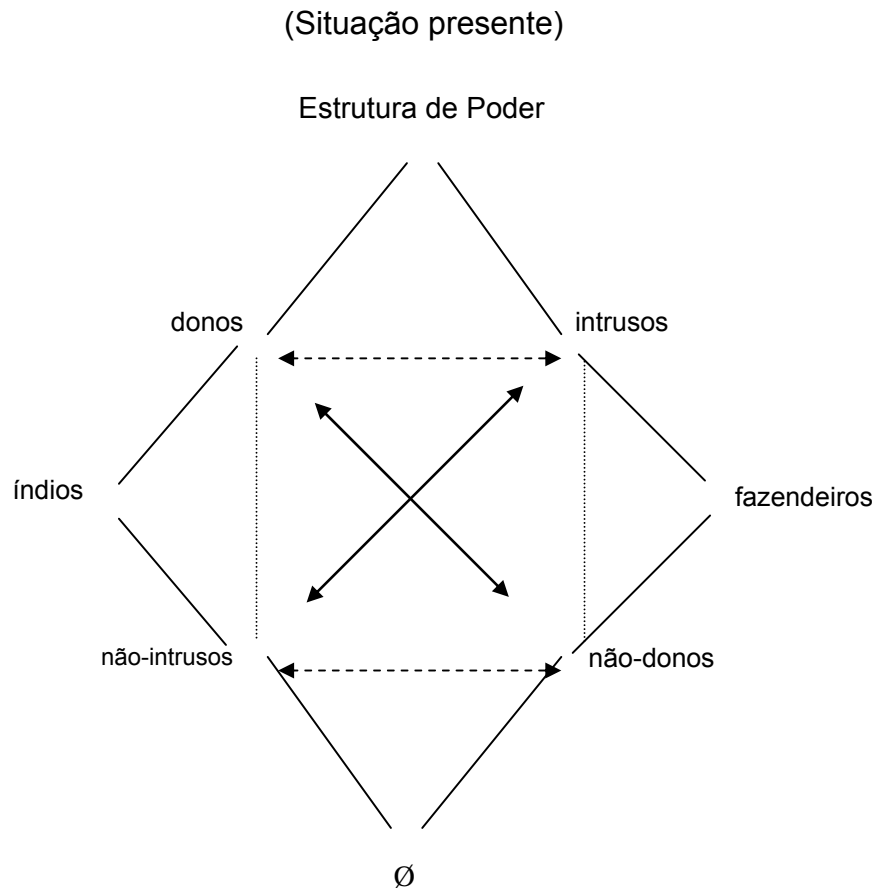
humilhante e precária de vida. Os fazendeiros dominavam as terras indígenas e tratavam os índios como simples caboclos, renegando suas origens e desprezando-os. Vejamos a seguir:



O metatermo *poder* é a tensão dialética encontrada entre *dominante* (categoria eufórica) e *dominado* (categoria disfórica). A dêixis *dominante* implica *não-dominado* que resulta no metatermo *fazendeiros*. A dêixis *dominado* implica *não-dominante* que resulta no metatermo *índios*.

O poder, antes delegado aos fazendeiros, passa para os índios que se impõem na luta pela retomada das terras. Os índios passam ao comando de suas terras a partir do momento que dão um basta ao poderio dos fazendeiros. São

feitas algumas retomadas e o Governo Federal, através da FUNAI, intervêm nessa luta, indenizando os fazendeiros. Vejamos o octógono seguinte:



A tensão dialética gira em torno do metatermo *estrutura de poder*. *Donos* (categoria eufórica) implica *não-intrusos* que resulta no metatermo *índios*. *Intrusos* (categoria disfórica) implica *não-donos* que resulta no metatermo *fazendeiros*.

4.2 ENTREVISTA Nº 12

4.2.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 12, encontramos seis sujeitos semióticos, dos quais a maioria encontra-se em conjunção com seu objeto de valor. Vejamos o quadro abaixo:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização / Instauração do Sujeito
S ₁	Enunciador	Contar as histórias de luta dos Xukuru	poder-ser poder-colocar/tirar querer-fazer poder-fazer
S ₂	Enunciatário	Gravar as histórias dos índios Xukuru	querer-fazer
S ₃	Fazendeiros	Ficar com as terras indígenas	querer-ficar
S ₄	FUNAI	Demarcar as terras indígenas e indenizar os fazendeiros	poder-fazer
S ₅	Fazendeiro Américo	Ficar com todas as terras indígenas	poder-querer-fazer
S ₆	Mané Juvenal	Defender a terra indígena na Aldeia Cana Brava	querer-enfrentar poder-enfrentar

O S₁ (enunciador) tem como objeto de valor contar as histórias de luta dos Xukuru. No primeiro momento, ele é dono de um poder-ser pajé, pois, segundo ele, tem o poder de colocar e tirar o índio da função de cacique. Vejamos:

Na verdade, ele não trabalhô sozinho, porque quem é... levantou o cacicado foi eu, eu, o pajé, é quem tem o poder assim de botá os cacique, sabe? [...] eu tirei cacique, eu botei cacique, né?

Num segundo momento, o S₁ narra a luta pela demarcação das terras indígenas, as retomadas e a indenização dos fazendeiros, as viagens para a FUNAI de Brasília e de Recife para pressionar o Governo Federal a agilizar a

demarcação das terras. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer, como podemos observar no trecho abaixo:

[...] pra ter a conquista da aldeia foi uma luta grande [...] eu fui o primeiro que entrei, ninguém teve coragem de entrá de frente e eu entrei. Aí eu acelerei o cacique.

Num terceiro momento, ele narra como são repassadas as histórias para os mais jovens. Ele é sujeito de um querer e dono de um fazer os jovens tomarem conhecimento da luta, costumes e tradições do índios Xukuru. Os índios se reúnem nos rituais e nas assembleias e dessa forma, repassam seus ensinamentos. Vejamos:

Em reunião, nos toré, nas sembleia [...] dentro das assembleia donde nós informa tudo pros mais jovem. E ficam tudo por dentro das história. É... em reunião também, nós faz reunião com eles, explica como é.

O S_1 permanece conjunto com seu objeto de valor, conta as histórias de luta dos Xukuru, não havendo transformação.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S_2 é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor até o final da entrevista. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (fazendeiros) tem como objeto de valor as terras indígenas. É sujeito de um querer-ficar com essas terras, o que ocasionou conflitos entres os índios, como podemos observar na seguinte passagem:

E os fazendero em cima, em cima, todo brabo, tudo brabo. Houve morti ainda, os fazendero cum... cum os índio, né?

O S_3 inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor, mas termina disjunto, como observamos no fator transformador:

$$F_t \rightarrow S_3 \cap OV \rightarrow S_3 \cup OV$$

O S_4 (FUNAI) tem como objeto de valor demarcar as terras indígenas e indenizar os fazendeiros para resolver o problema das terras que é de direito dos índios. O S_4 é sujeito de um poder-fazer a demarcação das terras e a indenização dos fazendeiros. Dessa forma, o S_4 , que antes estava disjunto do seu objeto de valor, fica conjunto no final do seu percurso:

$$F_t \rightarrow S_4 \cup OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S_5 (fazendeiro Américo) tem como objeto de valor ficar com todas as terras indígenas, além das terras da Aldeia Caldeirão. É dono de um poder-querer-fazer, mas é afrontado por um índio e não segue em frente com sua ambição. Vejamos a passagem:

[...] 'Eu vim lhe dizê que o senhor não entra. Porque tem uma coisa: daqui pra frente ou você, ou eu, capitão. Ou você, ou eu.' Aí ele amedrontou-se, né? Aí voltou porque tava com muita gente também o índio velho, né?

No final do seu percurso, continua disjunto do seu objeto de valor, que seria todas as terras indígenas. Vejamos abaixo:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cup OV$$

O S_6 (Mané Juvenal) tem como objeto de valor defender a terra indígena da Aldeia Cana Brava. É sujeito de um querer e poder-enfrentar o fazendeiro Américo. O S_6 começa e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor, não havendo transformação.

$$F_t \rightarrow S_6 \cap OV \rightarrow S_6 \cap OV$$

Observamos que a *terra* é o principal objeto de valor da maioria dos sujeitos semióticos acima estudados, o que gera conflitos entre eles, cada qual com seus propósitos de utilização da mesma, quer de forma que preserve a natureza, quer de forma que venha causar danos à mesma. Passemos ao estudo das estruturas discursivas.

4.2.2 Estruturas Discursivas

4.2.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista em análise se desenvolve através do eu enunciador, ora na 1ª pessoa do singular, ora na 1ª pessoa do plural, que põe em cena os atores *fazendeiros*, *FUNAI*, *Fazendeiro Américo* e *Mané Juvenal*.

O enunciador relata momentos de sua vida enquanto pajé e os caciques que já passaram por ele durante sua gestão:

Criatura, eu tenho muita coisa a contar por dentro da aldeia, né? Porque eu sou o pajé há muitos anos e já passou-se diversos cacique a... na minha gestão de pajé, já passou cinco cacique, passou Antero, passou Jativino, que foi o primeiro, Antero foi o segundo, Zé Pereira que foi o terceiro, Chicão que foi o quarto e agora o quinto é o Cacique Marquinho, [...]

O enunciador destaca os dois últimos caciques, Chicão e Marcos. Chicão lutou bravamente para recuperar as terras indígenas, fazendo retomadas, indo à Brasília, fazendo reuniões com os índios e convocando a todos que tivessem coragem e saúde de ir à luta por seus direitos. Marcos continua o trabalho do Cacique Chicão após sua morte, lutando pelo direito de todos os índios.

Tanto que o Cacique Chicão trabalhô bem, trabalhô, não vou dizer que não trabalhô, trabalhô bem. Agora o menino, o filho dele, o Marquinho, cacique novo, mas na verdade quem tá trabalhando bem. Eu não vou dizer que não tá. Eu gosto de vê ele trabalhando, né? Mas quando ele também dá uma falha, eu to no pé dele também, né?

Um dos momentos cruciais na vida dos índios foi a demarcação das terras indígenas, pois nem todos os fazendeiros aceitavam entregar as terras dos índios e receber a indenização. Houve confrontos e mortes, como relata o enunciador:

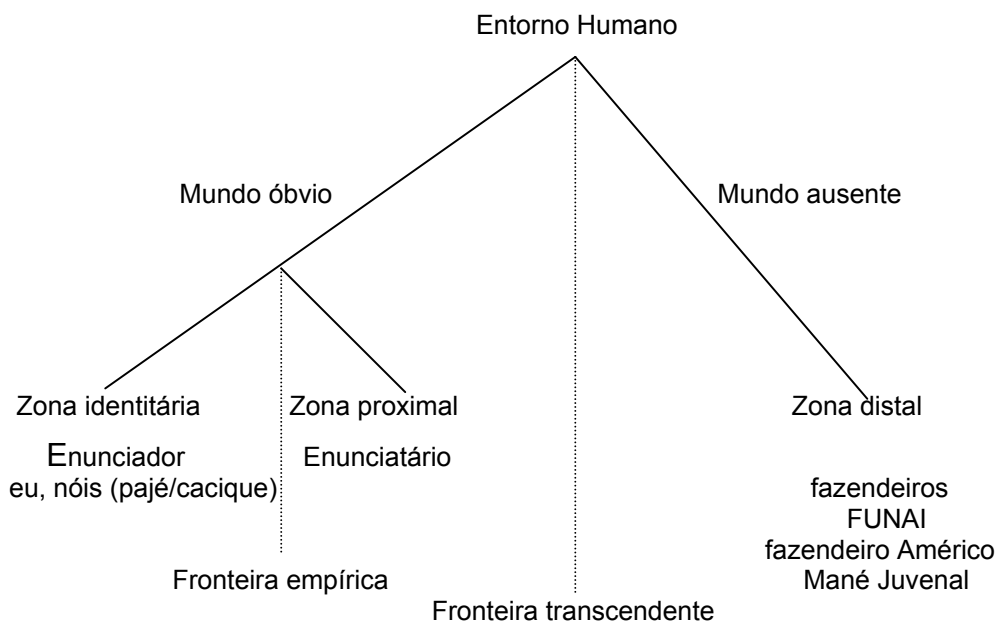
Veio a demarcação, é. E os fazendero em cima, em cima, todo brabo, tudo brabo. Houve morti ainda, os fazendero cum... cum os índio, né?

Mas que nós perdemo muitos índio, perdemo índio, perdemo, agora eles, eles só vinha de retaguarda, só lutava de retaguarda. Aí nós perdemo. Mas graças a Deus, hoje nós tamo mais tranqüilo porque só falta um pouco pra disintrusão, pra disintrusão.

Após esse relato, o enunciador se coloca como observador e conta a história do fazendeiro Américo e do índio Mané Juvenal que se confrontam pela disputa de terras. Vejamos:

Só teve um, um só que chamava-se Mané Juvená. Esse foi topá. O interesse dele era tumá, ir lá fechá pra... sê um lugar que chama Sítio do Meio. [...] Ajuntou uma tropa de gente na foice, na espingarda, no cacete. [...] o cabra tava fazendo assim: “é dotor, capitão, eu vim lhe dizê, capitão, eu vim lhe dizê que daqui pra trás o senhor já chegou até aqui, daqui pra trás. Daqui pra frente o senhor não entra.” “Num entro? Eu entro.” “Eu vim lhe dizer que o senhor não entra. Porque tem uma coisa: se o senhô entrá daqui pra frente, ou você, ou eu, capitão. Ou você ou eu.” Aí ele amedrontou-se, né? Aí voltou porque tava com muita gente também o índio velho, né?

Consideramos, nessa entrevista, as três zonas antrópicas: a identitária, representada por *eu (pajé Zequinha), nós (pajé e cacique)*; a proximal, representada pelo *enunciatário* e a distal, representada por *fazendeiros, FUNAI, fazendeiro Américo e Mané Juvenal*. Vejamos o gráfico baseado em Rastier (2002):



Os atores discursivos possuem valores presentes na narrativa: para o eu-enunciador, o poder de colocar e tirar um cacique durante sua gestão de pajé, a luta pela demarcação das terras e indenização dos fazendeiros, a forma de administrar as aldeias com o cacique e os representantes indígenas demonstram a responsabilidade e seriedade do trabalho desenvolvido na comunidade indígena. Além disso, o pajé é o líder espiritual, respeitado e admirado por todos os índios. O enunciatário observa o valor, a força e a coragem do enunciador que lida com todos os anseios e projetos da comunidade indígena.

Observamos também os valores dos sujeitos discursivos da zona distal: os fazendeiros, cuja figura está vinculada ao mal, pois humilha e mata os índios, objetiva a terra para a criação de gado. Os índios também têm como valor a terra para seu sustento e preservação, pois lutam, juntamente com a FUNAI, pela demarcação, indenização e posse porque têm direito. O índio Mané Juvenal está figurativizado pela coragem de defender seu povo e lutar por sua terra, que é seu valor. Passemos ao estudo da temporalização.

4.2.2.2 Temporalização

Na entrevista do pajé Zequinha, o enunciador se vê inserido nos tempos linguístico e crônico. Ele se insere no enunciado, fazendo parte da narrativa, como também fica fora, como narrador de histórias de seu povo. Observamos que o texto é marcado por verbos inseridos nos tempos do presente e do pretérito, como por exemplo: *tenho, sou, chama-se, viviam, foram, etc.*

Num primeiro momento, ele se insere no discurso no tempo presente e, em seguida, distancia-se a um passado na época dos cinco caciques até chegar ao atual. Vejamos:

Criatura, eu tenho muita coisa a contar por dentro da aldeia, né? Porque eu sou o pajé há muitos anos e já passou-se diversos cacique a... na minha gestão de pajé, já passou cinco cacique, [...]

O enunciador está sempre intercalando o presente e o passado ao utilizar advérbios e expressões temporais que permitem que as memórias passadas e os fatos atuais se mesquem no discurso, como podemos observar a seguir:

[...] e *agora* o quinto é o Cacique Marquinho [...] *agora* o menino, o filho dele, o Marquinho, cacique novo, [...]

Hoje nós tamo mais tranquilo porque só falta um pouco pra disintrusão.

Levantou-se no tempo da ... da aldeia pra se designa-se as aldeia, pra ter a conquista da aldeia foi uma luta grande.

Há muito que sou pajé, *há muito tempo*, conheço todo setor.

No decorrer do discurso, o enunciador utiliza datas para marcar o enunciado. Há, assim, a gradação do tempo crônico, quando o enunciador faz menção à assembleia Xukuru constituída por causa da morte do Cacique Chicão:

[...] agora no dia *dezesete de maio* vai começá a assembleia até o *dia dezenove*. No dia *vinte* é a missa do Chicão, né?

A expressão temporal *na/naquela época* remete às memórias de luta pela demarcação das terras indígenas e também às memórias do tempo em que o homem branco mandava e desmandava nessas terras. Vejamos:

[...] Bom, foi bem, *na época* foi bem. Eu trabalhei mais ele. Nós doi trabalhemo [...]

Capitão *naquela época* mandava, dentro da colonização: capitão... capitão, major.

O advérbio *já* indica um fato acabado ou quase acabado em relação à posse das terras pelos índios, donos por direito:

Hoje nós tem, temo o quê? Oitenta por cento da terra. *Já* tem uma base de noventa por cento *já*.

Passemos à espacialização.

4.2.2.3 Espacialização

Na maior parte do discurso em análise, observamos o espaço linguístico do enunciador. Ele se encontra embreado no discurso no espaço do *aqui*, figurativizado pelos pronomes *eu* e *nóis*. Vejamos:

Agora que *nóis* trabalhemo muito, muito e junto, trabalhemo na verdade, *eu* tirei cacique, *eu* botei cacique, né?

O enunciador também fica espacialmente debreado do discurso, quando se refere à memória das terras tomadas por fazendeiros. Um dos espaços tópicos é representado por *Mutuca*, *Caldeirão*, *Sítio do Meio*, *Cana Brava*. Na área de Sítio do Meio, apenas um índio chamado Mané Juvenal confronta um dos invasores das terras, não permitindo que ele se aposse inteiramente daquele lugar:

Ele ficou com uma propriedade de perto de *Mutuca* que chama-se *Caldeirão* pra um lugar que chama-se sabiá lá. Era muita terra, terra, terra.

O interesse dele era tumá, ir lá fechá pra... sê um lugar que chama *Sítio do Meio*. Vai a *Cana Brava*, que é o setor aonde é todo o setor maior do índio era lá. Nessa *Cana Brava*.

Aldeia é um espaço tópico positivo; é o lugar do índio morar, plantar, criar para seu sustento. Por muito tempo foi um espaço disputado por índios e fazendeiros. A FUNAI, junto com o Governo Federal, reconheceram os índios como verdadeiros donos dessas aldeias, desocupando-as e indenizando os fazendeiros.

Levantou-se no tempo da... da *aldeia* pra se designa-se as *aldeia*. Pra ter a conquista da *aldeia* foi uma luta grande. Foi uma luta grande.

Eu trabalhei pra identificar a *aldeia* todinha. Eu e a ... uma dotora Vânia de Recife, da FUNAI.

O espaço da cena enunciativa é marcado pelo advérbio *aqui*, o que assinala o espaço do *eu*. Porém, na passagem que segue, o enunciador está presente na cena, mas projeta uma terceira pessoa. Vejamos:

Aqui mesmo a donde esse tá morando hoje era... era dum proprietário que não era índio. Tava tudo na mão dele e eles viviam preso aqui sem... aqui na Aldeia Guarda. Esse não tinha donde trabalhá aqui.

Mais adiante, *aqui* e *daqui* marcam o espaço do interlocutor, pois o enunciador delega voz a um actante do enunciado. O enunciador lembra da história do índio Mané Juvenal, forte e corajoso, que, apesar de velho, lutou pelas terras de Cana Brava.

[...] “é dotor, capitão, eu vim lhe dizê, capitão, eu vim lhe dizê que *daqui* pra trás o senhor já chegou até *aqui*. *Daqui* pra trás. *Daqui* pra frente, o senhor não entra.”

Lá e *ali* marcam o espaço fora da cena enunciativa. Na época passada, os espaços Cana Brava, Brejinho, Jitó e Vila de Cimbres eram os poucos lugares nos quais havia índios que viviam com medo, medo até de se identificar como índio por causa das perseguições dos fazendeiros. Ser índio não era bom, era correr risco de vida, ser perseguido e humilhado. Vejamos:

Lá ficou, na época ficou três povo: ficou um povo índio *Cana Brava*, ficô outro povo em *Brejinho*, ficô outro povo em *Jitó* e ficô outro povinho na *Vila de Cimbres*. Na Lagoa num tinha quem quisesse sê índio. Ficaram tudo com medo. Na época Dr. Moacir ali, né?

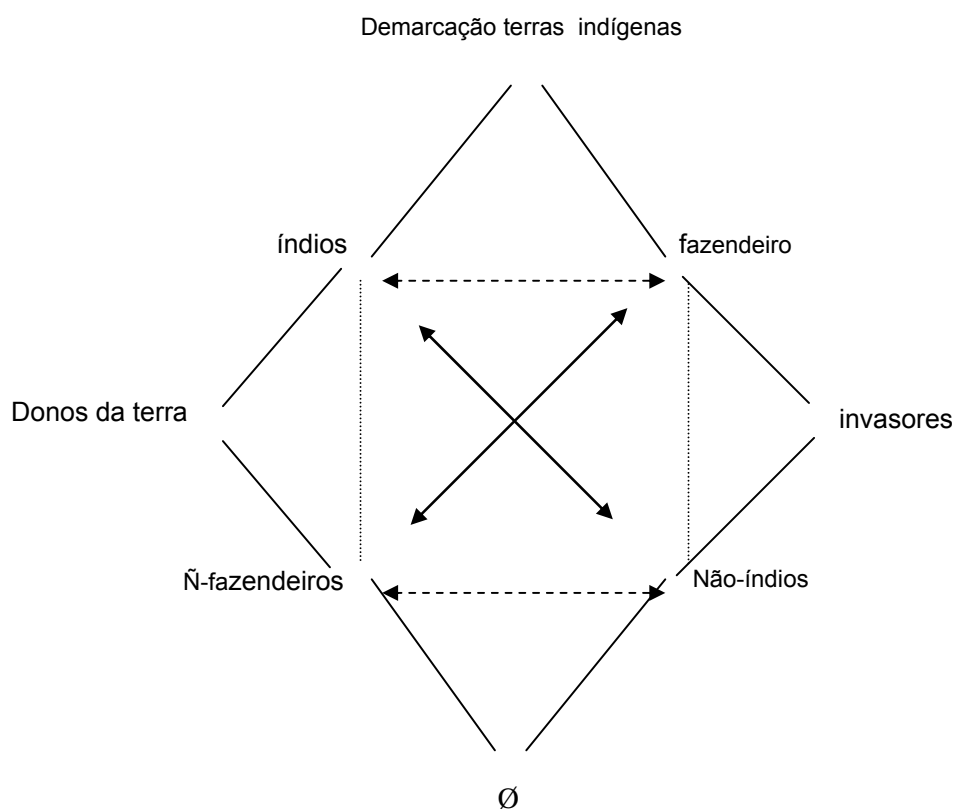
A locução prepositiva *dentro de* mostra o espaço explícito no enunciado que traz valor positivo de conquista, perseverança, luta e direito pelas terras, informação.

Chama-se desintrusão. É... É ser indenizado pra... pra saí de *dentro da* aldeia.

Dentro das assembleia donde nós informa tudo pros mais jovem. E ficam tudo por dentro das história. É... em reunião também, nós faz reunião com eles, explica como é.

4.2.3 Estrutura Fundamental

A tensão dialética entre índios e fazendeiros gira em torno da demarcação das terras indígenas. O termo *índios* (eufórico) implica *não-fazendeiros* que resulta no metatermo *donos da terra*. O termo *fazendeiros* (disfórico) implica *não-índios* que resulta no metatermo *invasores*, como observamos no octógono seguinte:



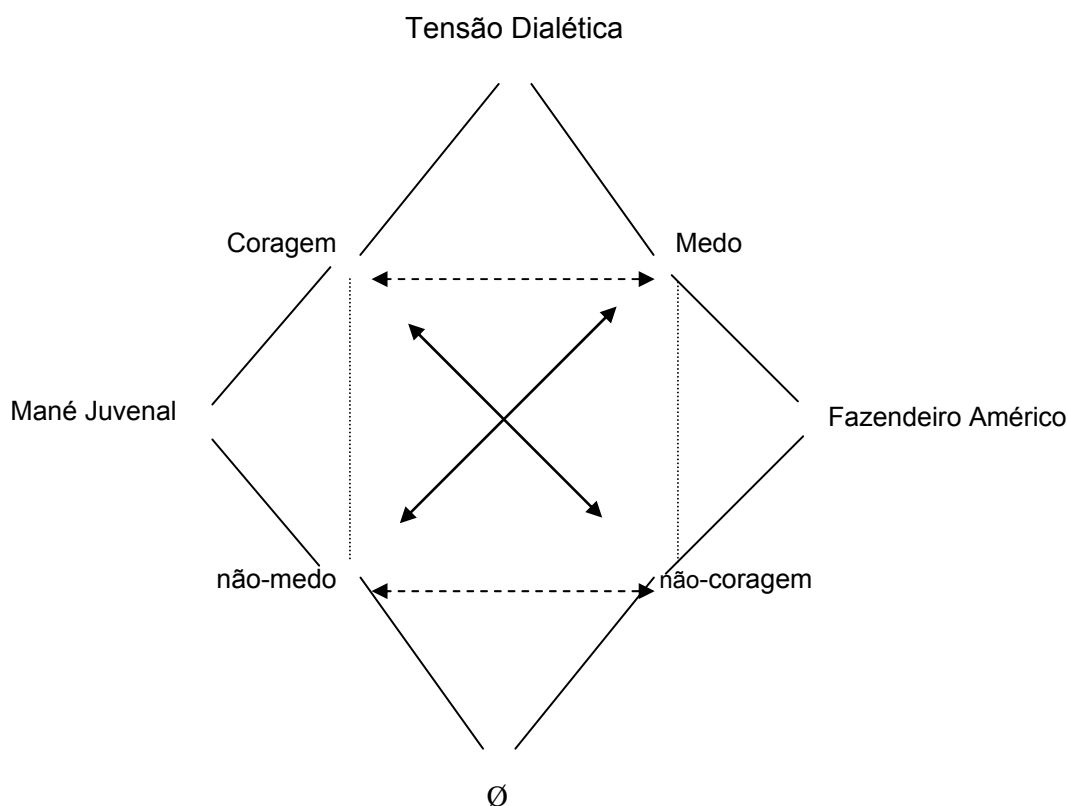
A demarcação das terras indígenas fez com que os índios recuperassem seu solo que há muito tempo vinha sendo alvo dos fazendeiros que criavam seu gado, empobrecendo cada vez mais a terra e tiravam o sustento dos índios que dependiam dela, fazendo-os de empregados, quase escravos, que não tinham o direito de cultivá-la e preservá-la.

Por isso, toda a terra indígena Xukuru passou por um processo de identificação, com o acompanhamento da FUNAI, para depois chegar à

demarcação, que gerou conflito entre índios e fazendeiros que se recusavam a deixar as terras e serem indenizados. Vejamos a seguir:

Veio a demarcação, é. E os fazendero em cima, em cima, todo brabo, tudo brabo. Houve morti ainda, os fazendero cum... cum os índio, né? Mas que nós perdemo muitos índio, perdemo índio, perdemo. Agora eles, eles só vinha de retaguarda, só lutava de retaguarda.

Outro ponto de tensão que podemos observar é entre o índio Mané Juvenal e o fazendeiro Américo. A tensão dialética entre *coragem* (categoria eufórica) *versus medo* (categoria disfórica) permeia as terras que fazem parte da divisa entre os enfrentantes. O metatermo *coragem* implica *não-medo* que resulta no metatermo *Mané Juvenal*. O metatermo *medo* implica *não-coragem* que resulta no metatermo *fazendeiro Américo*, como podemos observar abaixo:



O fazendeiro Américo foi obrigado a recuar diante da coragem do índio Mané Juvenal que se encontrava também armado, porém acompanhado de muitos membros da comunidade indígena que abraçaram a causa de defender aquela parte de terra, estando todos preparados para o enfrentamento.

4.3 ENTREVISTA Nº 16

4.3.1 Estruturas Narrativas

Observamos na narrativização nove sujeitos semióticos ora conjuntos, ora disjuntos de seus objetos de valor, como apresentamos no quadro a seguir:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização / Instauração do Sujeito
S ₁	<i>Maria-Homem</i> ⁴⁸	Amparar os filhos	poder-fazer
S ₂	Enunciatário	Gravar as histórias dos índios Xukuru	querer-fazer
S ₃	Enunciador	1º reunião sobre as plantas medicinais / 2º a origem das vozes estranhas	querer-saber
S ₄	A comadre	Preservar a própria vida e a da família	poder se retirar
S ₅	O homem branco	Obter as terras indígenas	fazer-crer
S ₆	Filhos Xukuru	Ter uma vida melhor	querer-mudar
S ₇	Índios mais velhos	Transmitir o conhecimento dos mais antigos, sua cultura, sua crença	querer-transmitir
S ₈	Caçador	Caçar para o seu sustento	querer-fugir
S ₉	Índia perseguidora	Conquistar o caçador	querer-conquistar
S ₁₀	Família do caçador	Casar o caçador com a índia	fazer-crer

48 Maria-Homem: também Maria Coragem. O povo Xukuru do Ororubá, dentre os vários relatos acerca da Guerra, falam sobre “Maria Coragem”, uma índia que se destacou nos campos de batalha : “[...] foi Coragem, uma mulher chamada Coragem, porque o nome dela não era Coragem, chamaram depois que ela foi para a Guerra, pela coragem dela”. (Pajé Zequinha) (SILVA: 2005, p. 5)

O S_1 (Maria-Homem) tem como objeto de valor amparar os filhos que são chamados a lutar na Guerra do Paraguai, havendo uma disjunção no percurso que acaba conjunto com seu objeto de valor, ou seja, antes da guerra, havia a harmonia familiar e essa harmonia é interrompida com a ida dos filhos para a guerra. Por sorte, esses filhos retornam vivos, juntamente com a mãe, voltando a reinar a paz na família.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cup OV \rightarrow S_1 \cap O$$

Para atingir seu objeto de valor, o S_1 corta os próprios cabelos, veste-se como homem e luta bravamente ao lado dos filhos. O S_1 é dono de um poder-fazer, pois tem coragem e determinação para ir à guerra.

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. É sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (enunciador), em um primeiro momento, tem como objeto de valor a reunião sobre as plantas medicinais, passando, em um segundo plano, a objetivar a origem das vozes estranhas que passam a ser o valor. É sujeito de um querer-saber e, por fim, alcança entendimento e percebe que são as vozes dos Encantados, ou seja, dos espíritos dos antepassados, havendo a conjunção com seu objeto de valor no segundo plano. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (a comadre) tem como objeto de valor a própria vida e a da família. Por isso, se vê obrigado a sair de sua terra, buscando abrigo em outra. É dono de um poder se retirar para preservar a vida, ficando conjunto com seu objeto de valor, não havendo transformação.

$$F_t \rightarrow S_4 \cap OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S_5 (Homem Branco) almeja as terras indígenas, seu objeto de valor, que são obtidas através do casamento do índio com o branco. É dono de um fazer-criar que essa união é natural, obtendo, dessa forma, um meio de tirar as terras do índio. Assim, o branco, que era disjunto do seu objeto de valor, passa a ser conjunto, como podemos observar no fator transformador abaixo:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

O S_6 (Filhos Xukuru) objetiva uma vida melhor. A vida do homem branco desperta nos índios mais novos a vontade de ultrapassar fronteiras, entrar no mundo da tecnologia, ter conforto e dinheiro para usufruir de bens materiais. O pensamento se transforma e muitas vezes as raízes são deixadas para trás. É sujeito de um querer-mudar de vida e, para isso, deixa sua aldeia e sua família, em busca de suas conquistas. Vejamos o seguinte trecho:

[...] mas a turma nova começa a estudar fora, conhece todas as pessoas e vai mudando o pensar.

Há a transformação no percurso do S_6 , como podemos observar a seguir:

$$F_t \rightarrow S_6 \cup OV \rightarrow S_6 \cap OV$$

O S_7 (Índios mais velhos) tem como objeto de valor transmitir o conhecimento dos mais antigos, sua cultura, sua crença, para que os jovens índios, mesmo fora das aldeias, preservem a memória dos antepassados, respeitando e repassando seus conhecimentos.

Sujeito de um querer-transmitir a cultura e a crença, ele conscientiza os jovens da importância do seu povo. O S_7 fica conjunto com seu objeto de valor, não havendo transformação.

$$F_t \rightarrow S_7 \cap OV \rightarrow S_7 \cap OV$$

O S_8 (o caçador) tem como objeto de valor a caça para o seu sustento. Porém, é perseguido e preso por índios, ficando disjunto do seu objeto de valor. Sujeito de um querer-fugir, ele consegue através de uma índia que se enche de amores por ele. Mesmo assim, atormentado pelo medo, ele não reconhece na sua libertadora esse sentimento, dando prosseguimento à sua fuga. No final do seu percurso, o S_8 continua disjunto do seu objeto de valor, não havendo a transformação.

$$F_t \rightarrow S_8 \cup OV \rightarrow S_8 \cup OV$$

O S_9 (Índia perseguidora) tem como objeto de valor conquistar o caçador. Para isso, ele o persegue em todos os caminhos, até que o caçador, por intermédio de sua família, aceita o casamento. É sujeito de um querer-conquistar o caçador, indo para todos os lugares que ele vai. No final do seu percurso, há a conjugação com o seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_9 \cup OV \rightarrow S_9 \cap OV$$

O S_{10} (Família do caçador) tem como objeto de valor casar o caçador com a índia. Ele percebe que a índia tem amores pelo caçador e que, além do mais, ele foi salvo por ela. E, sendo o caçador solteiro e ela também, resolve aconselhá-lo a casar. O S_{10} faz-creer que essa é a melhor solução, conseguindo alcançar seu objeto de valor, como podemos constatar a seguir:

$$F_t \rightarrow S_{10} \cup OV \rightarrow S_{10} \cap OV$$

Como podemos observar, na entrevista em análise, os sujeitos semióticos trazem em comum, diante dos seus objetos de valor, o interesse, o cuidado, o zelo em alcançar seus objetivos. São valores ideologicamente aproximados, mesmo com a diversidade dos objetos em questão. Passemos às estruturas discursivas.

4.3.2 Estruturas Discursivas

4.3.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista em análise se desenvolve através do eu enunciador, ora na 1ª pessoa do singular, ora na 1ª pessoa do plural, que põe em cenas os atores: *Maria-Homem, a comadre, o homem branco, filhos Xukuru, índios mais velhos, o caçador, a índia perseguidora e a família do caçador.*

O enunciador relata histórias e experiências de vida dele mesmo e dos antepassados, contadas pelos mais velhos, expressando sentimentos de orgulho, coragem, medo, alegria, tristeza, esperança, etc. Ao narrar a história de Maria-Homem, o enunciador se põe como observador de uma mulher que lutou para proteger seus filhos na *Guerra do Paraguai*⁴⁹:

[...] que na Guerra do Paraguai ela foi lutá igualmente a qualquer um homem só pra... é... amparar os filhos dela, porque os filho dela foram e ela achou que eles sozinho, eles tavam desprotegido [...]

Nem todos os índios que foram capturados pelos brancos para a Guerra do Paraguai voltaram. Maria-Homem foi a guerreira que voltou com outros poucos índios e, para os Xukuru, ela é motivo de orgulho e de perseverança na luta pelas terras.

Após o relato da história de luta de Maria-Homem, o enunciador se coloca como ator no discurso, e narra como foi agraciado com o 'dom' de ver e ouvir os espíritos dos antepassados na Pedra do Reino porque, apesar de ser índio, ele não acreditava que tal fato pudesse acontecer:

49 Guerra do Paraguai: foi o maior conflito armado internacional ocorrido na América do Sul. Ela foi travada entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, composta por Brasil, Argentina e Uruguai. A guerra estendeu-se de dezembro de 1864 a março de 1870. É também chamada Guerra da Tríplice Aliança (*Guerra de la Triple Alianza*), na Argentina e Uruguai, e de Guerra Grande, no Paraguai. (pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_Paraguai)

[...] das coisas que viam, que os mais velho, muitos que têm ciência é... vê e eu fui agraciada com uma dessas coisas que eu não, apesar de índia, a fé era meia pouca e eu fui agraciada com uma coisa dessas, talvez por duvidar de uma história que os mais velho do que eu contavam. Vê é... andar na Pedra do Reino, vê muitas pessoas andá na Pedra do Reino, pessoas cantá, e eu achava na minha incredibilidade, que isso aí não existia [...]

O enunciador conta que esse fenômeno aconteceu na Serra da Pedra d'Água, local onde estava acontecendo um encontro sobre plantas medicinais. Entre sete pessoas, ele foi agraciado com esse fenômeno. Apesar do medo que sentiu no início, o enunciador reconhece que a força da Natureza não abandona o índio, mas o protege e os espíritos dos Encantados estão na Natureza. Em relação aos *Encantados*, o enunciador refere-se aos índios falecidos cujos espíritos vivem na mata. Há a valorização do antepassado que vem e que continua a cuidar dos seus.

[...] eu vi muita gente conversando, era muita gente [...] ouvia aquelas pessoas falando, eu ficava caçando onde [...] E eu sempre vendo aquelas pessoas, talvez cinquenta ou mais pessoas conversando entre criança, adulto e homem. Mulher, criança e homem. [...] o som da voz era completamente diferente. Era numa língua que eu não entendia nenhuma palavra [...] eu vi que ali em volta de nós tinha muita gente só que a gente não tinha o merecimento de vê.

Após esse relato, o enunciador coloca-se como observador e narra uma história mais antiga sobre o encontro que teve com a comadre, em São Caetano. Esta foi expulsa com sua família pela polícia de Pesqueira porque, naquele tempo, não se podia dançar o Toré. Segundo a Igreja e a polícia, essa prática era catimbó e a dança poderia “atrair espíritos”, sendo algo danoso à sociedade.

[...] ela me disse que era uma índia Xukuru e tava ali porque a família dela foi tirada bem dizer à força, se eles não saíssem eles morria [...] porque dançavam o Toré e no caso era proibido [...]

Além das perseguições da Igreja e da polícia, o branco também se aproveitava da ingenuidade do índio para lhe tomar as terras, sem que o mesmo percebesse. E uma dessas formas era realizar casamentos entre brancos e índios.

[...] os branco permitiam como se fosse uma caridade um branco casá com índio só que eles tavam, eu acho, eles tavam trabalhando a longo prazo [...]

É evidente que a miscigenação descaracterizou os Xukuru, pois, entre os descendentes atuais, há muitos de pele e cabelos claros, resultados dessa união de raças. Contudo, o indivíduo nascido dessa união será sempre considerado índio.

[...] Que no caso hoje muita gente estranha porque nós... uns têm a pele clara outros têm... [...] nossa etnia tá muito misturada só que o problema não foi nosso, não foi nós que pedimos pra nos misturá [...] porque se um branco casá com um índio ele não vai nascer meio índio, meio branco. É claro que ele nasce índio.

O pai do enunciador repassa seus conhecimentos, histórias dos índios de antigamente, às poucas famílias existentes, num total de doze, que se multiplicaram com a união de índios com índios, e também com brancos.

Outro fator importante é que o branco provocou um desequilíbrio ecológico com o desmatamento, ocasionando o desaparecimento de animais, como as onças que, segundo o pai do enunciador, eram de vários tipos.

[...] meu pai fala que aqui na Serra do Ororubá tinha onça de três, quatro qualidade e foi com a invasão do branco, né? Que as onças desapareceram, né? As onças pintada, preta, vermelha e... ele dizia tinha vários tipo de onça e hoje não resta mais, né? Por causa da desmatação do homem branco [...]

A fauna e a flora fazem parte de suas vidas e principalmente da vida do índio que vive na mata e tem “laços estreitos” com a Natureza. A liberdade dos pássaros ou um simples canto entoado pelas aves renovam, rejuvenescem o índio, alegrando o seu viver.

[...] Eu tenho passarinho que ele vem comê na minha porta, o galo de campina que é minha festa. Tem vez que eu tô triste, eu sento ali pra esquentá o fogo e o galo de campina vem me dá bom dia e eu fico feliz por isso, agradecida a Deus.

Segundo Dona Alaíde (Entrevista 16, anexo 13), o pensamento dos índios antigos já não faz tanta diferença para os índios jovens, pois muitos se deixam seduzir pela vida do homem branco, pelas grandes cidades, pelos bens materiais e pela tecnologia, concorrendo para que negligenciem as tradições, desvalorizando, segundo os índios, os sacrifícios que os antigos fizeram para conquistar suas terras e manter essas tradições. Além da vida moderna proporcionada pelas cidades, a falta de emprego para a maioria dos índios jovens contribui para a evasão nas aldeias, como podemos observar a seguir:

[...] infelizmente hoje nas áreas indígenas não oferece trabalho pra todo mundo, e os filho vão crescendo, vão se desenvolvendo, querem uma vida melhó. [...] A turma nova começa a estudá fora, conhece todas as pessoas e vai mudando o pensar [...] esquecendo a maior parte das nossas tradições, como veio, como foi, como começou, do sacrifício que muitos índios deram e dão a vida pra ter um lar pra família.

O enunciador coloca-se no discurso e opina em favor da preservação da memória do índio, dos seus costumes e tradições para viver num mundo melhor. Preservar é preciso e a Natureza é a vida do índio. Através dela, os mais antigos tinham conhecimento das horas, das chuvas e muito mais. E isso já não é mais buscado pelos mais jovens.

Eu acho que esses jovens deviam preservar na memória [...] a própria raça. [...] Você não pode perder os seus costumes, as suas tradições, principalmente não esquecê o que os antigos ensinaram que preservar era possível para poder viver.

Nos ensinamentos dos mais antigos, já se previa o aquecimento global, pois os índios mais velhos viam o desmatamento, as queimadas que o homem branco fazia e isso foi, com o passar dos anos, afetando a Natureza, causando o desequilíbrio ecológico.

Nóis índio, os velhos já previa, porque nossos pais, nossos avós já falavam que o homem ia botá fogo no mundo. [...] O que meu pai falava, o que minha mãe falava que ninguém podia desmatá as mata porque elas chamava chuva.

Com os ensinamentos dos mais antigos, o enunciador mostra, de forma empírica, seus conhecimentos, tais como a precisão da hora, através da posição do sol, a previsão de chuva, através da lua e até mesmo pelo comportamento das formigas. É o aprendizado tirado da própria Natureza, como podemos observar a seguir:

[...] Quando eu olhei para o céu tava em volta da lua um clarinho vermelho e amarelo e em volta dela um círculo branco e meu marido veio: vamos ter chuva. [...] Vai chover. [...] Por causa das formiga carregando os filho, como realmente dois dia nós vamo tendo de chuva. [...] Na cultura antiga não precisa de relógio [...]: o nambu cantava de madrugada. Meu pai: quatro hora da manhã. Realmente quatro hora.

Novamente o enunciador se coloca como observador e relata a história de um homem branco caçador que se perdeu na mata e foi apanhado por índios que queriam devorá-lo, mas “caiu nas graças” de uma índia que o soltou, como vemos no trecho a seguir:

[...] ele era branco e gostava muito de caçá e perdeu-se, saiu numa aldeia indígena e lá pegaram pra comê [...] ele imaginava: “essa índia tá me soltando é pra comê eu só.”

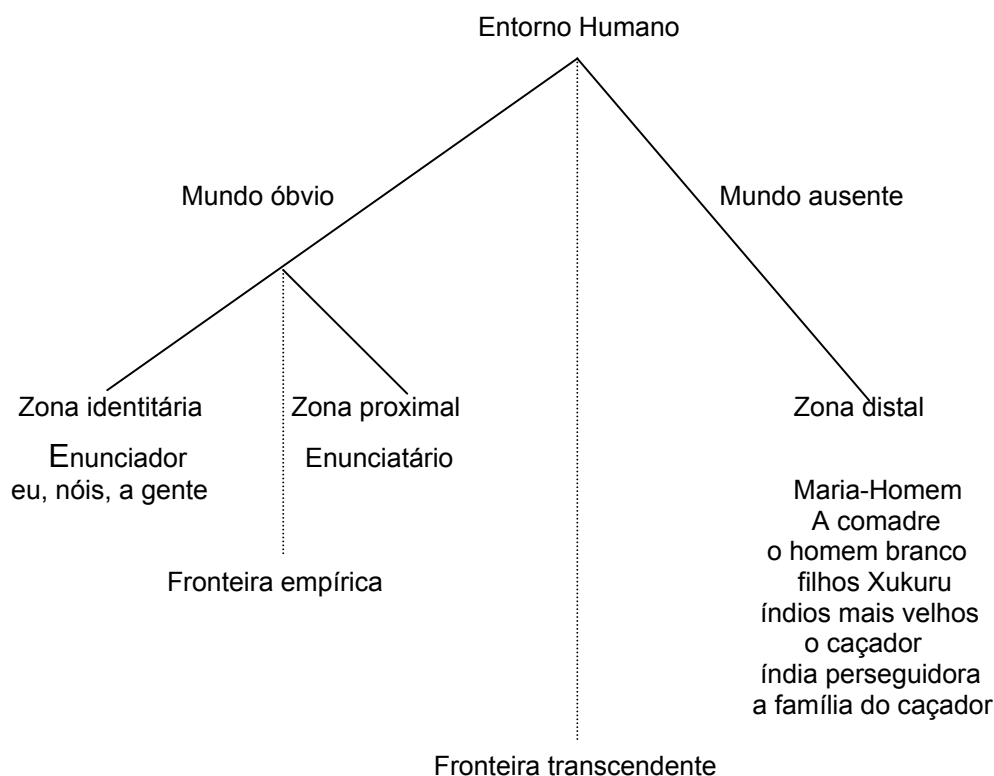
Na passagem abaixo, percebemos que a índia é movida por uma paixão pelo caçador por estar sempre seguindo-o e observando-o:

[...] ele corria na frente, ela corria atrás; se virava, ela sempre estava no pé dele [...]

A índia mostra perseverança em atingir seus objetivos, não desanimando nunca. Esse objetivo é alcançado com a ajuda da família do caçador, que o convence a se unir com ela através do casamento. Vejamos:

Terminou isso em casamento. Tava mais calma, tentava conversa. Ela não entendia e terminou ele perguntando à família: “e com aquela índia você deve a vida a ela. Por que você não casa? Você é solteiro, ela também é. Na certa ela é.” E dito, e feito. Eles casaram.

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *a gente, nós, eu* na zona identitária; o *enunciatório* na zona proximal; e *Maria-Homem, comadre, homem branco, filhos Xukuru, índios mais velhos, caçador, índia perseguidora e família do caçador* na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em quase todo o texto, como também o enunciário, todas as vezes que o enunciador utiliza a interrogativa *né?*. O enunciador também se põe como observador ao se distanciar do texto para narrar as histórias de seu povo que se apresentam na zona distal. Vejamos o gráfico-resumo abaixo baseado em Rastier (2002):



O tempo e espaço marcados por verbos, advérbios e outros elementos textuais marcam o entorno entre as pessoas das zonas antrópicas, como por exemplo os verbos *tem, foi lutá, catavam, ficou, vi, vão crescendo*, e os advérbios *lá, ali, aqui, fora, debaixo de*.

O enunciador, ao narrar as histórias de seu povo, como as de Maria-Homem e de seu avô que era branco e casou-se com uma índia, e também ao narrar o conhecimento que adquiriu dos mais velhos e o agradecimento dos antepassados, passa para o enunciatário histórias de vida, de luta e de ensinamento do seu povo.

O ator discursivo, homem branco presente na zona distal, traz em seu objeto de valor um caráter negativo, pois sua intenção de unir branco com índio tinha por trás a posse das terras indígenas. Os demais atores discursivos trazem valores positivos, como preservar a família e repassar conhecimentos, valores que nos tempos de hoje correm o risco de desaparecer. Vejamos a temporalização.

4.3.2.2 Temporalização

A entrevista em questão se encontra num tempo linguístico, no momento da fala do enunciador, e num tempo crônico, no momento em que o enunciador faz referência a um acontecimento, estabelecendo marcadores temporais dentro do enunciado. O enunciador se vê inserido nos tempos linguístico e crônico, ora no enunciado, situando-se na zona proximal, ora como narrador de histórias do seu povo, instalando a zona distal que o leva ao passado e ao futuro.

Num primeiro momento, o enunciador constroi a enunciação num tempo presente, mas em seguida se distancia para um passado, construindo outro enunciado. Esse ir e vir, presente e passado, toma conta de todo o texto, instaurando lembranças que trazem à tona as histórias de luta, sofrimento, tradição e conquistas de um povo.

Na história de Maria-Homem, observamos o tempo no pretérito marcado por várias formas verbais, entre as quais *foi lutá, foram, achou, tavam, catavam, quisesse, tinha, cortou, vestiu, lutou, retornaram, levaram*. Encontramos, também, a expressão adverbial *nessa época*, referente a Maria-Homem, e *na antiga época*, referente à comadre, que apontam para a anterioridade dos fatos e o advérbio

sempre, indicando um estado contínuo de Maria-Homem para proteger os filhos na guerra.

[...] *nessa época* catavam os índios aqui que ele quisesse lutar que ele não quisesse [...] ela *sempre* na retaguarda, cobrindo os filhos.

Eu tenho uma comadre que foi obrigada a sair de Pesqueira *na antiga época* [...]

O enunciador se desloca das lembranças do passado e se transporta aos dias de hoje, fica embreado na enunciação e ao mesmo tempo traz à tona um fato ocorrido com ele mesmo no passado. Ele utiliza marcadores temporais para situar o fato no tempo:

[...] tá com *dois anos* parece, ou *três*, [...]

[...] e eu pensando que era *dois dias* e *no outro dia* [...]

Encontramos várias vezes no discurso o advérbio de tempo *hoje* que se articula nos espaços enunciativo e enuncivo. O enunciador liga constantemente o passado ao presente. Vejamos alguns exemplos:

[...] meu pai... a minha madrasta, que *hoje* infelizmente tá paraplégica, ela conta que... das coisas que viam, que os mais velho, muitos que têm ciência é... [...]

Que no caso *hoje* muita gente estranha porque nós... uns têm a pele clara outros têm... [...]

Em todas essas áreas que você vê morava doze famílias, tanto é que *hoje* eu procurando, [...]

Então nossas histórias são histórias são muito bonitas de que... de passado glorioso, porque de tantas coisas que a gente tem enfrentado, tem conseguido dá a volta por cima e continuá aqui mesmo com tantos problemas que acontece *hoje*... [...]

[...] meu pai fala que aqui na Serra do Ororubá tinha onça de três, quatro qualidade [...] ele dizia tinha vários tipo de onça e *hoje* não resta mais, né?

Passemos ao estudo da espacialização.

4.3.2.3 Espacialização

Na primeira sequência do discurso, o enunciador se encontra no espaço da memória ao se referir à história de Maria-Homem na Guerra do Paraguai. O espaço é o da guerra, o *lá* e o *aqui* é a terra indígena, de onde os índios foram levados. Observemos:

Na *Guerra do Paraguai* ela foi lutá igualmente a qualquer homem só pra... é... amparar os filhos dela [...] nessa época catavam os índios *aqui*, que ele quisesse lutar, que ele não quisesse [...]

Maria-Homem representa a força e a coragem da mulher índia que se infiltrou na guerra para defender os seus. Exemplo de mulher que é capaz de dar a vida por seus filhos.

[...] Maria-Homem também ficou *no meio* e lutou bravamente junto com seus filhos, sem os filhos conhecê-la [...]

Após o relato da história de Maria-Homem, o enunciador fica embreado no enunciado e se situa na *Pedra do Reino*, Serra do Ororubá, lugar sagrado, como já foi dito, onde há a consagração do cacique e o encontro com os antepassados.

[...] e eu fui agraciada com uma dessas coisas [...] vê é... andar na *Pedra do Reino*, vê muitas pessoas andá na *Pedra do Reino* [...]

[...] e eu tava, fui pra *serra*, fui pra uma reunião sobre plantas medicinais [...]

Observamos que o advérbio *fora* indica um incômodo sofrido pelo enunciador por não estar em sua casa, no conforto do seu lar, como também as condições do tempo lá na serra, que não eram muito boas. Vejamos:

[...] e eu pra dormir *fora* não sou muito, como é que se diz, não sou muito dormidera. [...] *fora* tava meio ruim, o vento fazia muita zuada [...]

Ao empregar o advérbio *debaixo de*, situa o lugar em que se encontra para dormir, num amparo que tinha feito para se proteger, ao mesmo tempo que cita o caminhar de outras pessoas num espaço mais adiante, ao empregar o advérbio *lá*. Nesse lugar, há muitas pedras de um lado, e uma subida muito estreita do outro, como podemos ver a seguir:

[...] e eu me virava pra um lado, *debaixo* assim de um amparo que tinha feito, me virava pra um lado, ouvia aquelas pessoas falando, eu ficava caçando onde, qual era o canto que as pessoas vinham subindo, só que *lá é um canto* de ruim acesso. Pelo um lado, é muita pedra, só sobe de pé. Por outro lado tem uma subidinha de carro mas é muito pequena.

Mesmo com esse acesso difícil, o enunciador continuava a ouvir vozes de outras pessoas, porém essas pessoas estavam em outro plano espiritual em volta do enunciador, mas não distante. Ouvir os Encantados é uma graça para pessoas especiais. Estavam *ali* para protegê-los de qualquer mal que pudesse vir a acontecer. Vejamos:

[...] eu vi que *ali em volta de* nós tinha muita gente só que a gente não tinha o merecimento de vê. Então devia ser nossos Encantados que tava *ali perto* pra dá uma força.

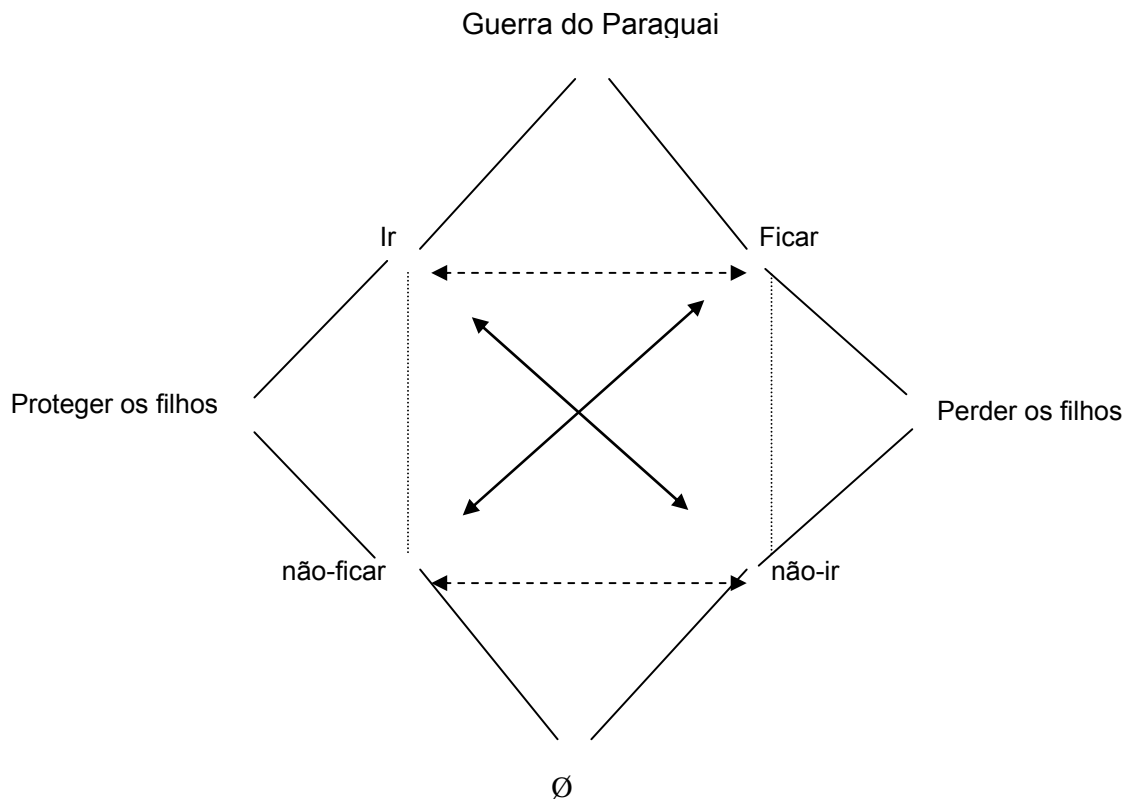
Após esse episódio, o enunciador mostra outros pontos de referência onde ele estava em outro momento de sua vida. Ele cita as cidades de *Pesqueira, São Caetano e Caruaru*. O município de São Caetano fica próximo de Caruaru e, nesse município, o enunciador conheceu uma índia Xukuru que mais tarde se tornou sua comadre. Por causa da perseguição da polícia e da Igreja, essa índia, junto com sua família, saiu às pressas de *Pesqueira* com medo de ser assassinada. Naquela época, a polícia e a Igreja perseguiam e oprimiam os índios que faziam o ritual, dançando o toré, alegando que era uma prática de catimbó. Vejamos:

[...] eu tenho uma comadre que foi obrigada a sair de *Pesqueira* na antiga época. [...] Eu tava em *São Caetano, perto de Caruaru*, e conheci essa mulher [...] que era uma índia Xukuru e tava *ali* porque a família dela foi tirado bem dizer à força. Se eles não saíssem eles morria [...]

Pudemos observar nas estruturas discursivas as questões de pessoa, tempo e espaço da entrevista em análise. O enunciador se fez presente no texto ora como ator ora como observador dos acontecimentos marcados por outros atores em terceira pessoa. O tempo, intercalado entre o presente, passado e futuro de uma comunidade indígena, apresenta marcas de luta, de aprendizado, de sabedoria que são repassados para os mais jovens e o espaço terra que abriga todo esse povo que luta por condições cada vez melhores para manter sua sobrevivência, sua cultura e seus costumes. Passemos à estrutura fundamental.

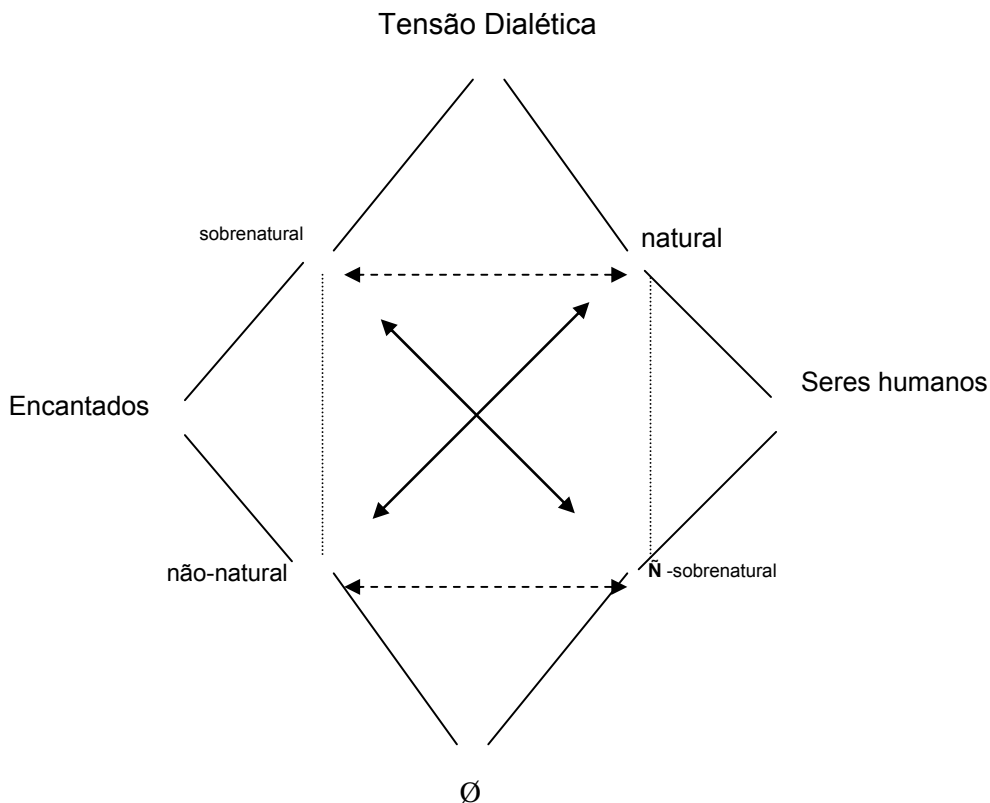
4.3.3 Estrutura Fundamental

Na história de Maria-Homem, a tensão dialética gira em torno da Guerra do Paraguai, para onde foram enviados muitos índios Xukuru, entre os quais os filhos de Maria-Homem e, para protegê-los, ela resolve se vestir de homem e ir para a guerra. *Ir* (categoria eufórica) implica *não-ficar* que resulta no metatermo *proteger os filhos*. *Ficar* (categoria disfórica) implica *não-ir* que resulta no metatermo *perder os filhos*. Vejamos no octógono semiótico:



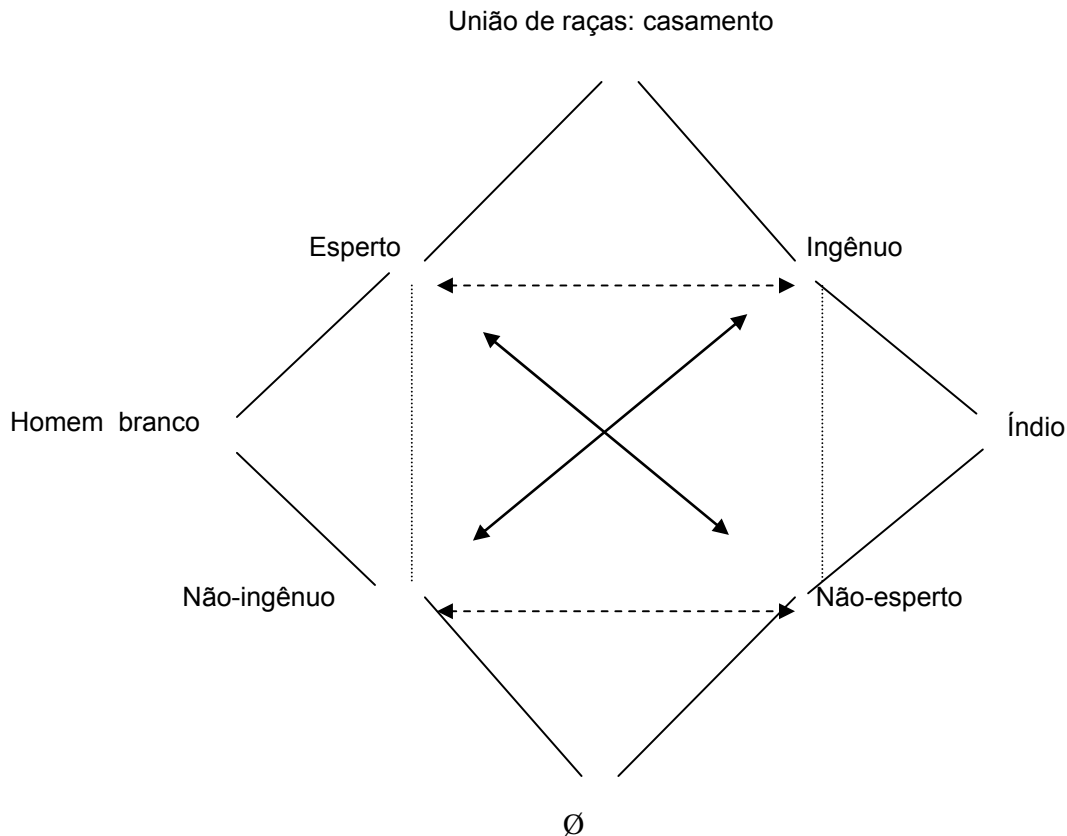
De acordo com os índios mais velhos, muitos têm a ciência de ver ou ouvir os Encantados, ou seja, os espíritos dos índios que já morreram. Observamos a tensão dialética entre o *sobrenatural* (categoria eufórica) e o *natural* (categoria

disfórica). O metatermo *sobrenatural* implica *não-natural* que resulta no metatermo *Encantados*. O metatermo *natural* implica *não-sobrenatural* que resulta no metatermo *ser humano*. Um dos lugares sagrados para os índios é a Pedra do Reino, na Aldeia Pedra d'Água, onde, os que são agraciados, vêem e ouvem os espíritos dos que já se foram. Vejamos no seguinte octógono semiótico:

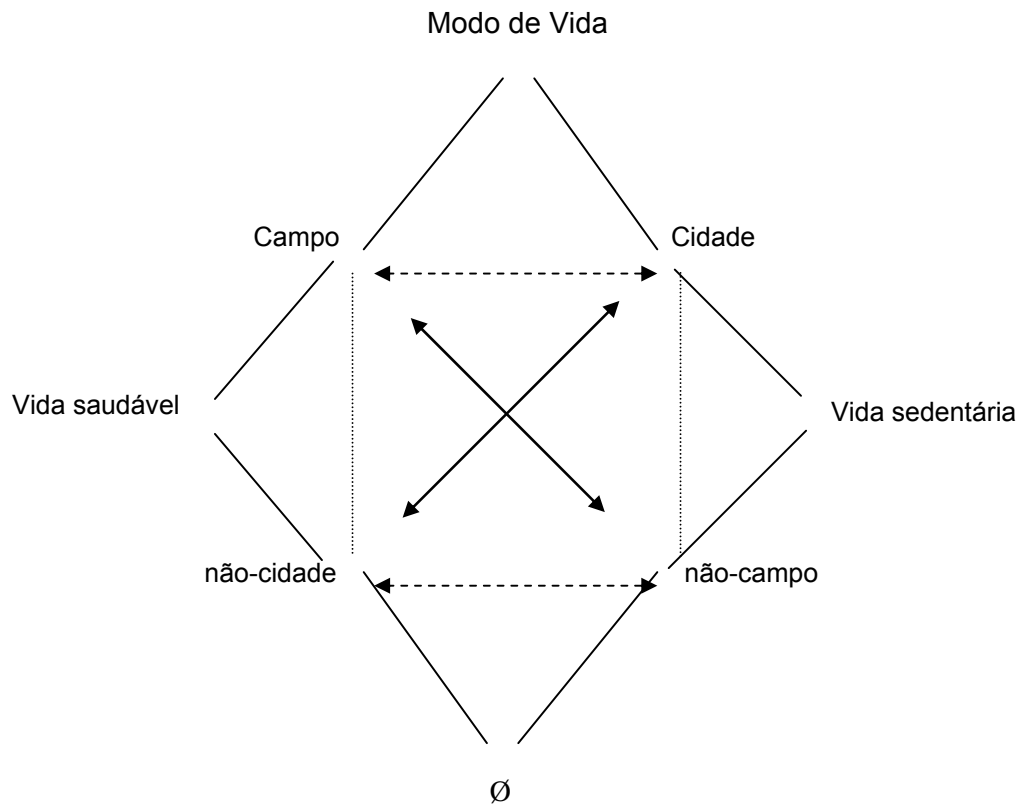


A união de raças, através do casamento, estabelece a tensão dialética entre o *esperto* e o *ingênuo*. Os metatermos *esperto* (categoria eufórica) e *ingênuo* (categoria disfórica) geram uma oposição semântica fundamental: *não-ingênuo* e *não-esperto*, respectivamente. *Esperto* implica *não-ingênuo* que resulta no metatermo *homem branco*. *Ingênuo* implica *não-esperto*, que resulta no

metatermo *índio*. Os metatermos *não-ingênuo* e *não-esperto* implicam o termo neutro. Observamos que os brancos se aproveitavam da ingenuidade dos índios para se casar com eles e, dessa forma, invadir e tomar suas terras.



Outra tensão dialética estabelecida entre *campo* (categoria eufórica) e *cidade* (categoria disfórica) é o modo de vida dos índios *versus* modo de vida dos brancos. O metatermo *campo* implica *não-cidade* que resulta no metatermo *vida saudável*. O metatermo *cidade* implica *não-campo* que resulta no metatermo *vida sedentária*. Vejamos no octógono seguinte:



É no campo que o índio tira seu sustento, repassa seus conhecimentos, costumes e cultura para os mais jovens. É lá onde ele tem uma vida digna e obtém a força dos espíritos dos Encantados e da Natureza, sentindo-se bem, livre, praticando seus rituais. *Campo* é uma categoria eufórica enquanto *cidade* é disfórica. Na cidade, o índio se sente preso, discriminado pela sociedade dos brancos, sem recursos para sobreviver, muitas vezes sem moradia, sendo obrigado a ficar na periferia, passando por constrangimentos e humilhações.

4.4 POESIA MEMÓRIAS DE UM CACIQUE

4.4.1 Estruturas Narrativas

No poema *Memórias de um cacique*, observamos que há cinco sujeitos semióticos, a ressaltar:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização/Instauração do Sujeito
S ₁	Nóis (enunciador)	Falar do Cacique Chicão	poder-falar
S ₂	Enunciatário	Gravar o poema <i>Memórias de um cacique</i>	querer-fazer
S ₃	Cacique Chicão	Lutar pelas terras indígenas	querer-fazer poder-lutar
S ₄	Muitos brancos	Acabar com os índios	querer-fazer
S ₅	Jesus Cristo	Salvar a humanidade dos pecados	querer-fazer

O S₁ (nóis/enunciador) tem como objeto de valor falar do Cacique Chicão que lutou pelas terras indígenas até a morte. É dono de um poder-falar do cacique, pois detém esse saber através da convivência com ele. Ele inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S₂ (enunciatário) tem como objeto de valor gravar o poema *Memórias de um cacique* e, para isso, ouve atentamente o enunciador. É sujeito de um querer-fazer a gravação, ficando conjunto com seu objeto de valor até o fim. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S₃ (Cacique Chicão) tem como objeto de valor lutar pelas terras indígenas. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-lutar pela reconquista dessas terras mesmo que, para isso, tenha que perder a vida. Inicia seu percurso disjunto, passa a conjunto, porém, no final, retorna ao estado de disjunção por ser assassinado.

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV \rightarrow S_3 \cup OV$$

O S₄ (muitos brancos) tem como objeto de valor acabar com os índios. instaura-se como sujeito de um querer-fazer, isto é, matar o Cacique Chicão, pois acredita que, fazendo assim, os índios deixem de lutar pelas terras. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_4 \cup OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S₅ (Jesus Cristo) tem como objeto de valor salvar a humanidade dos pecados. É sujeito de um querer-fazer e, para isso, deixa-se ser preso e morto numa cruz. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

Observamos que quase todos os sujeitos semióticos aqui estudados ficaram conjuntos com seu objeto de valor, quer positivo, quer negativo, com exceção do S₃. Passemos às estruturas discursivas.

4.4.2 Estruturas Discursivas

4.4.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação do poema em análise se desenvolve através do enunciador que narra, para um enunciatário, a perda irreparável, de maneira trágica e cruel, do Cacique Chicão, colocando em cena os atores com denominação própria *Cacique Chicão* e *Jesus Cristo*, apontados pelos papéis temáticos *nóis* e *muitos brancos*.

O enunciador se projeta no enunciado e volta a um passado figurativizado pela *dor*, *tristeza*, *choro*, *perda* e *luto* em ocasião do assassinato do Cacique Chicão.

[...] nós índio Xukuru choramos
e nos cobrimos de luto
ao perder nosso *Pajuru*⁵⁰ Chicão
que era o chefe absoluto [...]

Revestido de valores positivos, como *nobre e valente guerreiro*, *luz que guia*, *farol que ilumina*, o Cacique Chicão é visto como um mártir, um herói, que lutou até o fim pela causa indígena que foi a retomada do seu território.

[...] só que nenhum de nós esqueceu
daquele nobre e valente guerreiro [...]
Chicão era a luz que faltava
para guiá nossa gente
o farol que ilumina o naufrago,
que se debate em meio as tormenta. [...]

Ao contrário de Chicão, muitos brancos trazem valores negativos, como *ameaça*, *vingança* e *morte* por não terem direito às terras indígenas.

Não é segredo pra ninguém

50 Pajuru: cacique.

que temos as nossas vidas ameaçada,
 porque na mentalidade de muitos brancos
 a vida de nós indígena não vale nada.
 E querem vê a nossa raça
 completamente dizimada.

O Cacique Chicão é comparado a Jesus Cristo. Do mesmo modo que Jesus deu sua vida para a remissão dos pecados da humanidade, o Cacique Chicão deu sua vida pela causa indígena que foi a retomada das terras. Mesmo sofrendo ameaça de morte, ele não desistiu de lutar por seus irmãos índios.

Jesus foi vendido por trinta moedas conforme menciona o texto bíblico: “Combinaram, então, trinta moedas de prata. E a partir desse momento, Judas procurava uma boa oportunidade de entregar Jesus”. (MATEUS, 26: 15-16). Ou seja, da mesma forma que alguém pagou pela morte de Jesus Cristo, um fazendeiro pagou pela morte do Cacique Chicão, mas não se sabe quanto.

Tiraram a vida
 do nosso Cacique Chicão
 do mesmo modo
 que fizeram com Jesus,
 que foi vendido por trinta moedas [...]

E se Jesus foi morto
 pela salvação da humanidade,
 o sangue de Chicão foi
 covardemente derramado
 pelas terras que abriga
 a todos nós que defendemos
 a nação Xukuru.

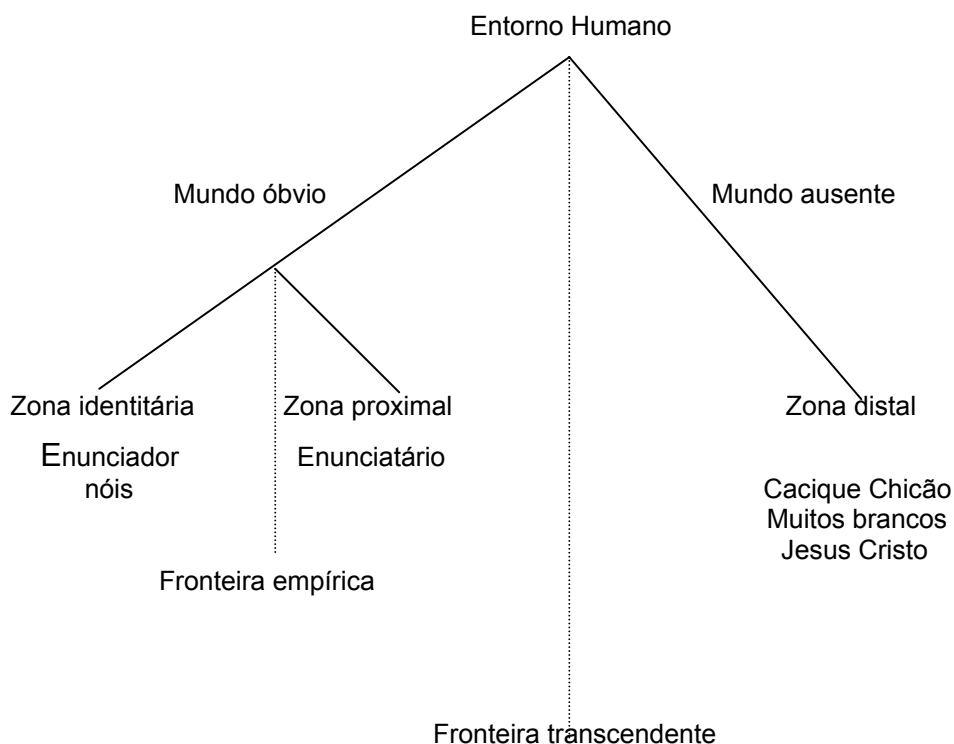
A religiosidade aparece revestida de valores positivos na *crença no Deus Tupã, no ritual, nos Encantados e na força Sagrada da Natureza* que ajudam os índios a seguirem sempre em frente em busca de dias melhores.

Mas vamos seguindo em frente,
 pedimos forças a Tupã,
 batemos com nosso jupagos,
 firmes e forte,
 sem pensar no amanhã.
 Não pedimos só para nós
 a força da Sagrada Natureza [...]

Podemos considerar, no poema *Memórias de um cacique*, duas zonas antrópicas: a identitária e a distal. Ao utilizar pronomes em primeira pessoa (*nós choramos, nos cobrimos, nosso pajuru, nossas vida*), pronomes e indefinidos em terceira pessoa (*daquele nobre, dele, ninguém, seus direito*) e verbos nos tempos presente, passado e futuro (*temos, vamos, o tempo passou, tivemos, vai encontrar, não nos faltará*), comprovamos o exposto.

Esses elementos apontam para um enunciador e outros sujeitos de quem estão falando: estão presentes no texto como atores discursivos, com valores ideologicamente marcados na narrativa: para o enunciador, o valor é homenagear o Cacique Chicão, que foi um mártir, um herói; para o Cacique Chicão, o valor era retomar as terras indígenas; para Jesus, o valor era salvar a humanidade dos pecados; para os brancos, o valor era ficar com as terras indígenas.

Apesar de não estar explícito na narrativa, o enunciatário se faz presente, pois são todos aqueles que lêem ou ouvem esse poema e tem como valor apreciar e transmitir para outros a cultura e costumes dos Xukuru. Vejamos o gráfico abaixo, baseado em Rastier (2002),



4.4.2.2 Temporalização

A organização temporal do poema parte do tempo crônico no momento em que o enunciador estabelece marcadores temporais.

*No dia vinte de maio
do ano de 1998,
nóis índio Xukuru choramos
e nos cobrimos de luto
ao perder nosso Pajuru Chicão [...]*

O tempo se encontra no passado, no presente e no futuro, o que podemos observar através das formas verbais que marcam o enunciado, como por exemplo: *passou, esqueceu, é, vai encontrar, prejudicá, pedimos, que sejam, se acontecer, faltará*. Vejamos alguns exemplos:

O tempo *passou*, é verdade,
só que nenhum de nós *esqueceu*
[...]

Se demos motivo ou não
alguém *vai sempre encontrar*
um jeito torpe e mesquinho
só pra nos *prejudicá*.
[...]

Não *pedimos* só para nós,
a força da sagrada natureza,
mas em particular
por todas as etnias indígenas
pra *que sejam* mais respeitadas.

E no dia em que ao menos
por um milagre *se isso acontecer*
em nossas vida podem crer:
aí não nos *faltará* mais nada.

Podemos observar a anterioridade de fatos marcados pelo advérbio *antigamente* e pela locução prepositiva *antes de*, que indicam acontecimentos anteriores a um passado revestidos de valores negativos, pois nenhum cacique

fez o que Chicão fez e, o fato de unir branco com índio, também foi uma forma de dizimá-los.

*Antes dele, tivemos vários cacique
mas nenhum teve a garra e a coragem
de Chicão [...]*

*Antigamente usavam meios,
entre aspás, mais honestos.
Casavam brancos com índios,
tornando o verso em reverso.*

O advérbio *sempre* indica que o branco (*alguém*) nunca desistirá de prejudicar o índio, introduzindo aspectos negativos, como mesquinhez, inveja e ganância.

*Se demos motivo ou não,
alguém vai sempre encontrar
um jeito torpe e mesquinho
só pra nos prejudicá.*

A posteridade, expressa através do advérbio *amanhã*, traz valores positivos ligados à religiosidade: *pedir forças a Tupã e à Natureza, dançar o ritual e falar com os Encantados*, que podemos comparar com o ditado “o futuro a Deus pertence”.

*[...] pedimos forças a Tupã,
batemos com nosso jupagos
firmes e forte
sem pensar no amanhã.
Não pedimos só para nós,
a força da Sagrada Natureza [...]*

4.4.2.3 Espacialização

No início do poema, o espaço tópico está representado por *altas serras, Pesqueira e Pernambuco* que marcam o lugar onde o Cacique Chicão era o chefe absoluto.

[...] o nosso Pajuru Chicão
que era o chefe absoluto
das *altas serras* indígenas
de *Pesqueira, Pernambuco*.

Chicão é comparado a um farol que ilumina e guia os índios para que eles não se percam e não se desviem do seu caminho. O farol tem valor positivo e a tormenta, que atrapalha, desvia, causa desordem, tem valor negativo. Porém, ambos remetem ao espaço *mar* que está implícito na narrativa. Vejamos:

Chicão era a luz que faltava
para guiá nossa gente.
O *farol* que ilumina o naufrago,
que se debate
em meio às *tormenta*.

Observamos que *mente* e *corações* são espaços linguísticos do enunciador, espaços psíquicos, do seu ego, que trazem valores positivos como *amor, respeito, carinho e gratidão*, reafirmando que a memória do Cacique Chicão será lembrada para sempre.

O seu nome e os seus feitos
vão ficar eternamente gravados
em nossas *mentes* e nos nossos *corações*.

O espaço tópico *terras* confirma quem é seu verdadeiro dono: a Nação Xukuru. É um espaço eufórico porque abriga esse povo, seus costumes e tradição, mesmo quando recebeu o sangue derramado do Cacique Chicão que serviu, não como um recuo da luta indígena, mas para fortalecer ainda mais o seu povo.

O sangue de Chicão foi
covardemente derramado
pelas *terras* que abriga
a todos nós que defendemos
a Nação Xukuru.

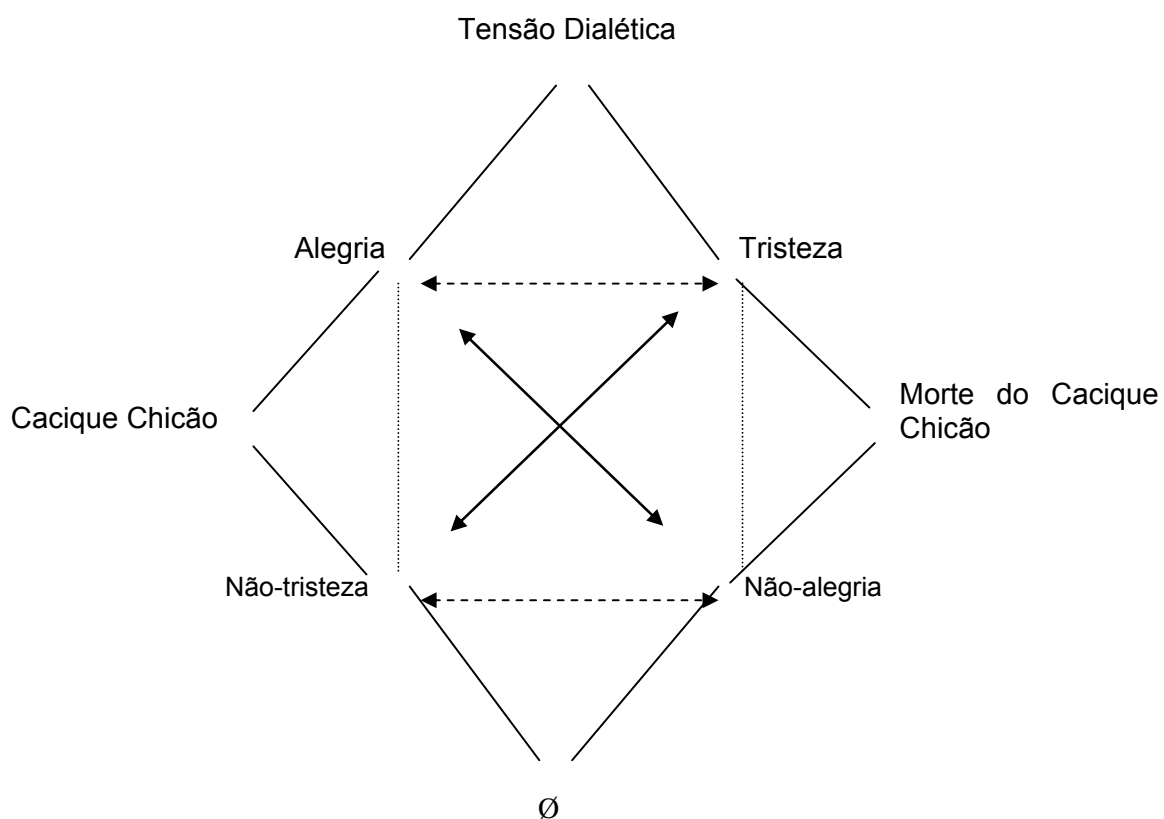
A *Sagrada Natureza* refere-se ao espaço tópico da *mata*, que está implícito e também à *Mãe Terra abençoada*. É através dela que o índio Xukuru obtém forças e orientação dos Encantados para seguir em frente na luta pelo seu território e pelas outras etnias indígenas.

Não pedimos só para nós,
a força da *Sagrada Natureza*,
mas em particular
por todas as etnias indígenas
[...] por nós ser os primeiro filho
da nossa *Mãe Terra abençoada*.

Vimos que o texto acima analisado, do ponto de vista das estruturas discursivas, apresenta figuras que trazem valores positivos (alegria, esperança, nobre, valente, etc.) e valores negativos (dor, tristeza, choro, perda, luto, etc.) e marcam um acontecimento na vida dos índios Xukuru que foi a morte do Cacique Chicão e, mesmo assim, com esse episódio trágico, eles têm forças para superar e seguir em frente na luta por dias melhores. Vejamos, agora, a estrutura fundamental.

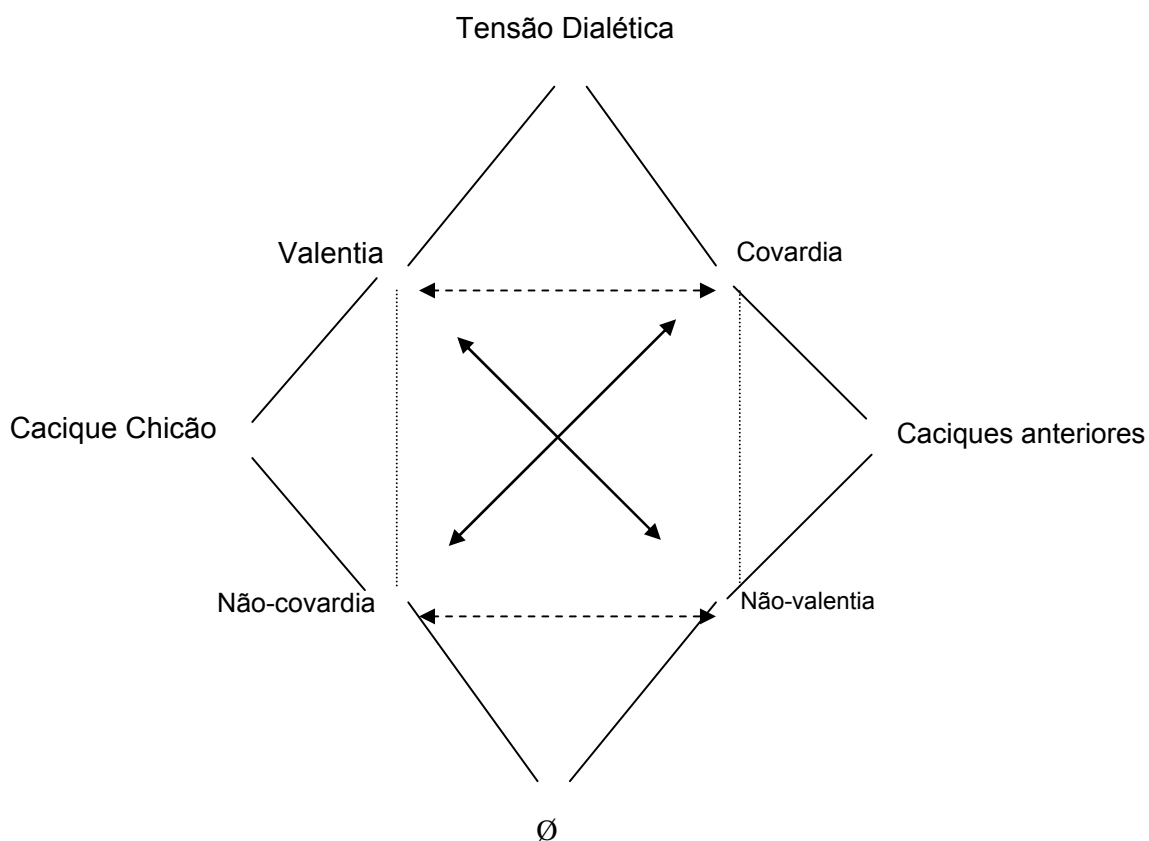
4.4.3 Estrutura Fundamental

Podemos observar, no octógono abaixo, que a tensão dialética gira em torno de *alegria* (categoria eufórica) e *tristeza* (categoria disfórica). A dêixis *alegria* implica *não-tristeza*, que resulta no metatermo Cacique Chicão, considerado um herói, nobre e valente guerreiro, que lutou pelas terras indígenas, transformando a aflição, o medo e a falta de esperança dos índios em alegria por reconquistar seu território. A dêixis *tristeza* implica *não-alegria*, que resulta no metatermo *morte do Cacique Chicão*, acontecimento que cobriu de luto todo o povo Xukuru.



No próximo octógono, a tensão dialética gira em torno de *valentia* (categoria eufórica) e *covardia* (categoria disfórica). O termo *valentia* implica *não-covardia*

que resulta no metatermo *Cacique Chicão*, o qual foi capaz de lutar até o fim pela reconquista das terras indígenas, mesmo sabendo que corria risco de morte. O termo *covardia* implica *não-valentia* que resulta no metatermo *caciques anteriores* que não tiveram coragem de abraçar a luta pela reconquista do território indígena. Vejamos a seguir:



4.5 ENTREVISTA Nº 28

4.5.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 28, encontramos cinco sujeitos semióticos com seus respectivos objetos de valor, a ressaltar:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização/ Instauração do Sujeito
S ₁	A gente/ eu/nóis	território indígena	querer-ter
S ₂	Enunciatário	gravar as histórias dos Xukuru	querer-fazer
S ₃	Cacique Chicão	conquistar território indígena	querer-fazer poder-fazer
S ₄	brancos/fazendeiros	território indígena	querer-ser poder-fazer
S ₅	O avô	a terra	querer-ter querer-transmitir

O S₁ (a gente/eu/nóis) tem como objeto de valor o território indígena. É sujeito de um querer-ter direito às terras ocupadas pelos fazendeiros. Para isso, empenha-se na luta, participando das reuniões e dos rituais que fortalecem cada vez mais o povo indígena. Começa disjunto do seu objeto de valor, mas termina conjunto, como mostra o fator transformacional:

$$F_t \rightarrow S_1 \cup OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S₂ (enunciatário) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciadador. É sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor até o fim. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (Cacique Chicão) tem como objeto de valor conquistar o território indígena. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer a conquista das terras e, para isso, convoca outros índios a fim de juntos lutarem por seus direitos através das retomadas das terras e demarcação das mesmas pelo Governo Federal. As reuniões nas aldeias e o ritual são formas de fortalecer o S_3 juntamente com os outros índios para ir em frente e vencer os obstáculos que dificultavam a reconquista do território indígena. Antes, o S_3 era disjunto do seu objeto de valor. No final, fica conjunto, como podemos observar no fator transformacional:

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (homem branco/ fazendeiro) tem como objeto de valor o território indígena. É sujeito de um querer-ser e dono de um poder-fazer os índios escravos. Por muito tempo, o S_4 humilhou e destratou os índios, deixando-os numa condição de miséria. Ele começa conjunto com seu objeto de valor, mas termina disjunto:

$$F_t \rightarrow S_4 \cap OV \rightarrow S_4 \cup OV$$

O S_5 (avô/ele) tem como objeto de valor a terra pra plantar seu roçado. É sujeito de um querer-ter sua terra e de querer-transmitir aos mais jovens a esperança de um dia o território, invadido pelos fazendeiros, voltar a pertencer aos índios. Ele começa e termina seu percurso disjunto do seu objeto de valor:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cup OV$$

Passemos ao estudo das estruturas discursivas.

4.5.2 Estruturas Discursivas

4.5.2.1 Relações Intersubjetivas

Na entrevista nº 28, o enunciador se apresenta nas formas *a gente*, *eu* e *nóis* e põe em discurso os atores: *enunciatário*, *Cacique Chicão*, *fazendeiros* e *o avô*. Na sintaxe discursiva dessa entrevista, o enunciador relata a conquista pelo território indígena Xukuru invadido pelos fazendeiros. No início do texto, o enunciador se projeta no enunciado e relata a memória da infância quando não tinha entendimento de que os remanescentes indígenas eram os donos da terra, como mostramos no seguinte trecho:

[...] desde o meu tempo quando eu nasci [...] que antigamente a gente não tinha... o nosso conhecimento, sabe? O nosso conhecimento que nós vimo. A gente não sabia que esse terretoro era um direito de cultivo e hoje era o da gente e sim era dos branco.

Em seguida, o enunciador se distancia do texto: há uma debreagem enunciativa com a projeção do *ele*, *Cacique Chicão* que, para conquistar o território indígena, forma uma comissão de índios para lutar por seus direitos, viajando até os órgãos federais, FUNAI de Brasília e de Recife, a fim de regularizar a situação das terras indígenas. Vejamos:

[...] o Cacique Chicão começô um grupozinho de poucos índio e começô um grupo de doze [...] andava de pé pro Recife, pra Brasília, nesse meio de mundo atrás de nosso direito.

No decorrer da narrativa, o enunciador se coloca na enunciação buscando fazer parte do grupo que acompanha o Cacique Chicão às reuniões e aos rituais para esclarecimento do processo de retomada das terras até a sua confirmação, como podemos observar a seguir:

Aí depois quando a gente passô a acreditá, a gente ia pro ritual, cantava o ritual, dançava o ritual, ouvia a reunião do Cacique Chicão, ele esclarecia tudo, que esse terretoro era da gente [...] e pra nós reconstruir esse terretoro a gente tinha que acompanhá a luta.

Apesar do medo que os Xukuru sentiam por causa das ameaças dos fazendeiros, eles passaram a acreditar na vitória e reconquista das terras através das reuniões que o Cacique Chicão realizava juntamente com o ritual, a crença em Deus e na Natureza. Vejamos:

E como era que a gente ia conseguir esse terretoro primeiro? Era a gente fazendo reunião nas aldeias [...] indo pro terreiro do ritual, dançando o ritual, agradecendo à Natureza e depois, graças a Deus, hoje a gente conseguiu nosso terretoro.

Mais uma vez o enunciador se põe como observador e narra a história de seu avô que não tinha terra para trabalhar e dependia da “boa vontade” dos fazendeiros para conseguir algum pedaço de terra para plantar. No seu íntimo, o avô sabia que as terras pertenciam aos índios e um dia eles tomariam posse do seu território, pois haveria alguém capaz de lutar por seus direitos, como mostramos no trecho abaixo:

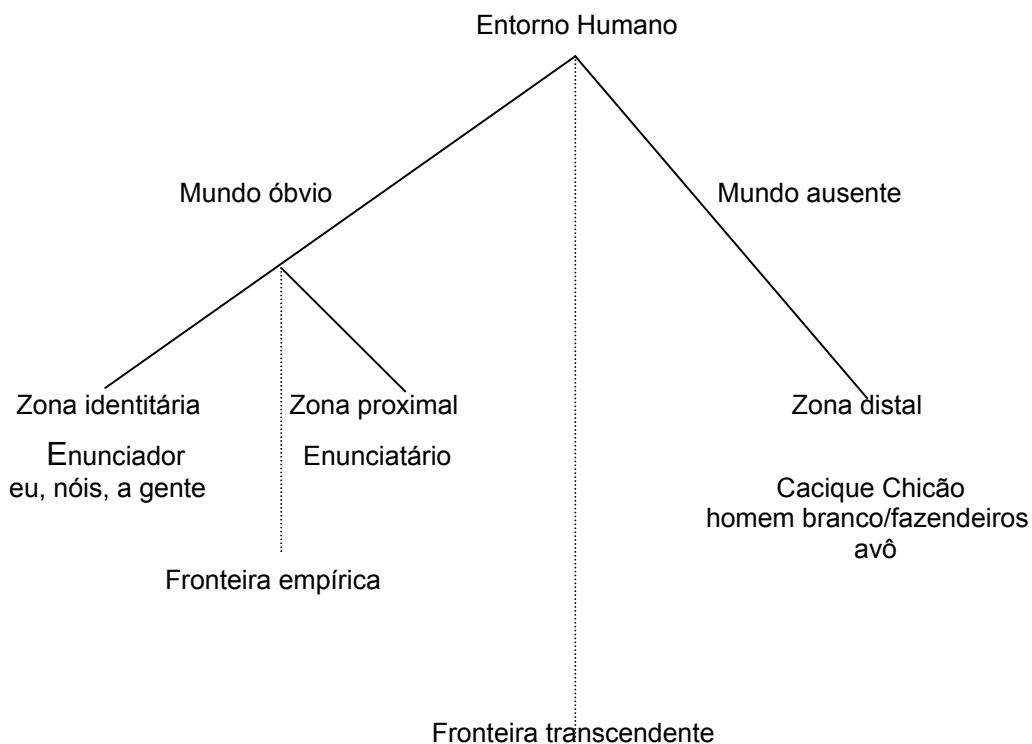
Olhe, meus filho [...] vai chegá um tempo aí de vocês, de aparecê uma pessoa e descobri... e descobri esse direito [...] aí ele vai tocá essa luta pra frente e todos vocês aí que tivé coragem vai acompanhá [...] Vocês vão ter esse terretoro [...]

Após essa narrativa, o enunciador se projeta novamente na enunciação e agradece a Deus e ao Cacique Chicão pela reconquista das terras indígenas. O Cacique Chicão foi um líder que deu a vida para que as terras voltassem às mãos dos índios Xukuru que viviam como escravos dos fazendeiros e eram humilhados por eles. Vejamos:

E hoje graças a Deus nós tamo vendo isso aí. Nós agradece ao nosso Cacique Chicão. Foi a única pessoa que teve coragem de se empenhá nessa luta. Dedicou a sua vida a cada um da gente [...]

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *a gente*, *nóis*, *eu* na zona identitária; *o enunciatário* na zona proximal;

e *Cacique Chicão*, *homem branco/fazendeiros* e *avô* na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em quase todo o texto, como também o enunciatário, todas as vezes que o enunciador utiliza a interrogativa *né?*. O enunciador também se põe como observador ao se distanciar do texto para narrar as histórias de seu povo que se apresentam na zona distal. Vejamos o gráfico abaixo baseado em Rastier (2002):



Passemos à análise temporal.

4.5.2.2 Temporalização

O tempo linguístico da entrevista nº 28 é marcado por várias formas verbais no presente e no pretérito, como por exemplo: *nasci*, *começou*, *acompanhava*,

conheci, agradece, tamos, acabei, cheguei, acho, dancei, vai. A temporalização se encontra ora no presente, ora no passado. O enunciador fala no presente quando faz uma debreagem enunciativa, instaurando-se num tempo linguístico. No tempo crônico, o enunciador faz referência a acontecimentos passados, o que estabelece marcadores temporais dentro do enunciado.

Num primeiro momento, o narrador se situa no enunciado, desde o tempo do seu nascimento, da sua infância e relata a falta de conhecimento que os índios tinham em relação às suas terras e a forma como o Cacique Chicão foi direcionando a lutar pela reconquista do seu território indígena. Vejamos:

[...] a gente vai vai começá *desde o meu tempo quando eu nasci* que assim... que antigamente a gente não tinha... o nosso conhecimento, sabe?

[...] o Cacique Chicão começô um grupozinho de poucos índio e começô um grupo de doze... com doze índio. aí tinha uns pessoal mais velho, quando ele começô com esse grupo de doze índio. Andava de pé pro Recife, pra Brasília nesse meio de mundo atrás, atrás de nosso direito [...]

Num segundo momento, o enunciador se distancia a um passado no qual ele coloca o avô, instaurando lembranças de tempos difíceis vividos nas terras apossadas pelos fazendeiros.

[...] ele sempre contava que às vez que ele gostava de botá um roçado, não tinha terra pra trabalhá no caso desses pequeno agora, essa terra era... vivia na mão do branco e às vez eles pra bota um roçado pedia ao fazendero, os fazendero dizia que não dava [...]

O enunciador enumera o tempo crônico quando faz uso de datas para marcar o enunciado, unindo-o ao tempo linguístico, como podemos observar a seguir:

[...] ouvia a reunião do Cacique Chicão ele esclarecia tudo que esse territoro era da gente há desde *quinhentos anos* era um direito que era da gente [...]

[...] ele morreu com quase *oitenta ano* [...]

[...] mas depois o pessoal aí lançaram uma moda aí de só dançá o Toré em Pedra d'Água de *quinze em quinze dia* aí depois de uns *seis mese* pra cá nunca mais fui. Mas sou acostumado ir. A gente vai, tem essas festa na vila *duas veze por ano*, vou pelo São João, vou *no dia dois* pra festa da vila de vez em quando com certeza.

No discurso, há advérbios de tempo que se articulam nos espaços enunciativo e enuncivo. Os advérbios *hoje* e *agora* se referem a um presente. Vejamos:

[...] graças a Deus *hoje* a gente conseguiu nosso territorio [...]

[...] e deixando uma história por outra, do finado meu avô que eu conhecia ... *hoje* só conheci um [...]

[...] e ele dizia: "olhe, meus filho, meus neto, [...] mas vai chegá um tempo aí de vocês, de aparecê uma pessoa e descobri... e descobri esse direito que *hoje* é da gente e só que a gente não tem como ... como constitui" [...]

E *hoje* graças a Deus nós tamo vendo isso aí.

[...] e *hoje* graças a Deus nós tamo aí, conquistamo nosso terretoro e tamos de parabéin.

Aí eu ficava com aquela cisma que eu acabei de falá *agora* e era muito medo [...]

[...] "eu acho que eu não vou não, porque eu não tenho costume. A primera vez que eu venho aqui é *hoje*." [...]

O advérbio *sempre* indica uma ação contínua que o avô falava das histórias de seu povo e também uma ação repetida pelo enunciador. Observemos:

[...] ele *sempre* contava que às veiz que ele gostava de botá um roçado, não tinha terra pra trabalhá [...]

[...] e ele *sempre* ficava com aquilo na cabeça que... que quando o fazendero dizia que aquele territorio era dele mas desde que era da gente [...]

[...] fui aprendendo mas *sempre* sou acostumado a dançá um ritualzinho.

Vejamos a análise do espaço.

4.5.2.3 Espacialização

No início da entrevista nº 28, o espaço linguístico é o do enunciador, que se encontra embreado no discurso, no espaço do *aqui*, figurativizado pelo pronome *nóis* (*a gente, eu*) e pelas formas verbais *vai, nasci, tinha, vimos, sabia*. Vejamos:

Bom, *a gente vai... vai* começá desde o meu tempo quando *eu nasci* que assim... que antigamente *a gente não tinha...* o nosso conhecimento, sabe? O nosso conhecimento que *nóis vimo, a gente não sabia* que esse terretoro era um direito de cultivo [...]

Após esse relato, o enunciador fica espacialmente debreado do passado e fala no tempo quando o Cacique Chicão começou a reunir as pessoas para lutar pela causa indígena, sendo o espaço tópico representado por *Recife, Brasília, Pé de Serra, Passagem e Caípe*. Ele inicia um processo de conscientização do direito sobre as terras indígenas ocupadas pelos fazendeiros.

[...] o Cacique Chicão começô um grupozinho de poucos índio e começô um grupo de doze [...] andava de pé pro *Recife, pra Brasília* nesse meio de mundo atrás, atrás de nosso direito [...]

Cada uma vez ele começô a pegá um. Pegava um aqui, pegava em *Pé de Serra*, outro em *Passagem*, outro em *Caípe* e saía pegando que era pros pessoal chegá e saí já repassando [...]

A Justiça Federal é um espaço importante para reaver as terras indígenas. Por meio dela, a FUNAI fazia o processo de desapropriação por parte dos fazendeiros e a sua indenização, dando direito à reocupação por parte dos índios em seu território.

[...] esse terretoro era um terretoro que era da gente, era um direito que tava constituído *dentro da Justiça Federal* e nós acompanhava a luta.

Para reconquistar seu território indígena, além das reuniões nas aldeias e viagens a Recife e a Brasília, os índios se valiam do espaço religioso encontrado

na *Natureza* para fazer o ritual, que é um momento de reflexão, de orientação, vindo dos Encantados, a *Natureza* encorajando-os e reforçando a luta por seus direitos. Vejamos:

Era a gente fazendo reunião nas aldeias, explicando pra... explicando praqueles que nunca acompanhava, indo pro terreiro do ritual, dançando o ritual, agradecendo à *Natureza* [...]

Nas frases, *ele esclarecia tudo que esse território era da gente há desde quinhentos anos e era um terretoro que nós tinha desde o tempo do nosso avô, dos tempo que os europeu chegou aqui, tomou esse terretoro*, podemos observar que a preposição *desde* indica o ponto de partida do problema das terras indígenas e que continua até hoje. *Quinhentos anos* e *europeu* são o ponto de referência da origem do problema dessas terras.

O território que antes era motivo de sofrimento e humilhação, passa a ser motivo de alegria, de conquista para os índios:

A gente queria fazê um pezinho pra gente não tinha cuma, que era na mão do fazendero [...] pra botá um roçado era a maior humilhação e hoje, graças a Deus, nós tamo aí, conquistamo nosso *terretoro* [...]

Podemos observar, em alguns trechos, o emprego do advérbio *lá*, que traz um valor positivo ligado ao espaço religioso do ritual, fora da cena enunciativa num tempo passado. Esse espaço fortalece o índio que segue em frente na luta por dias melhores. *Ali do outro lado* traz valores negativos, pois mostra tempos difíceis quando os fazendeiros mandavam nas terras. *Pedra d'Água* representa um dos lugares carregados de valores positivos nos quais os índios faziam e ainda fazem o ritual, para agradecer e pedir forças e dias melhores ao Deus Tupã, alcançar uma graça dada pela *Natureza*. Vejamos:

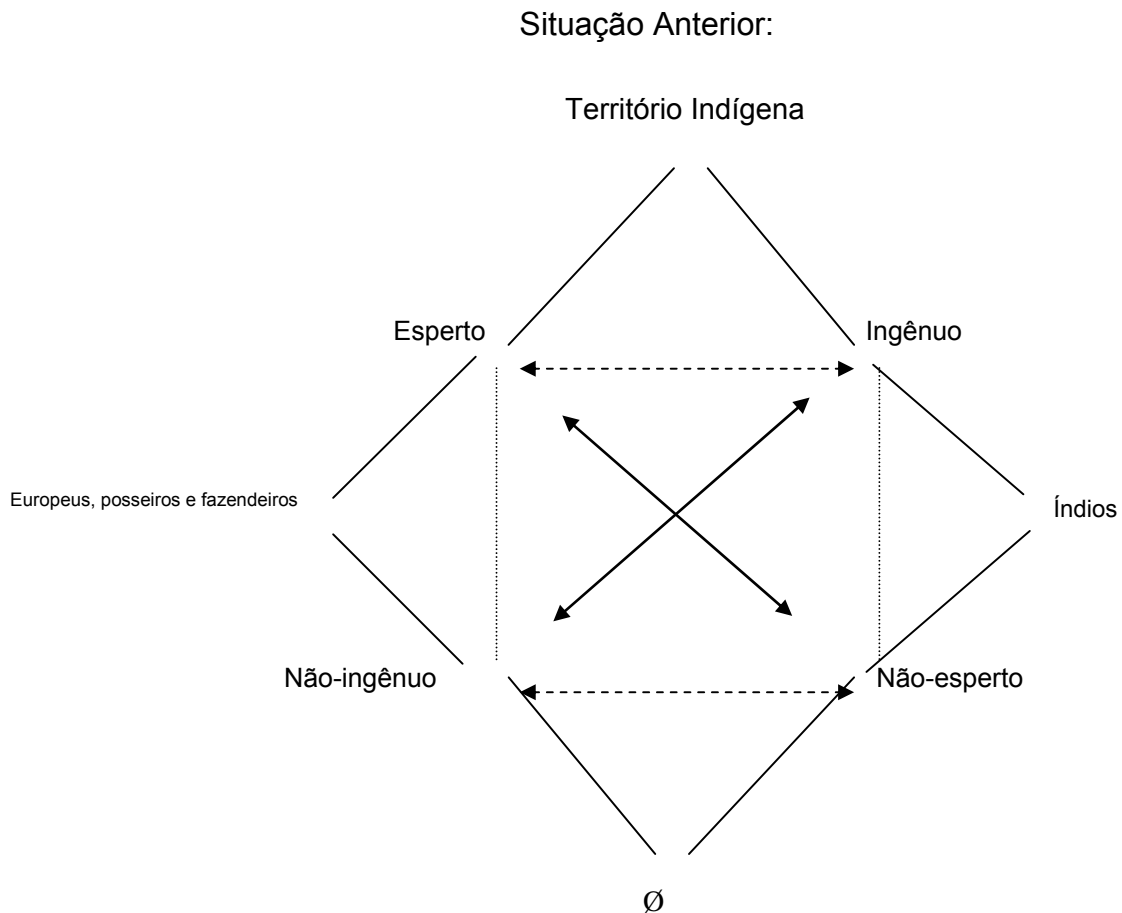
[...] não tinha onde morá antigamente que nem no caso eu morava *ali do outro lado* [...]

[...] o terrero que nós tinha pra nós dançá o ritual era *lá* em *Pedra d'Água*.

“Então vamo pro ritual que *lá*, cumpadre João, *lá* é onde dentro da *Natureza* é onde nós vamo alcançá aquela graça dada pela *Natureza*” [...]

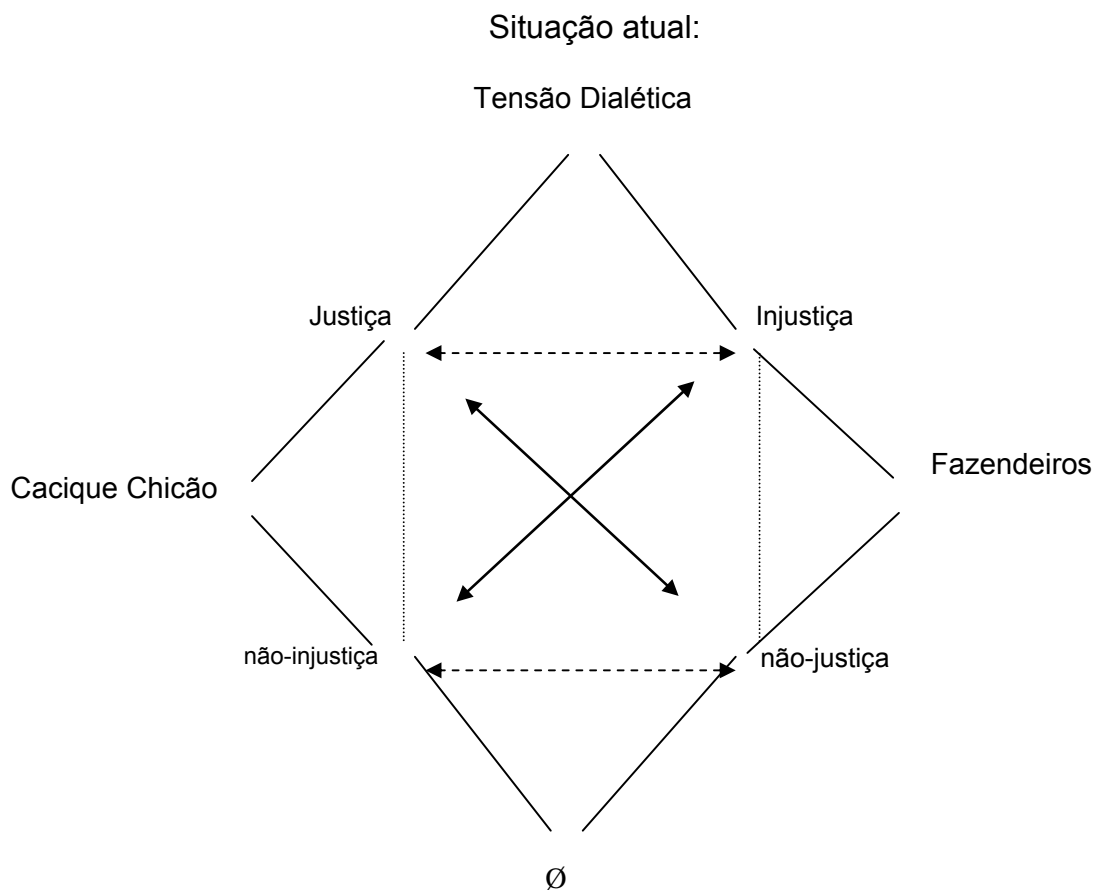
4.5.3 Estrutura Fundamental

No passado, europeus, posseiros e fazendeiros se aproveitaram da ingenuidade dos índios para tomar suas terras, obrigando-os a abandoná-las ou viver sob suas ordens. Vejamos o octógono a seguir:



O metatermo *Território Indígena* constitui a tensão dialética entre *esperto* (categoria eufórica) e *ingênuo* (categoria disfórica). A dêixis *esperto* implica *não-ingênuo* que resulta no metatermo *europeus, posseiros e fazendeiros*. A dêixis *ingênuo* implica *não-esperto* que resulta no metatermo *índios*.

O território indígena, que antes era dos europeus, posseiros e fazendeiros, passa para os índios através da justiça alcançada pelo Cacique Chicão, que foi o primeiro a ter coragem de lutar pela reconquista de suas terras. No octógono seguinte, a tensão dialética gira em torno da *justiça* (categoria eufórica) *versus* *injustiça* (categoria disfórica). A dêixis *justiça* implica *não-injustiça* que resulta no metatermo *Cacique Chicão*. A dêixis *injustiça* implica *não-justiça* que resulta no metatermo *fazendeiros*. Vejamos:



4.6 ENTREVISTA Nº 31

4.6.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 31, encontramos nove sujeitos semióticos, alguns conjuntos e outros disjuntos de seu objeto de valor. Vejamos o quadro abaixo:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de valor	Modalização/Instauração do Sujeito
S ₁	A gente/ eu/nóis	contar a luta de seu povo	querer-transmitir
S ₂	Enunciatário	gravar as histórias dos índios	querer-fazer
S ₃	Índio comprado pelo fazendeiro	defender seus interesses	querer-ser
S ₄	Fazendeiros	ficar com as terras indígenas	poder-iludir fazer-crer
S ₅	Índios iludidos, enganados	a terra	querer-acreditar
S ₆	Cacique Chicão	retomar as terras indígenas	poder-liderar
S ₇	Índios Xukuru	ajudar o Cacique Chicão	querer-lutar poder-fazer
S ₈	Capangas dos fazendeiros	defender as terras dos fazendeiros	poder-matar
S ₉	FUNAI	Indenizar os fazendeiros e restituir a terra aos índios	poder-fazer

O S₁ (eu enunciator/nóis/a gente) tem como objeto de valor contar a luta de seu povo pela retomada das terras indígenas. O S₁ é sujeito de um querer-transmitir a história de luta do seu povo, desde a época da colonização quando começou a perder suas terras, passando pelas mãos dos colonizadores, dos posseiros e dos fazendeiros que enganavam, perseguiram e até mesmo matavam

os índios para ficarem com suas terras, até o dia em que, através do Cacique Chicão, começaram a reconquistar suas terras. O S_1 começa e termina a narrativa conjunto com seu objeto de valor, como observamos abaixo:

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S_2 é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (índios comprados pelos fazendeiros) tem como objeto de valor defender seus interesses e, para isso, fica do lado dos fazendeiros sem expressar esforços que defendam a causa indígena. É sujeito de um querer-ser a favor dessa causa, mas, na verdade, “luta” sem alcançar o direito à terra para sua comunidade, permanecendo conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_3 \cap OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (fazendeiros) tem como objeto de valor ficar com as terras indígenas. É dono de um poder-iludir o índio, fazendo-o crer que poderá também usufruir das terras. Inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor, mas termina disjunto, como podemos observar abaixo:

$$F_t \rightarrow S_4 \cap OV \rightarrow S_4 \cup OV$$

O S_5 (índios iludidos, enganados) tem como objeto de valor a terra. É sujeito de um querer-acreditar nas promessas dos fazendeiros, deixando-se enganar ao ponto de perder as terras cheias de fruteiras e lavoura. Inicia seu percurso conjunto e termina disjunto do seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_5 \cap OV \rightarrow S_5 \cup OV$$

O S_6 (Cacique Chicão) tem como objeto de valor retomar as terras indígenas. É dono de um poder-liderar os índios na luta pelas terras que lhes são

de direito através dos órgãos competentes. Para isso, faz reuniões com os índios, viaja para Recife, para Brasília, atrás desses órgãos federais até que, por meio de muita pressão nesses órgãos e alguns conflitos com os fazendeiros, começa a reaver essas terras. O S_6 inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_6 \cup OV \rightarrow S_6 \cap OV$$

O S_7 (Índios Xukuru) tem como objeto de valor ajudar o Cacique Chicão. É sujeito de um querer-lutar pelas terras indígenas e dono de um poder-fazer isso através de reuniões, de idas aos órgãos competentes e retomadas. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_7 \cup OV \rightarrow S_7 \cap OV$$

O S_8 (capangas dos fazendeiros) tem como objeto de valor defender as terras dos fazendeiros. Para isso, vigia atentamente a área cercada dos fazendeiros. É dono de um poder-matar qualquer índio que tente invadir as terras dos fazendeiros. Inicia conjunto com seu objeto de valor, porém termina disjunto quando as terras são devolvidas para seus legítimos donos.

$$F_t \rightarrow S_8 \cap OV \rightarrow S_8 \cup OV$$

O S_9 (FUNAI) tem como objeto de valor indenizar os fazendeiros e restituir a terra aos índios. É dono de um poder-fazer isso por ser um órgão federal direcionado à causa indígena. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor, terminando conjunto. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_9 \cup OV \rightarrow S_9 \cap OV$$

Observamos que a maioria dos sujeitos semióticos acima estudados tem em comum o elemento terra, porém cada um traz uma visão diferente de como utilizá-la: para o plantio, sustento das famílias, criação de gado, de caprinos, etc. O objeto pode ser o mesmo mas o valor é diferente e o direito, dos índios. Passemos às estruturas discursivas.

4.6.2 Estruturas Discursivas

4.6.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista nº 31 é desenvolvida pelo enunciador que narra a luta do povo Xukuru em busca dos seus direitos sobre a terra. O enunciador coloca em cena os atores, apontados pelos papéis temáticos, *índios iludidos, fazendeiros, índios comprados, índios Xukuru, capangas dos fazendeiros e FUNAI* e um com denominação própria, *Cacique Chicão*.

O enunciador se projeta no enunciado e fala da época em que os fazendeiros dominavam a área indígena, estando os índios sem direito à nada, como podemos ver no trecho abaixo:

A história que *eu* tenho pra contá do povo Xukuru que antigamente era dirigida pelos fazendero. Os índio não tinha direito a nada. porque o fazendero passava a mão em tudo e a oportunidade era deles, né?

O enunciador está presente em quase todo o texto, às vezes se distanciando quando fala do Cacique Chicão, dos fazendeiros e da justiça.

Então, quando começô a luta do *Cacique Chicão*, aí ele foi num home que sabia adonde butava os péi e sabia onde ser representado. Aí nessa oportunidade começou a luta de todos índio acompanhando ele [...]

Proque o *fazendero*, ele tinha ideia prum bucado de coisa. Que *ele* não fazia mas *ele* podia mandá. *Ele* tava tranquilo, na capital, na cidade, adonde *ele* tivesse mas tinha os mandão dele [...]

[...] então a terra ia sê liberada pra nossos direito sobre os poderes da *justiça federal*.

A *justiça* está revestida de valores positivos, como a esperança, o respeito e o cumprimento da lei. É através dela, juntamente com o Cacique Chicão, que os índios recuperam suas terras.

Porque hoje através... tudo o que a gente é... qué arrumá tem que respeitá a *justiça*. Mas dentro da *justiça* a gente tem que arrumá o que merece no respeito e na capacidade, né?

Assim como a justiça, o Cacique Chicão também está revestido de valores positivos, como a sabedoria, a coragem e a perseverança, pois luta pela reconquista das terras.

Mas *ele* sabia, *ele* sabia como era que podia se arrumá os direito nos órgão competente pra ninguém tumá a frente dele.

Por outro lado, os fazendeiros estão revestidos de valores negativos, tais como mentira, ganância, egoísmo, maldade. São capazes de iludir os índios para alcançar seus objetivos, passando por cima deles a qualquer custo, mesmo que, para isso, precisem mandar matar.

[...] os *fazendero* iludindo, quando *ele* tomasse conta eles podia trabalhá, podia vivê, podia permanecer do jeito que queria e foi muito diferente.

Adepois que o *fazendero* tomou conta, matou as frutera toda, fez campina, prantou capim, cercô pra ninguém entrá [...]

Proque o *fazendero*, *ele* tinha ideia prum bucado de coisa. Que *ele* não fazia mas *ele* podia mandá. [...] tinha os mandão dele pra fazê a destruição de nós índio [...]

O enunciador se projeta novamente no enunciado e lembra quando participava na luta com o Cacique Chicão juntamente com outros índios. Observamos o valor positivo revestido na união desses índios para reaver seu território: a força, o compromisso, a coragem de ir até o fim em busca dos seus direitos.

Primero era ele que era o enfrentante da área Xukurus do Ororubá e a gente acompanhava porque ele sozinho não podia vencê. E nós precisava.

O enunciador esclarece que a área indígena está sob os cuidados do Governo Federal que homologou as terras e aos poucos foi indenizando os fazendeiros que estavam lá. Vejamos:

E como de fato hoje nós tamo representando a ára Xukurus do Ororubá mas sabemos que têm pessoas que comanda a área que chama-se a *União Federal* [...]

Adepois que foi liberado algumas fazenda e os fazendero pensava que os índio ia roubá os terreno deles, eles não tava entendendo também dos direito deles que ia ser é... *indenizado*.

Observamos que o fazendeiro é mau, corrupto, quer ficar a qualquer custo com as terras dos índios, ao ponto de envolver o nome de pessoas pobres como donas da terra e documentos falsos. O índio é bom, pois só quer o que lhe é de direito.

[...] quando começô o movimento juntou-se uma reunião de fazendero pra fazê um abaixo-assinado pra escanteá o direito dos índio então butaram o nome de até de pessoas pobre no nome dos fazendero [...]

[...] pegaram esse documento de longos ano atrás e o fazendero foi mostrá o documento assinado a cartório, aí não conferiu.

O enunciador fala da perseguição sofrida pelo Cacique Chicão por causa da luta pelas terras e também de sua morte.

[...] a presseguição do Cacique começô e ele dizia que ele não ia durá muito tempo proque ele tava sendo presseguido ao lado dos fazendero. E como de fato foi destruído.

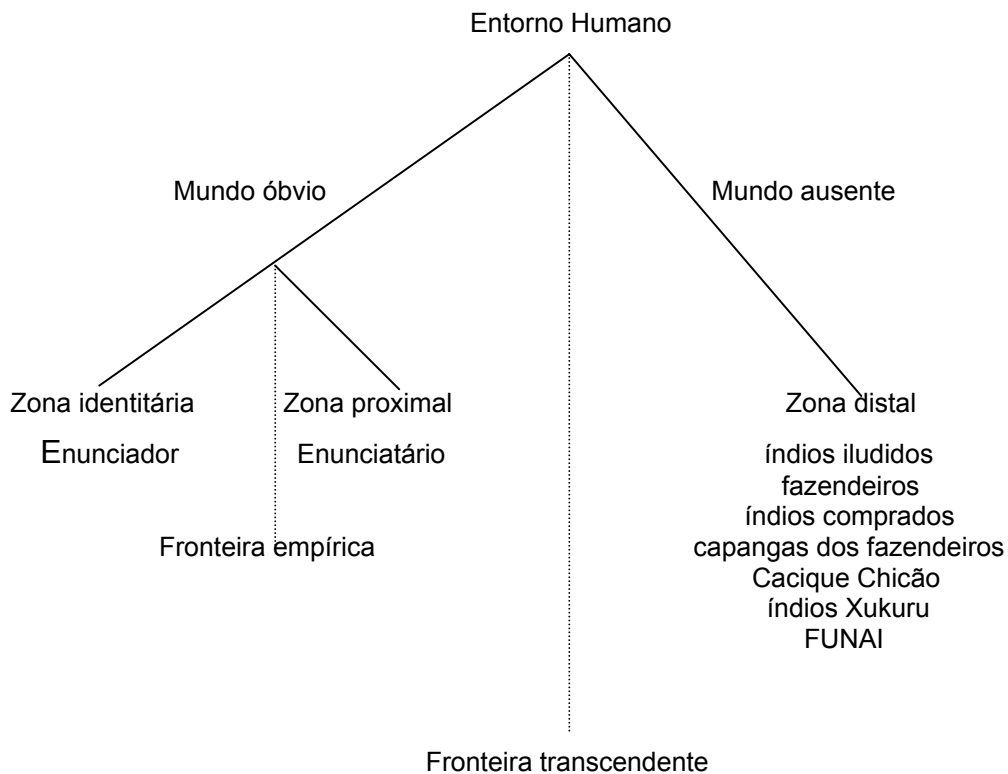
Com o avanço dos índios em busca dos seus direitos após os conflitos pelas retomadas de terras, os órgãos federais competentes com a causa indígena começaram a indenizar os fazendeiros de acordo com as benfeitorias feitas em cada fazenda e a devolver as terras aos seus legítimos donos, os índios.

[...] os fazendero ia ser indenizado pelos direito que tivesse, não era tanto pela terra era pelo direito que foi é... empregado dentro do movimento da

terra. de casas boa, currais bom, barragem, cerca, cisterna [...] e o que não tivesse o valor ia ser mais poco [...] Então quando começô esse conhecimento os mais brabo aí foram acalmando, né?

[...] teve fazendero que saiu daqui sorrindo, foi bem indenizado, saiu com muito dinheiro, saiu com amizade [...]

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *eu enunciador*, na zona identitária; *o enunciatário* na zona proximal; e *índios iludidos, fazendeiros, índios comprados, capangas dos fazendeiros, Cacique Chicão, índios Xukuru e FUNAI* na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em todo o texto. Vejamos o gráfico abaixo baseado em Rastier (2002):



Passemos à análise do tempo.

4.6.2.2 Temporalização

Na entrevista nº 31, o enunciador ora está inserido no tempo linguístico, ora no tempo crônico, fazendo parte de quase toda a narrativa, inserido no enunciado.

Observamos a temporalização no presente e no pretérito através das formas verbais que marcam o enunciado, como por exemplo: *tenho, vem, estamos, tem, era, pôde, tinha, merecia*. Vejamos algumas passagens:

A história que eu *tenho* pra contá do povo Xukuru que antigamente *era dirigida* pelos fazendero.

Quem *lutava* não *tinha* a noção de chegá onde nós *chegamos*.

O enunciador usa datas para marcar o tempo crônico durante o discurso. Vejamos:

Então que essa luta vem a partir de *quinientos ano* [...]

[...] tá com mais de *vinete ano* que a gente vinha nessa luta, mas ninguém sabia como era os direito que se arrumava.

Encontramos alguns advérbios de tempo presentes nos espaços enunciativo e enuncivo, como podemos observar nos exemplos abaixo:

Porque *hoje* através, tudo o que a gente é... qué arrumá, tem que respeitá a justiça.

[...] proque *antigamente* o povo não sabia cumo era que se dirigia as coisa, a gente sabia que era uma ara que chamava "a ara dos índio" [...]

[...] *antigamente* os índio era pessoas que não tinham orientação, pra eles era tudo um jeito só [...]

E como de fato *hoje* nós tamo representando a ára Xukurus do Ororubá [...]

Então é aí o movimento e os direito *hoje* é nosso mas nós sabemos que

temos é... o direito dos órgão competente que manda nas área dos índio [...]

Observamos que o advérbio *sempre*, encontrado no texto, indica uma ação contínua no pretérito que era de costume dos capangas dos fazendeiros. Vejamos:

[...] proque os representante dos fazendero *sempre* vivia cum os oio em cima da gente.

Através da expressão adverbial *muitas vezes*, conferimos ao texto o aspecto durativo da ação. O enunciador lembra de uma ação que acontece repetidas vezes no passado por causa da perseguição dos capangas dos fazendeiros.

Muitas veze a gente saía escondido peruma estrada e vinha pro outra [...]

Essa ação praticada pelos capangas é revestida de valores negativos, como violência, perseguição, raiva, destruição.

Proque o fazendero ele tinha ideia prum bucado de coisa. [...] tinha os mandão dele pra fazê a destruição de nós índio como aconteceu o Cacique Chicão foi destruído por pessoas e permitido com o conhecimento dele [...]

Observamos outra expressão no texto, *longos ano atrás*, que revela a anterioridade dos fatos. Vejamos:

[...] pegaram esse documento de *longos ano atrás* e o fazendero foi mostrá o documento assinado a cartório, aí não conferiu.

A posteridade também é marcada pela conjunção *depois que* (no texto, *adepois*) como verificamos a seguir:

Adepois que o fazendero tomou conta, matou as frutera toda, fez campina, prantou capim, cercô pra ninguém entrá [...]

Adepois que foi liberado algumas fazenda e os fazendero pensava que os índio ia roubá os terreno deles [...]

A preposição *desde* mostra o momento em que começou a luta dos índios por suas terras e sua duração no tempo. Vejamos a passagem:

Mas nós não tinha poder pra roubá nada de ninguém e nem tinha mau vontade. Então, se é um direito que se tem e foi liberado *desde* os nosso antepassado [...]

A conjunção *até que* mostra o limite final da perseguição dos fazendeiros para com os índios. É a partir daquele momento de indenização das terras que os fazendeiros reconhecem que não podem ficar nas terras indígenas.

[...] aí eles foram se acalmando até que deixaram de ficá avançado pelo lado do índio.

4.6.2.3 Espacialização

No texto analisado, o enunciador se refere ao espaço *terra*, que está implícito, quando diz “antigamente *era dirigida* pelos fazendero”, que podemos confirmar mais adiante quando o enunciador se refere ao chão que hoje pisa e à sua área indígena. Vejamos:

[...] que nem nós estamos presente pisando em cima de nosso *solo*.

[...] a gente sabia que era uma *ara* que chamava a *ara dos índio*, era a *ara Xukurus do Ororubá* [...]

A locução prepositiva *dentro de* mostra um ponto de referência explícito no enunciado. Alguns espaços explícitos mencionados trazem valores positivos, a favor da causa indígena. Outros, trazem valores negativos provenientes dos fazendeiros e seus capangas. Vejamos:

Mas *dentro da* justiça a gente tem que arrumá o que merece no respeito e na capacidade, né?

[...] e ele viajando pra donde merecia *dentro dos* órgãos federais, que é donde está é... os nossos direito [...]

Dentro da área existia plantio de tudo quanto era de verdura, de fruta, de tudo, quando era dos índio.

[...] o Cacique Chicão foi destruído por pessoas e permitido com o conhecimento dele (fazendeiro) que tava podendo se trevessá *dentro da* história dele, *dentro do* conhecimento. *Dentro da* luta não podia se trevessá, então começô a perseguição.

[...] a gente vive nessa luta e *dentro da* luta quando começô nós tivemos muito apreto por causa da perseguição.

Já o advérbio *dentro*, mostra um espaço enuncivo implícito que é a terra invadida pelos fazendeiros:

Mas que o fazendero, quando tomou conhecimento, que entrô *dentro* [...]

Na visão dos índios, os fazendeiros são pessoas más que vieram para destruir tudo o que eles haviam plantado e conseguido em suas terras para dar lugar à criação de gado. Os espaços *campina*, *corredores dos compartimentos*, *divisa dos terrenos*, *ponto do arame* comprovam essa visão do índio.

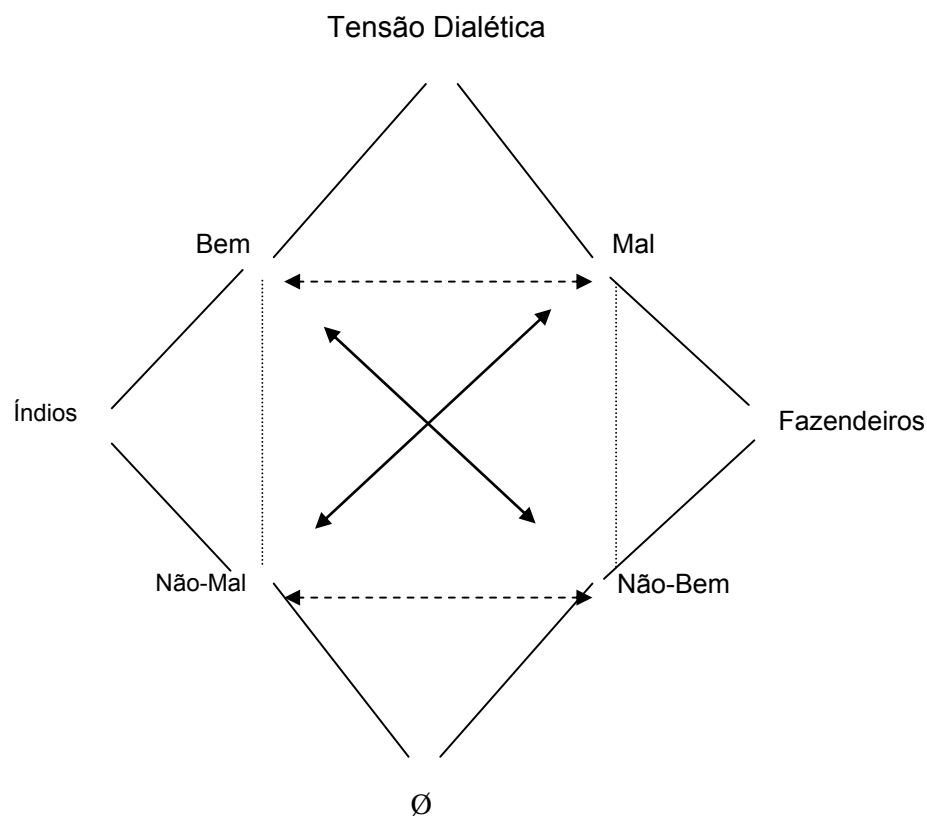
[...] o fazendero tomou conta, matou as frutera toda, fez *campina*, prantou capim, cercô pra ninguém entrá [...] tem os *corredores dos compartimento* das *divisa dos terreno*. Nem uma cabra eles num queria que amarrasse lá no pé da... do *ponto do arame* que chama-se estaca.

O enunciador, ao utilizar o espaço do *lá*, fica debreado da cena enunciativa, onde outros atores fazem parte do espaço tópico. Porém, ao utilizar o advérbio *daqui*, inclui-se na cena enunciativa. Nas passagens que seguem, *Brasília* e *cartório* são espaços positivos, pois são meios legais de reaver as terras indígenas. Vejamos alguns exemplos:

[...] Então butaram o nome de até de pessoas pobre no nome dos fazendero e foram a *Brasília*. [...] eles pegaram um bocado de documento dos *cartório*, levaram pra *Brasília*, Então foi representado *lá* em *Brasília* um documento *daqui* dos Xukurus de Ororubá. [...] Pegaram esse documento [...] e o fazendero foi mostrá o documento assinado a *cartório*.

4.6.3 Estrutura Fundamental

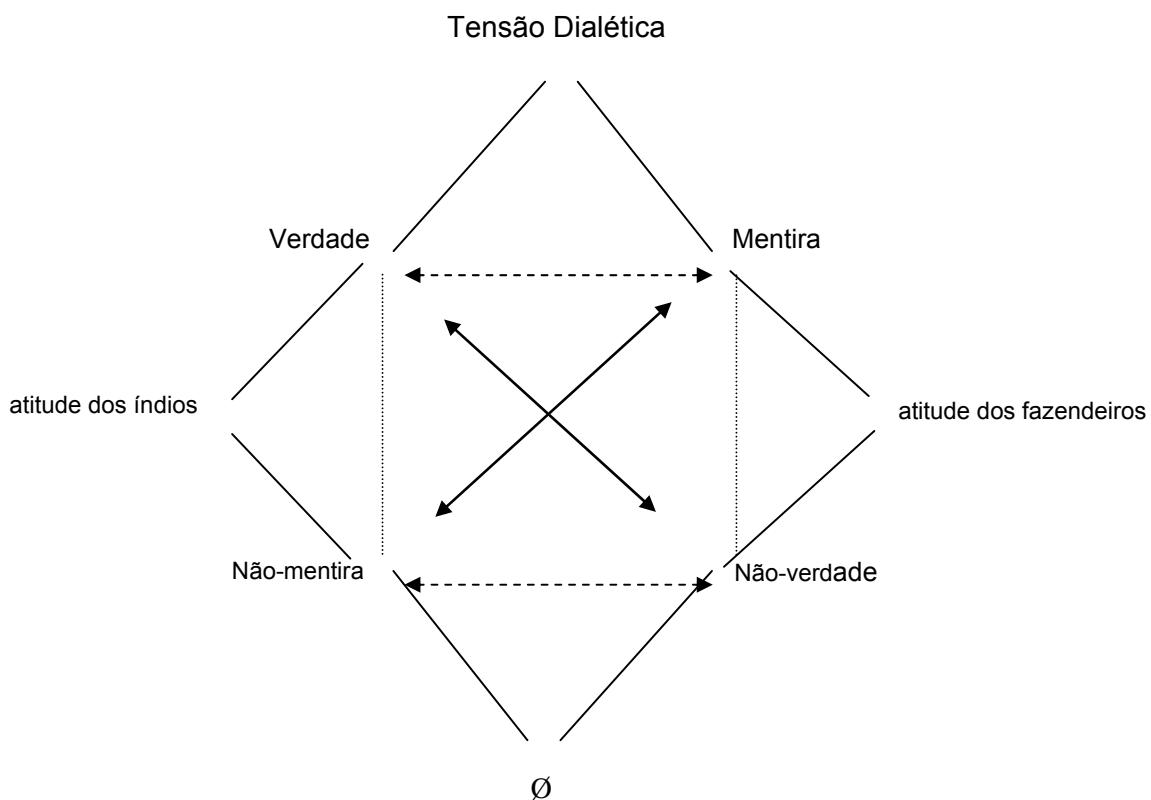
No octógono abaixo, a tensão dialética gira em torno de *bem* (categoria eufórica) e *mal* (categoria disfórica). A dêixis *bem* implica *não-mal* que resulta no metatermo *índios*. A dêixis *mal* implica *não-bem* que resulta no metatermo *fazendeiros*. *Não-mal* e *não-bem* resulta no termo neutro.



Os índios estão revestidos de valores positivos, pois procuram fazer o bem cultivando suas terras, plantando, criando animais de pequeno porte, protegendo a mata. Os fazendeiros, por sua vez, estão revestidos de valores negativos por devastar as matas para fazer campina para criar gado e cultivar capim. São

egoístas por não dar ao índio oportunidade de viver em suas terras e promover, assim, o seu próprio sustento.

No octógono seguinte, a tensão dialética gira em torno de *verdade* (categoria eufórica) e *mentira* (categoria disfórica). A dêixis *verdade* implica *não-mentira* que resulta no metatermo *atitude dos índios*. A dêixis *mentira* implica *não-verdade* que resulta no metatermo *atitude dos fazendeiros*. *Não-mentira* e *não-verdade* resulta no termo neutro.



Os índios procuram fazer o que é certo perante a justiça, pois escolhem meios honestos de reaver suas terras. O que não acontece com os fazendeiros que são capazes de usar documentos falsos e nomes fictícios de pessoas pobres para conseguir a qualquer custo tomar posse das terras indígenas.

4.7 ENTREVISTA Nº 41

4.7.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 41, observamos que há nove sujeitos semióticos, como mostramos no quadro abaixo:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização / Instauração do Sujeito
S ₁	Enunciador	Contar as histórias de seu povo	querer-transmitir
S ₂	Enunciatário	Gravar as histórias dos índios Xukuru	querer-fazer
S ₃	Cacique Chicão e lideranças	Retomar as terras indígenas Xukuru	querer-retomar poder-retomar
S ₄	Princesa Izabel	Recompensar os índios	Poder-fazer
S ₅	Índios mais velhos	Cobrar do governo demarcação do território indígena	querer-fazer
S ₆	Pajé	Fazer o ritual no Dia de Reis	querer-fazer poder-fazer
S ₇	Fazendeiros	Ficar com as terras indígenas	querer-ficar
S ₈	FUNAI	Indenizar os fazendeiros	poder-fazer
S ₉	Cacique Marcos e Lideranças	Assumir o controle das escolas na área indígena	querer-fazer-valer poder-fazer-valer

O S₁ (enunciador) tem como objeto de valor contar as histórias de seu povo, como a Guerra do Paraguai, os espíritos da mata e a reconquista das terras

indígenas Xukuru. É sujeito de um querer-transmitir essas histórias. Ele inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S_2 é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor, não havendo transformação. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (Cacique Chicão e lideranças indígenas) tem como objeto de valor as terras indígenas Xukuru. Ele se instaura por um querer e um poder-retomar essas terras e, para isso, reúne-se com outros índios para poder alcançar seus objetivos. Ele inicia o seu percurso disjunto do seu objeto de valor, havendo a conjunção no final.

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (Princesa Izabel) tem como objeto de valor recompensar os índios que voltaram da Guerra do Paraguai. É dono de um poder-fazer uma premiação com terras e outros presentes, símbolos da participação nessa Guerra. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto.

$$F_t \rightarrow S_4 \cup OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S_5 (índios mais velhos) tem como objeto de valor cobrar do governo a demarcação do território indígena. É sujeito de um querer-fazer essa cobrança, sendo seu percurso inicial disjunto e, final, conjunto. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

O S_6 (pajé) tem como objeto de valor fazer o ritual no Dia de Reis. É sujeito de um querer e poder-fazer o ritual, iniciando e terminando seu percurso conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_6 \cap OV \rightarrow S_6 \cap OV$$

O S₇ (fazendeiros) tem como objeto de valor as terras indígenas. É sujeito de um querer-ficar com essas terras. Inicia seu percurso conjunto do seu objeto de valor e termina disjunto.

$$F_t \rightarrow S_7 \cap OV \rightarrow S_7 \cup OV$$

O S₈ (FUNAI) tem como objeto de valor indenizar os fazendeiros. É dono de um poder-fazer as indenizações das terras indígenas. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto.

$$F_t \rightarrow S_8 \cup OV \rightarrow S_8 \cap OV$$

O S₉ (Cacique Marcos e lideranças indígenas) tem como objeto de valor assumir o controle das escolas na área indígena. É sujeito de um querer e poder-fazer-valer esse direito. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto.

$$F_t \rightarrow S_9 \cup OV \rightarrow S_9 \cap OV$$

Passemos para as Estruturas Discursivas.

4.7.2 Estruturas Discursivas

4.7.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista em análise se desenvolve através do eu enunciador que põe em cena os atores *Cacique Chicão, lideranças indígenas, Princesa Izabel, índios mais velhos, o pajé, os fazendeiros e o Cacique Marcos*.

Na sintaxe discursiva dessa entrevista, o enunciador relata as histórias que ouvia na sua infância, contadas pelos mais velhos. O enunciador se projeta no enunciado mas, ao mesmo tempo, fica como espectador dessas histórias. Vejamos:

Eu lembro quando ele falava de alguns índios que tiveram a participação na Guerra do Paraguai, que saíram daqui e que foram levados para poder lutar junto lá com... com o exército [...]

E aí o pajé falava das festividades que nós tínhamos aqui, que nós tínhamos não, que nós temos aqui, até hoje, por exemplo a festa de dia de Reis, né? [...]

[...] tinha também a... [...] a busca da lenha onde nosso povo saía de Cana Brava, de Pé de Serra, ia a pé, [...] pra Vila de Cimbres, né? levava uma cana, né? é... pra poder fazer os rituais, e lá ia buscar lenha, então passava a noite dançando o ritual, né?

[...] mas também tem outras histórias, né? [...] de uma luz, por exemplo, que aparece, uma luz que aparecia nas... nas serras [...] chamava de tochas, [...] e eles falavam que era é... alguns antepassados que se foram e que voltam, né? e que fica ali, é... iluminando, né? [...]

[...] os mais velhos contavam de aparição, [...] da caboclinha da mata, né? e quando eles ia caçar, às vezes ouvia aqueles assobio dentro da mata e... se você levasse pimenta, você levava uma surra, né? (...) quando levava fumo [...] aquela caçada era boa, não tinha tanto problema, né?

[...] aí falava da história de Nossa Senhora das Montanhas que foi achada num toco, né? dentro da mata pelos índios [...] Então, a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, [...] ela foi construída no local onde foi encontrada a... a Santa, né?

Além das histórias que ouvia dos mais velhos, o enunciador faz referência, também, às reuniões que aconteciam em sua casa, na época em que seu pai Chicão ainda era vice-cacique. Essas reuniões aconteceram na década de oitenta, por volta dos anos oitenta e cinco/oitenta e seis e, nos anos noventa, começaram as retomadas. Vejamos:

Ora... é... eu quando me entendi de gente, [...] quando é... o meu pai inicia o processo junto com as demais lideranças, [...] sempre se reunir lá em casa pra conversar sobre a luta do povo Xukuru, tá? Até pelo fato de termos iniciando, papai ainda era vice cacique, né?

[...] oitenta e cinco, oitenta e seis, mais ou menos nesse período que papai começa nesse processo. As retomadas, elas vem acontecer em noventa, né? [...]

As retomadas iniciaram para que as terras fossem devolvidas para quem teria direito, ou seja, os índios Xukuru e o enunciador justifica o motivo pelo qual foi iniciada nas Aldeias Pedra d'Água e Caípe.

[...] A retomada de Pedra d'Água nos anos noventa em virtude de nós retomarmos o Espaço Sagrado, [...] que é a Pedra do Rei do Ororubá onde a gente faz os nossos rituais e onde tá toda a nossa força espiritual, né? nossos Encantos lá. [...]

[...] logo depois a gente retoma Caípe pelo fato do fazendeiro não querer deixar mais o nosso povo trabalhar nas terras, porque nosso povo trabalhava é... tipo arrendado, né? Porque diziam que tavam seguindo o Cacique Chicão, porque tava é... nessa história de índio [...]

A partir dessas retomadas, houve mais outras, até que o Governo Federal se viu pressionado e começou o processo de demarcação e indenização das terras indígenas Xukuru.

Então as retomadas elas servem também como instrumento, né? de pressão pra agilizar o processo demarcatório da terra indígena Xukuru. [...] a gente conseguiu agilizar na FUNAI e aí as indenizações começaram a acontecer e não... não foi mais necessário a gente ficar fazendo essas retomadas [...]

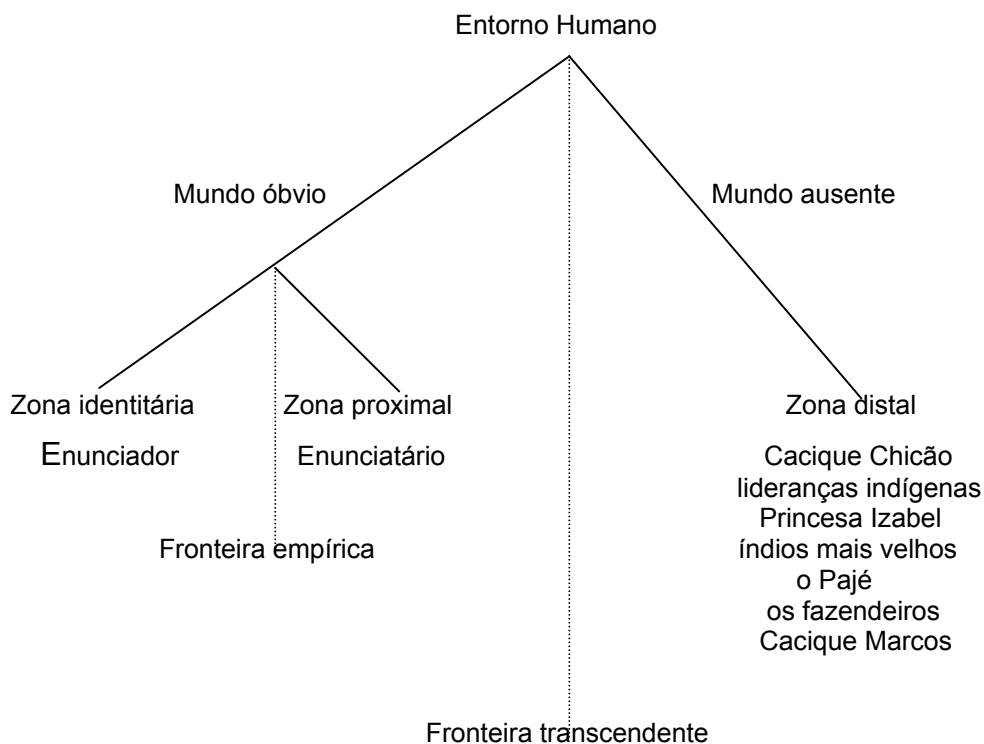
Com a retomada das terras indígenas, os Xukuru resolveram, também, tomar o comando das escolas indígenas, exigindo do governo que as aulas

passassem a ser ministradas apenas por professores indígenas e que sua história fizesse parte da grade curricular.

[...] É... os professores não indígenas a gente colocou pra fora, começamos a colocar nossos [...] professores índios [...] Tivemos que ocupar inclusive a secretaria, fizemos uma ocupação de cinco dias lá na Secretaria de Educação e até conseguimos tomar de fato o controle da educação da escola indígena para o povo Xukuru.

[...] a gente entende que a educação não pode tá desassociado da luta pela terra e aí a gente começa a enfatizar que a educação ela tem que ser do nosso jeito, ela tem que ser a nossa cara, ela tem que ser formadora de guerreiros e guerreiras, não tá alienando os nossos, os nossos jovens, né? [...] a gente sente que a educação tem muito a contribuir para o fortalecimento da luta e pela permanência da nossa gerações futuras [...]

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *eu enunciador*, na zona identitária; o *enunciatário* na zona proximal; e *Cacique Chicão, lideranças indígenas, Princesa Izabel, índios mais velhos, o pajé, os fazendeiros e o Cacique Marcos* na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em todo o texto. Vejamos o seguinte gráfico com base em Rastier (2002):



4.7.2.2 Temporalização

Na entrevista nº 41, o enunciador relata memórias do passado e ao mesmo tempo as direciona a um enunciatário. Ele se instaura num tempo linguístico na instância enunciativa e também num tempo crônico, quando insere marcadores temporais.

Ora... é... *eu* quando me entendi de gente, posso dizer assim *meus sete, oito anos, nove anos* [...]

O enunciador enumera o tempo crônico, utilizando datas que marcam o enunciado, fazendo a junção do tempo crônico com o linguístico ao se inserir no discurso:

[...] às vezes levava uma ou duas pessoas pra não chamar tanta atenção e vinham fazê o ritual que acontece *todo dia seis de janeiro* na Pedra do Rei do Ororubá.

Não, as retomadas,elas acontecem... [...] *oitenta e cinco, oitenta e seis*, mais ou menos nesse período que papai começa nesse processo. As retomadas, elas vem acontecer *em noventa*, né? A primeira retomada do povo Xukuru foi *em noventa* que foi na Pedra d'Água, né? A retomada de Pedra d'Água *nos anos noventa* [...] Então passamos *noventa dias* naquela retomada, né?

[...] *até dois mil e... dois mil e três... dois mil e quatro... até dois mil e quatro* ainda tivemos retomadas, né? Houve ainda retomadas de terras aqui.

[...] por parte dessas pessoas, várias pessoas morreram, *até dois mil e três* a gente tem a contabilidade aí de seis... seis assassinatos, né? *até dois mil e três* [...]

[...] aí também tem a história da educação começa *em noventa e dois*, o processo de educação de fato para o povo Xukuru [...]

[...] tivemos que ocupar inclusive a secretaria, fizemos uma ocupação *de cinco dias* lá Secretaria de Educação e até conseguirmos tomar de fato o controle da educação da escola indígena para o povo Xukuru.

Observamos o emprego do advérbio *já*, em algumas passagens do texto, que indica um fato passado, acabado.

[...] e lembro ele conversando com o pajé, com outras lideranças mais... mais velhas que *já* inclusive se foram, *já* morreram, *já* fizeram a sua viagem [...]

[...] as retomadas das terras [...] elas começa a acontecer *já* bem antes, [...] oitenta e cinco, oitenta e seis, mais ou menos nesse período que papai começa nesse processo.

A expressão temporal *noite* mostra o momento propício para realizar os rituais, já que naquele tempo, os índios eram proibidos de expressar suas crenças, podendo ser perseguidos e até assassinados caso fossem descobertos praticando sua religiosidade.

Então ele contava que vinha a pé, que vinha *de madrugada*, *à noite* pra que as pessoas não vissem, e aí ele fazia o ritual lá em cima na pedra, né? Quando era um determinado horário ele saía, né? Isso muito sutilmente pra não levantar suspeita porque corria o risco de vida, né?

Passemos ao estudo do espaço.

4.7.2.3 Espacialização

Observamos, no início do texto, que o enunciador se faz ator e se distancia no tempo, pois ele está embreado no discurso e figurativizado pelas formas verbais *entendi*, *posso dizer* e pelos pronomes *me* e *eu*, como podemos observar a seguir:

[...] *eu* quando *me entendi* de gente, posso dizer assim meus sete, oito anos, nove anos [...]

Após esse início, o enunciador fica espacialmente debreado do passado e lembra quando o pai se reunia com outros índios para falar sobre a história de luta do povo Xukuru, dos problemas enfrentados para reconquistar a terra. Nesse primeiro momento, o espaço tópico é representado por *casa* e *espaço territorial* que têm valores positivos: ambiente propício para o encontro de amigos, lugar para produzir frutos, manter uma vida saudável e estável.

[...] o meu pai inicia o processo junto com as demais lideranças, então sempre teria o costume de... das pessoas sempre se reuni lá *em casa* é... sempre se reunir lá *em casa* pra conversar sobre a luta do povo Xukuru, tá?

[...] e ele falava um pouco da história de luta do povo Xukuru, né? Das dificuldades, dos processos que enfrentaram é... [...] pra se manter nesse... nesse *espaço territorial* do povo Xukuru.

Outro espaço tópico é representado por *Guerra do Paraguai* onde os índios lutaram e, os que sobreviveram, foram recompensados pela Princesa Izabel com túnicas, espadas, medalhas e terras, como podemos observar a seguir:

Eu lembro quando ele falava de alguns índios que tiveram a participação na *Guerra do Paraguai* [...]

[...] a Princesa Izabel tinha ali dado um título, né? *De terra*, um documento dizendo o tamanho geográfico do *território da terra* dos índios [...] ganharam túnicas, espadas, né?

O espaço Guerra do Paraguai é negativo, por conta da morte de vários índios, mas ao mesmo tempo se torna positivo, pois assegura a doação das terras de Poção, Xukuru de Belo Jardim, Pedra Furada e Aldeia Velha, através de um documento assinado pela Princesa Izabel, como forma de compensar os índios que foram e voltaram dessa guerra. Vejamos:

[...] foi a partir daí que, segundo a história, segundo eles, a Princesa Izabel tinha ali dado um título... de terra, um documento dizendo o tamanho geográfico do território da terra dos índios Xukuru por conta dessa participação na *Guerra do Paraguai* chamada sesmarias [...]

Porém, uma pessoa chamada *Cícero Cavalcante*⁵¹, que dizia trabalhar para o *SPI*⁵², pega essa documentação e some com esse material. A partir daí, os remanescentes Xukuru começam a ir, em busca do direito, a essas terras que foram tomadas por posseiros e fazendeiros.

[...] uma pessoa chamado *Cícero Cavalcante*, segundo ele trabalhava nesse órgão, *SPI*, e que é... pegou essa documentação, [...] e também todas outros materiais que esses mais velhos teriam recebido, né? pela participação deles na Guerra do Paraguai. E com isso sumiu com esse material, dizendo que ia colocar no museu, ia fazer umas pesquisas, e não sei o quê, né?

O enunciador, ao utilizar o advérbio *aqui*, inclui-se na cena enunciativa e fala do espaço sagrado utilizado para comemorar a Festa de Reis que é na Aldeia Pedra d'Água. Esse lugar é revestido de valores positivos, tais como: a força espiritual que vem dos Encantados que orientam e livram os índios dos males que enfrentam nessa vida e da própria Natureza que os protege, como também um lugar de manifestação da sua cultura e de seus costumes.

E aí o pajé falava das festividades que nós tínhamos *aqui*, que nós tínhamos não, que nós temos *aqui*, até hoje, por exemplo a Festa de Dia de Reis, né? e que ele saía a pé *lá* da Aldeia Cana Brava, pra *Aldeia Pedra d'Água*.

[...] os fazendeiros, os latifúndios que ocupava aqui é... não permitiam que o nosso povo pudesse manifestar culturalmente nesses espaços, né? que nós tínhamos *aqui* até porque não considerava o nosso povo um povo indígena [...]

Ao mesmo tempo que o enunciador se encontra na cena enunciativa, ele também faz uso da debreagem enunciativa ao utilizar o espaço do *lá/ ali* onde outros atores fazem parte do espaço tópico, como vemos a seguir:

51 Cícero Cavalcante: sertanista do SPI que esteve na Serra do Ororubá em 1944 e escreveu o "Relatório tratando da situação dos índios Xukuru e suas terras na Serra de Urubá". [...] O Relatório é o primeiro documento oficial contemporâneo, após a extinção dos aldeamentos, em fins do século XIX, que reconheceu os índios em Cimbres e adjacências. (SILVA, 2008. P. 59)

52 SPI: foi um órgão público criado durante o governo do Presidente Nilo Peçanha, em 1910, com o objetivo de prestar assistência à população indígena do Brasil. O Serviço foi organizado pelo Marechal Rondon, seu primeiro diretor. O SPI foi extinto e substituído pela FUNAI em 1967. (pt.wikipedia.org/.../Serviço_de_Proteção_ao_Índio)

[...] e aí ele fazia o ritual *lá* em cima na Pedra, né? Quando era um determinado horário ele saía, né?”

[...] pelo São João [...] a busca da lenha onde nosso povo saía de Cana Brava, de Pé de Serra, alguma outra localidade, se reunia e descia, e saía dessas localidades, dessas aldeias até Cimbres, [...] e *lá* ia buscar lenha [...] Enfim, *lá* na... na Vila de Cimbres fazendo as nossas atividades, né?

[...] de uma luz, por exemplo, que aparece, uma luz que aparecia nas... nas serras em determinado momento chamado, chamava de Tochas, [...] elas ficavam cruzando duma serra pra outra durante a noite... [...] e que fica *ali*, é... iluminando, né? [...] e a gente ficava *lá* todo mundo apreensivo [...]

[...] aí eles falavam que quando levava fumo aí colocava *lá* num toco [...]

[...] e aí encontrando essa Santa *lá* eles começaram a... a cultuar a Santa, né?

E aí foi feito a igreja, os índios tiveram a participação, trazia madeiras, saía de outras aldeias carregando toras pesadas pra levar pra *lá*, pra fazer as linhas, fazer as armações, coisas do telhado... essas coisas toda.

Os Xukuru retomam várias aldeias que eram conduzidas por fazendeiros. A primeira aldeia a ser retomada foi a de Pedra d'Água por ser um lugar sagrado para os índios. Para os fazendeiros, era apenas um lugar para criar gado. A segunda, foi a Aldeia Caípe. Nesse espaço, alguns índios trabalhavam para cultivar alguns alimentos para si e capim para o gado dos fazendeiros. Porém, muitas vezes, antes mesmo de os índios tirarem o seu plantio, os fazendeiros soltavam o gado na plantação, destruindo-a, causando muito mal aos índios.

O gado, que deveria ser revestido de valor positivo, pois dá carne, leite, couro para o consumo do ser humano, torna-se negativo por destruir o plantio antes mesmo da colheita para o sustento de muitos índios.

[...] a gente retoma Caípe pelo fato do fazendeiro não querer deixar mais o nosso povo trabalhar nas terras, porque nosso povo trabalhava é... tipo arrendado, né? [...] ele plantava o milho, o feijão, mas teria obrigatoriamente que plantar o capim para o fazendeiro. E antes mesmo de tirar, [...] o fazendeiro jogava o gado dentro acabando com tudo [...]

A escola, para o índio, deve conter traços de sua cultura, seus costumes e crenças. Os Xukuru entendem “que a educação não pode tá desassociada da luta pela terra” e começam a enfatizar que a educação tem que ser do jeito deles, “ser formadora de guerreiros e guerreiras”. É um espaço revestido de valor positivo para transmitir às gerações futuras toda sua tradição e o fortalecimento da luta. Para isso, o que antes era comandado por brancos, passa a ser comandado por índios, a partir do momento que eles começam a retomar as escolas e invadem a secretaria de Educação para exigir os seus direitos.

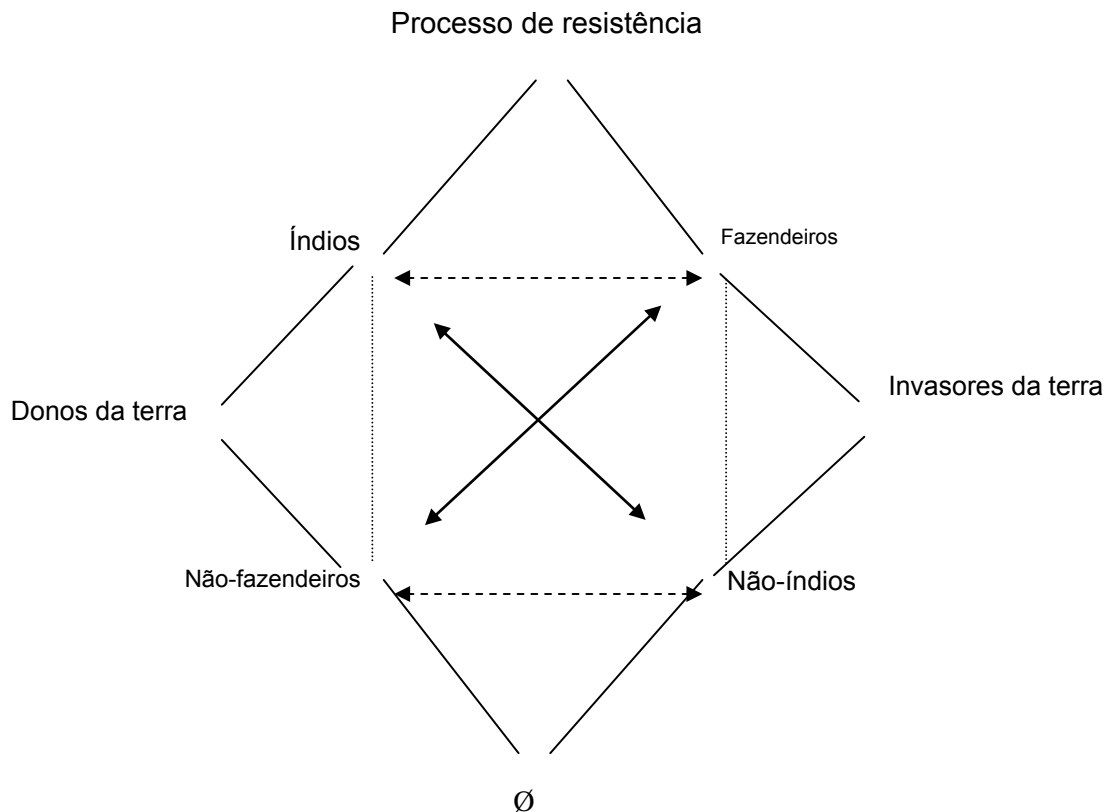
[...] aí a gente em noventa e dois começa a discutir sobre isso e começamos a retomar *as escolas*. É... os professores não indígenas a gente colocou pra fora. Começamos a colocar nossos professores, né?

Tivemos que ocupar inclusive *a secretaria*. Fizemos uma ocupação de cinco dias lá na *Secretaria de Educação* e até conseguirmos tomar de fato o controle da educação *da escola indígena* para o povo Xukuru.

Analisaremos, a seguir, a estrutura fundamental.

4.7.3 Estrutura Fundamental

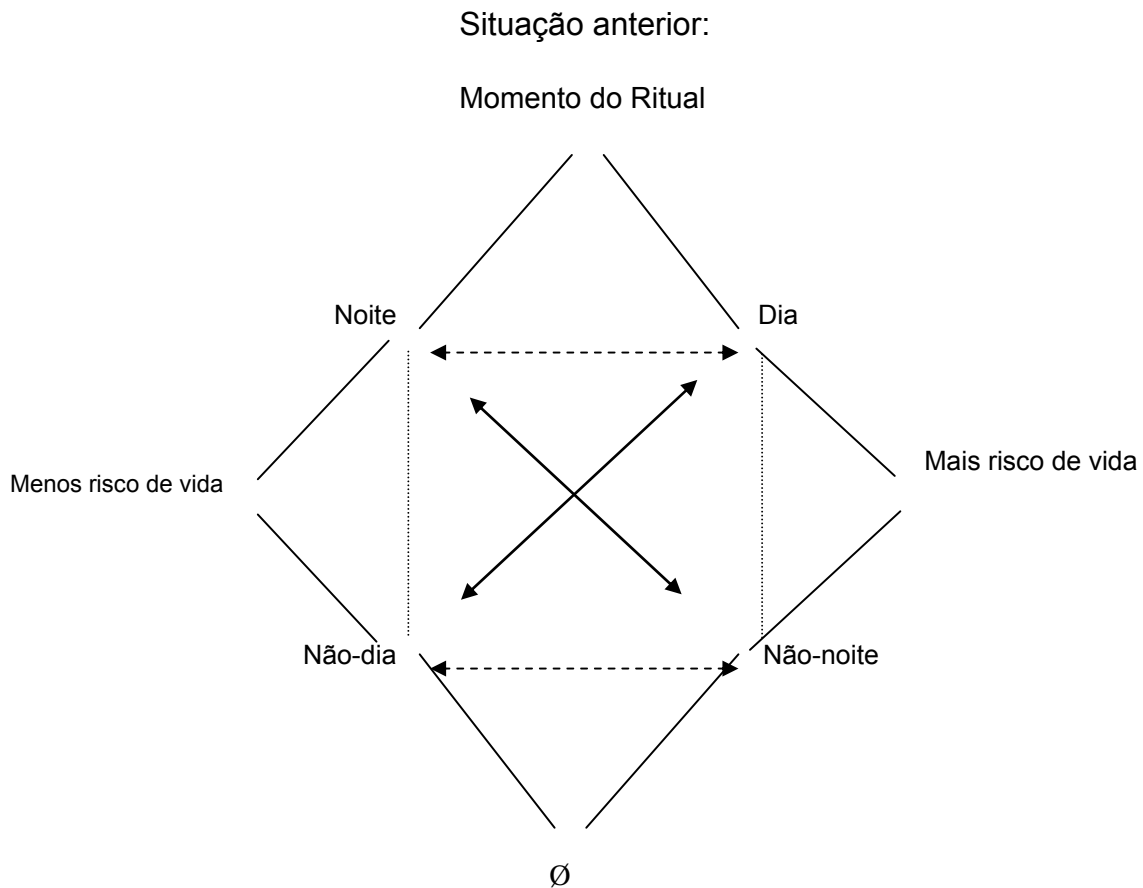
O metatermo *Processo de resistência* é a tensão dialética entre *índios* (categoria eufórica) e *fazendeiros* (categoria disfórica). A dêixis *índios* implica *não-fazendeiros* que resulta no metatermo *donos da terra*. A dêixis *fazendeiros* implica *não índios* que resulta no metatermo *invasores da terra*. Esse processo de resistência começa a partir do momento em que o Cacique Chicão inicia as reuniões com algumas lideranças indígenas e, dessa forma, vai aumentando o grupo de índios que abraça a causa pela reconquista do território. Vejamos o octógono abaixo:



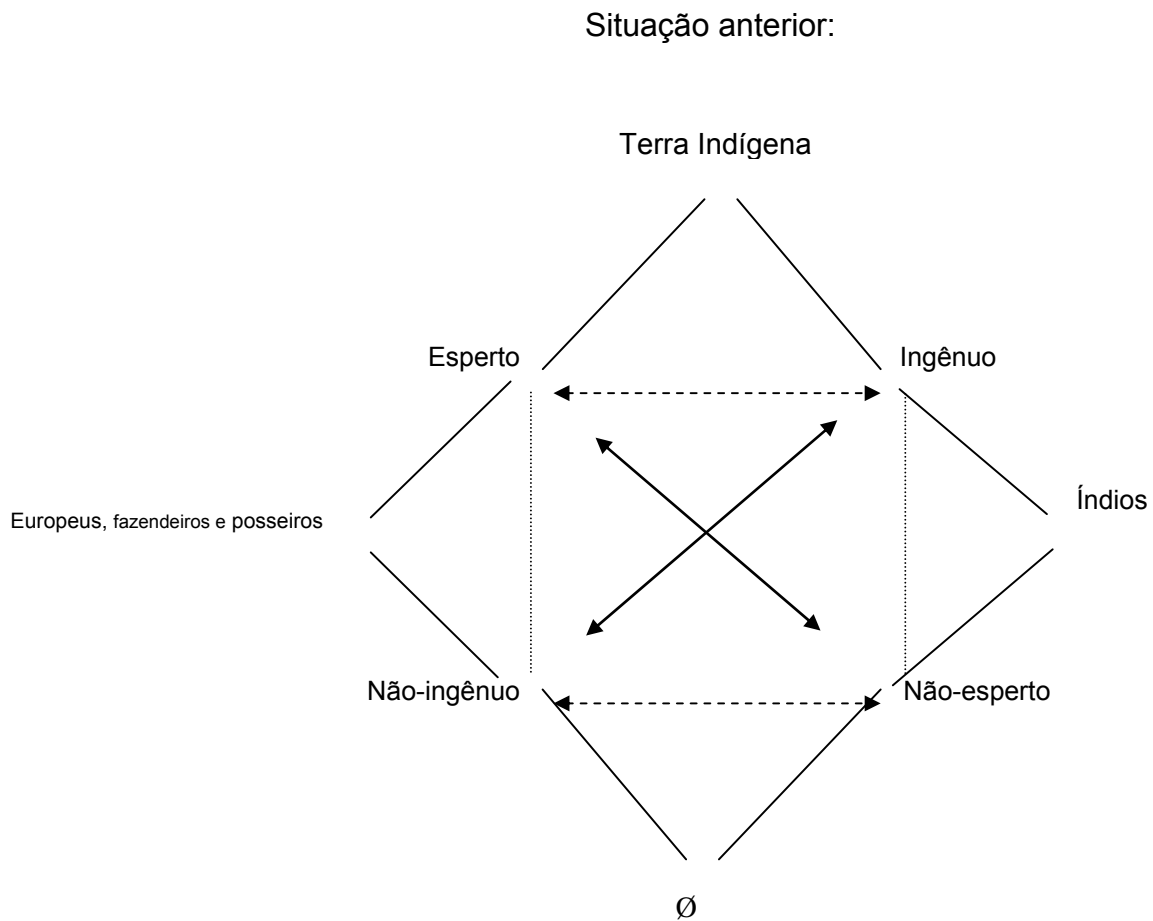
Muitas vezes, na época das comemorações das festas religiosas, o pajé e alguns índios, não muitos para não chamar a atenção, arriscavam-se a ir para a Aldeia Pedra d'Água, à noite, para poder dançar o ritual. Vejamos:

[...] os fazendeiros, [...] não permitiam que o nosso povo pudesse manifestar culturalmente nesses espaços, né? [...] Então ele contava que vinha a pé, que vinha de madrugada, à noite pra que as pessoas não vissem, e aí ele fazia o ritual lá em cima na pedra, né? Quando era um determinado horário ele saía, né? Isso muito sutilmente pra não levantar suspeita porque corria o risco de vida, né?"

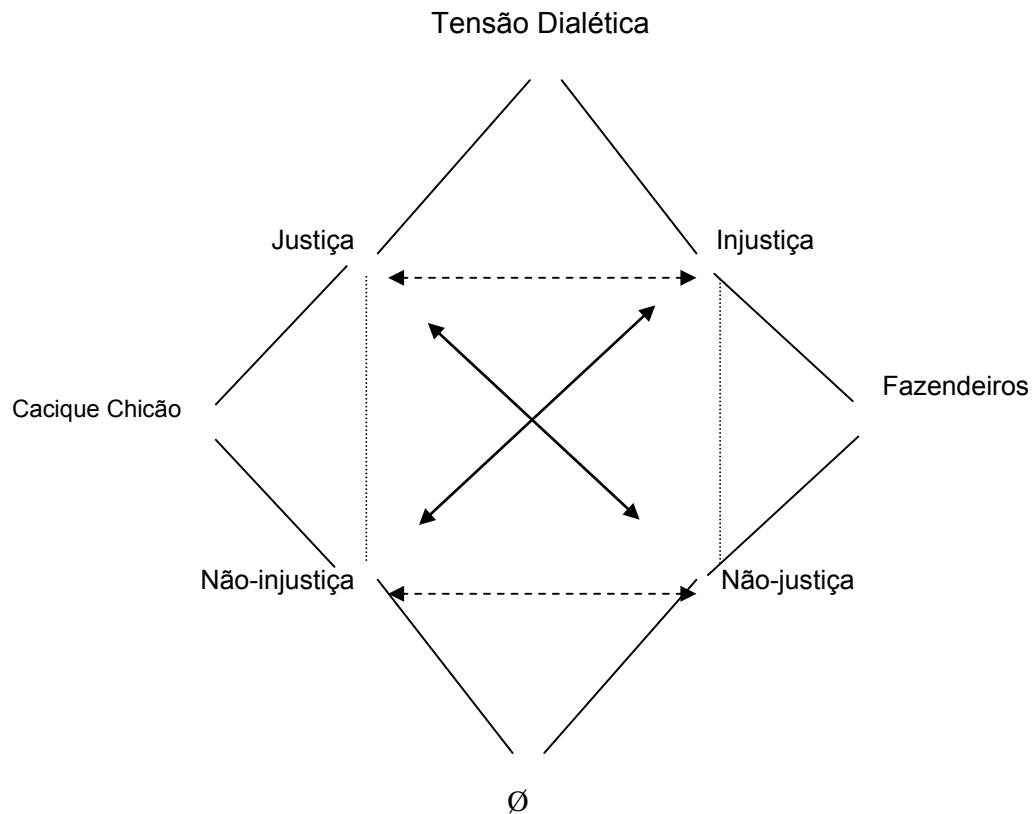
O *momento do Ritual*, tensão dialética entre *noite* (categoria eufórica) e *dia* (categoria disfórica), marca uma situação anterior na vida dos índios que não podiam expressar a religiosidade através do toré, pois eram perseguidos por fazendeiros que condenavam essa prática e possuíam as terras indígenas. A dêixis *noite* implica *não-dia* que resulta no metatermo *menos risco de vida*. A dêixis *dia* implica *não-noite* que resulta no metatermo *mais risco de vida*, como podemos observar a seguir:



O metatermo *Terra Indígena* é a tensão dialética encontrada entre *esperto* (categoria eufórica) e *ingênuo* (categoria disfórica). A dêixis *esperto* implica *não-ingênuo* que resulta no metatermo *européus, posseiros e fazendeiros*. A dêixis *ingênuo* implica *não-esperto* que resulta no metatermo *índios*.



O território indígena, que antes era dos europeus, posseiros e fazendeiros, passa para os índios através da justiça alcançada pelo Cacique Chicão, que foi o primeiro a ter coragem de lutar pela reconquista de suas terras. No octógono seguinte, a tensão dialética gira em torno da *justiça* (categoria eufórica) versus *injustiça* (categoria disfórica). A dêixis *justiça* implica *não-injustiça* que resulta no metatermo *Cacique Chicão*. A dêixis *injustiça* implica *não-justiça* que resulta no metatermo *fazendeiros*. Vejamos:



O Cacique Chicão é um exemplo de guerreiro que lutou até o fim para o bem-estar do seu povo. Sabia das ameaças de morte mas, mesmo assim, não desistiu de prosseguir na luta pela reconquista das terras.

4.8 ENTREVISTA Nº 42

4.8.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 42, observamos que há oito sujeitos semióticos, como mostramos no quadro abaixo:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização / Instauração do Sujeito
S ₁	Enunciador	Contar as histórias de luta do povo Xukuru	querer-transmitir
S ₂	Enunciatário	Gravar as histórias dos índios Xukuru	querer-fazer
S ₃	Comunidade Indígena de Cimbres	Mudar o líder indígena	poder-fazer
S ₄	A Natureza e os Encantados	Orientar os índios	poder-orientar
S ₅	Os Fazendeiros	1º Dificultar a vida do índio/ 2º Acabar com os principais líderes indígenas, Cacique Chicão e Chico Quelé	poder-dificultar poder-mandar-matar
S ₆	Pessoal da FUNAI	Concluir o restante das indenizações das terras indígenas	poder-fazer
S ₇	Cacique Chicão	Lutar pelas terras indígenas	poder-articular
S ₈	FUNAI	Manter os índios alienados	fazer-crer

O S₁ (enunciador) tem como objeto de valor contar as histórias de luta do povo Xukuru, a força que ele encontra na Natureza, no Ritual, as dificuldades encontradas no decorrer da posse das terras, a religiosidade e a perda de lideranças indígenas que lutaram até a morte para reconquistar seu território. É sujeito de um querer-transmitir essas histórias. Ele inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S_2 (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S_2 é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor, não havendo transformação. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S_3 (Comunidade indígena de Cimbres) tem como objeto de valor mudar o líder indígena. É dono de um poder-fazer essa mudança, o que o instaura como sujeito semiótico. Inicia seu percurso disjuncto do seu objeto de valor, ficando conjunto no final de sua narrativa. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_3 \cup OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S_4 (A Natureza e os Encantados) tem como objeto de valor orientar os índios na forma como devem agir diante de um problema, de uma dificuldade. É dono de um poder-orientar os passos dos índios que buscam conhecimento através dele. Inicia seu percurso disjuncto do seu objeto de valor, ficando conjunto no final da narrativa. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_4 \cup OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S_5 (Os fazendeiros) tem como objetos de valor: primeiramente, dificultar a vida do índio, impedindo-os de circular livremente em suas terras, visto que havia cercas por todos os lados das aldeias e, em segundo lugar, acabar com os principais líderes indígenas, Cacique Chicão e *Chico Quelé*⁵³ que tinham forte influência dentro da comunidade. Os fazendeiros se diziam os verdadeiros donos

⁵³ Chico Quelé: liderança indígena que foi brutalmente assassinado, em 2001, pela luta de terras em Pesqueira.

e os índios, pouco ou quase nada, podiam cultivar na terra para seu sustento. É sujeito de um poder-dificultar e ameaçar os índios, como também mandar matar as principais lideranças, o que o instaura como sujeito semiótico. Inicia seu percurso conjunto com seu primeiro objeto de valor, ficando disjunto no final. Já o segundo objeto de valor, ele inicia disjunto e termina conjunto, como podemos observar:

$$1^{\circ} \text{ percurso: } F_t \rightarrow S_5 \cap OV \rightarrow S_5 \cup OV$$

$$2^{\circ} \text{ percurso: } F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

O S_6 (Pessoal da FUNAI de Brasília) tem como objeto de valor concluir o restante das indenizações das terras indígenas. É sujeito de um poder-fazer as indenizações, o que o instaura como sujeito semiótico. Mas por conta de ser um final de ano, época de ficar ao lado da família, de se confraternizar com parentes e amigos, essas indenizações não foram feitas, ficando disjunto de seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_6 \cup OV \rightarrow S_6 \cup OV$$

O S_7 (Cacique Chicão) tem como objeto de valor lutar pelas terras indígenas. É sujeito de um poder-articular os índios para retomar as terras por direito. Inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor, terminando disjunto ao ser assassinado.

$$F_t \rightarrow S_7 \cap OV \rightarrow S_7 \cup OV$$

O S_8 (FUNAI) tem como objeto de valor manter os índios alienados. É sujeito de um fazer-criar que os índios deveriam viver aquela vida limitada a poucas terras, recebendo sempre pequenos benefícios da FUNAI e achar que tudo aquilo era bom. Ele inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor, ficando disjunto no final da narrativa, como podemos observar:

$$F_t \rightarrow S_8 \cap OV \rightarrow S_8 \cup OV$$

Passemos às Estruturas Discursivas.

4.8.2 Estruturas Discursivas

4.8.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista nº 42 se desenvolve através do enunciador que narra histórias do povo Xukuru para um enunciatário, colocando em cena os atores apontados pelos papéis temáticos *comunidade de Cimbres, a Natureza, os Encantados, os fazendeiros, o pessoal da FUNAI de Brasília e a FUNAI de Recife* e apenas um com denominação própria: *Cacique Chicão*, símbolo de bravura e determinação nos seus objetivos até o fim.

No início do relato, o enunciador se projeta no enunciado e fala sobre quando começou a luta do povo Xukuru com o Cacique Chicão. Na época, ainda não era líder indígena da Aldeia de Cimbres, o que veio a ser pouco tempo depois e sentiu a responsabilidade de trabalhar para o povo. Vejamos:

[...] a própria comunidade achou por bem que pudesse mudar e aí foi quando mudaram e *me* colocaram. *Eu achei* muita dificuldade no início, por quê? Quando a gente trabalha só pra gente mesmo que não tem nenhum momento assim... idéia de como trabalhá com gente é muito ruim mas o tempo nos ajuda [...]

Para enfrentar as dificuldades do dia a dia, o enunciador busca forças e orientação na Natureza. Revestidos de valores positivos, a Natureza e os Encantados são presenças fortes e marcantes, pois orientam como ele deve seguir o caminho. A resposta está na mata onde os orientadores mostram a melhor forma de trabalhar.

Muitas vezes eu sinto dificuldade em algumas coisas e eu vou pra mata e na mata tem os *meus orientadores* que sempre me indicam a forma como é que eu devo trabalhá, o que eu devo fazer [...]

[...] meus *orientadores* são a *Natureza, nossos Encantados*, isso é o que me faz muito ser resistente à luta e não é por nada que eu vou deixar...

não é por nada que eu vou deixá a minha luta, vou deixá de lutá pelo meu povo [...]

O enunciador fala sobre a demarcação das terras e de momentos vividos anteriormente com a presença dos fazendeiros que ameaçavam os índios. Os fazendeiros trazem, no seu íntimo, valores negativos, tais como violência, perseguição e instinto maligno. Vejamos:

[...] depois que a gente pegou conhecimento a gente sofreu, mas depois que a gente conseguiu se unir e conseguimos a luta por essa terra e através [...] da demarcação, do reconhecimento da demarcação, da homologação [...]

[...] antes nós não tinha essa facilidade que nós temos hoje de criar, trabalhá nessa terra, de criá porque era dos fazendero e os fazendero nos dificultava. Nós era cercado. Essa.... essa Vila ela tinha cerca ao redor dela [...]

Em seguida, o enunciador se afasta da cena. Há uma debreagem enunciativa com a projeção do *e/le*, a FUNAI de Brasília, que é encarregada de fazer o restante das indenizações das terras indígenas, o que não acontece, havendo no final do relato a projeção do enunciador no enunciado, como podemos observar:

Esse ano chegou o *pessoal da FUNAI* de Brasília pra que pudesse tá fazendo, concluindo o restante das indenizações. Por conta de ser um final de ano, [...] *eles* voltaram mas *a gente* tá aguardando isso, esperando *eles* possam vim dá continuidade às indenizações [...]

A reconquista total desse território significa liberdade para os índios. A liberdade tem valor positivo, pois é comparada a um passarinho que vive preso e, um dia, é solto. Assim se sente o índio que torna a ser dono do seu território, um passarinho livre, liberto da prisão para voar na Natureza. Vejamos:

[...] a gente vamo se senti igual a um passarinho quando ele tá na gaiola que abre-se as porta e ele sai e ganha o campo e ganha aquilo que não... que fazia tempo que não tinha direito.

O enunciador torna a falar da Natureza, da cultura, da força que o ritual tem, da tradição indígena. Mas lembra também que eles fazem parte da Igreja

Católica, sendo devotos de Nossa Senhora das Montanhas, Mãe Tamain, cuja imagem foi encontrada na mata.

[...] e cada vez mais a gente possa se aprofundá e ... na cultura, nos conhecimento, no nosso ritual porque é a força, é onde tá tudo, é onde a gente consegue tudo isso que nós temo hoje vem do ritual, vem da nossa, da nossa cultura.

Então a nossa religião... nós temos uma Igreja Católica dentro do nosso povo do qual nós temos... todo ano faz a festa dessa Santa que é nossa padroeira... a dona do nosso território... [...] a gente considera ela nossa mãe e que nos ajuda e [...] que tá sempre do nosso lado nos dando força [...]

O enunciador frequenta a Igreja Católica, assiste às missas, porém tem maior consideração pela religião indígena, sendo a mata, a Igreja Viva. É no ritual que eles encontram força, fé e esperança para seguir em frente.

[...] temos a igreja, a gente assiste à missa mas também temos a nossa religião indígena que é na mata, é o nosso ritual. Considero muito quando vou na igreja mas também considero muito mais quando tô na mata porque lá tem todo, debaixo de uma árvore, aonde eu considero a Igreja Viva, aonde eu considero que a gente ali baixa a cabeça e pede a força e ninguém tá nos olhando. Na igreja muitas vezes tá.

[...] cada ritual pra mim é como se estivesse na igreja cantando os hinos na igreja e pra nós é a mesma coisa seja aqui e lá pra nós é muito mais... eu considero mais forte e eu acho que essa é a nossa religião, é os nosso costume e a nossa tradição.

Após o relato da religião indígena, o enunciador fica debreado do enunciado e fala da luta do Cacique Chicão. Antigamente, antes da demarcação das terras, a FUNAI, de certa forma, ludibriava os índios com doações de cestas básicas, ferramentas para o trabalho no campo, que era ocupado por fazendeiros e posseiros, passando a impressão de que, agindo assim, estava tudo certo. A FUNAI era revestida de valor negativo, pois não dava a merecida atenção à causa indígena. Porém Chicão, ao se tornar Cacique daquele povo, resolve lutar por essas terras, indo nas aldeias, convocando o povo, fazendo reuniões para esclarecer seus direitos.

Ela mandava ali uma cesta básica, ela mandava uma ferramenta para que pudesse ser distribuída com os índios e ali muitos índios achava que tava tudo muito bem.

E aí foi quando o Cacique Chicão [...] começou andando de aldeia em aldeia, fazendo reunião, reunindo o povo.

O Cacique Chião é projetado no discurso por uma debreagem enunciativa quando o enunciador delega voz a ele:

[...] foi quando colocaram o Cacique Chicão e aí ele disse que: “a partir do momento que tão me colocando, eu não vou lutá só, eu não vou trabalhá só. Então vou precisá de todos que tejam nos acompanhando” [...]

Com o fortalecimento da luta pela posse das terras, o Cacique Chicão passou a receber ameaças de morte, até que isso veio a se concretizar.

[...] a cada dia também o Cacique Chicão tava sendo ameaçado, ele tava sendo... massacrado, que a qualquer momento ele poderia ser morto, ameaça que ele tinha. [...]

Aí foi quando mataram o Cacique Chicão, achando que ia parar a luta. Aí a luta cresceu cada vez mais [...]

A morte do Cacique Chicão não finalizou a luta pelas terras. Ao contrário, fortaleceu mais os índios para que não desistissem de seguir em frente. A morte, que deveria ser revestida de valor negativo, nesse caso tem valor positivo por fortalecer a luta pela reconquista das terras. O Cacique Chicão é comparado a uma semente que é plantada em solo fértil, nasce, fortalece e dá frutos.

[...] mataram ele, mas ele não foi enterrado, ele foi plantado, e uma semente dele que brotou ela se espalhou e germinou. Aquele sangue que jorrou na terra, ele voltou pras nossas veias e nos encorajou. A gente foi em busca dessa terra [...]

Além de Chicão, outro líder foi morto, o Chico Quelé que também foi motivo de fortalecimento da luta pelas terras, sangue que não foi derramado em vão. O

sangue derramado é vida que fortalece cada vez mais a luta dos índios pela reconquista das terras e dos seus direitos.

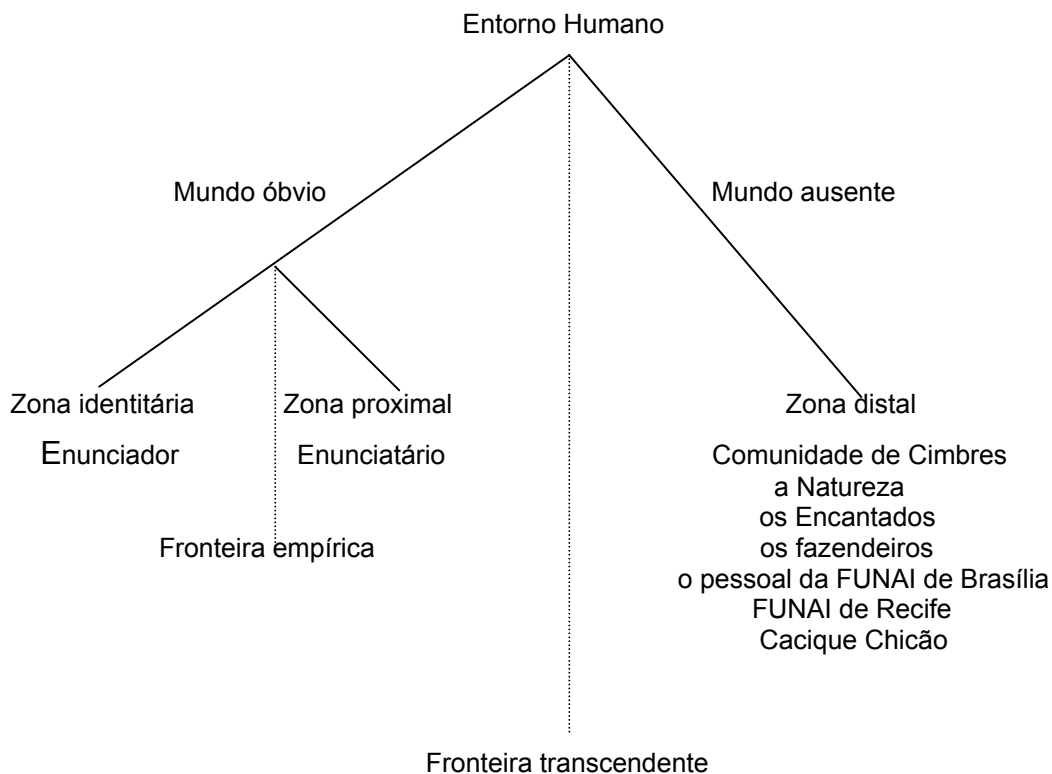
[...] depois que mataram o Cacique Chicão, acharam que não era interessante pela... o avanço que nós tava tendo ... outras lideranças... foi quando mataram Chico Quelé [...] Mataram Chico Quelé e a gente continuou... cada vez mais.

Então se eles derramaram o sangue dos nossos companheiros, mas esse sangue não foi perdido. Esse sangue, ele lavou essa terra e fez com que a cada momento as portas se abrissem, pudessem... hoje tá onde nós estamos.

Um novo cacique foi escolhido após dois anos da morte de Chicão: o Cacique Marcos, que era filho dele e foi preparado por ele. O Cacique Marcos deu continuidade ao objetivo de seu pai.

[...] quando ele ficou como cacique... em seguida o Cacique fez uma retomada, a retomada que... a retomada foi em dois mil, essa retomada.

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *eu enunciador*, na zona identitária; *o enunciatário* na zona proximal; e *Comunidade de Cibres, a Natureza, os Encantados, os fazendeiros, o pessoal da FUNAI de Brasília, a FUNAI de Recife e Cacique Chicão* na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em todo o texto. Vejamos o seguinte gráfico-resumo com base em Rastier (2002):



Passemos ao estudo do tempo.

4.8.2.2 Temporalização

Observamos na entrevista em questão que o enunciador se insere no tempos linguístico e crônico. Ele faz parte de quase toda a narrativa, inserido no enunciado, porém há momentos em que fica debreado, como narrador das histórias do povo Xukuru. A temporalização ora se encontra no presente, ora no pretérito, através das formas verbais que marcam o enunciado, como por exemplo: *posso, comecei, ensinaram, achou, é, ajuda, orienta, tivemos, sofreu.*

Olha, a história que eu posso contar do meu povo é história de luta, história do [...] início de quando eu comecei na luta junto ao Cacique Chicão e também a meu tio que era um líder que acompanhou muito também o Cacique Chicão, um dos meus professores que me ensinaram eu caminhar nessa trajetória de luta mesmo [...]

No decorrer do discurso, o enunciador faz uso de datas para marcar o enunciado, enumerando, assim, o tempo crônico. Vejamos:

Então, aí foi quando ficamos sem cacique, *dois anos depois* aí o pajé pensou que tinha que ter um cacique.

[...] botou o dia *seis de janeiro* foi *dois mil...* eu não lembro agora a data, mas eu sei que quando ele ficou como cacique em seguida o Cacique fez uma retomada, a retomada que... a retomada foi em *dois mil*, essa retomada. Que hoje tá completando *dez anos* da retomada.

E hoje tá completando *dez anos*. A gente vai fazer um ritual lá na Santana... lá... lá na São José... foi lá que iniciou essa retomada, é lá que a gente vai comemorar os *dez anos* [...]

Há advérbios de tempo presentes nos espaços enunciativo e enuncivo. O advérbio *hoje* se refere ao presente. Vejamos alguns exemplos:

[...] eu ia pra mata e eu consultava a Natureza, e a Natureza me orientava e isso ainda *hoje* eu faço.

[...] tudo isso que nós temo *hoje* vem do ritual, vem da nossa, da nossa cultura.

[...] mas também me atingiu que ainda *hoje* eu tenho uma baleta é... no osso da perna [...]

Esse sangue, ele lavou essa terra e fez com que a cada momento as portas se abrissem pudessem *hoje* tá onde nós estamos.

Que *hoje* tá completando dez anos da retomada.

[...] nós *hoje* temos um território nas mãos, nós estamos livres que nem um passarinho.

O advérbio *sempre* indica uma ação contínua no presente quando o enunciador se refere a momentos que fazem parte do dia a dia.

[...] a Natureza, ela é forte, ela *sempre* orienta, guia a gente quando vive na Natureza, ela é uma orientadora pra quem acredita [...]

[...] e na mata tem os meus orientadores que *sempre* me indicam a forma como é que eu devo trabalhá [...]

E quando a gente é... pede ajuda à própria Natureza que ela nos ajuda, ela *sempre* indica todos os caminhos [...]

Nossa Senhora [...] a gente considera ela nossa mãe e que nos ajuda e que dona desse território, que tá *sempre* do nosso lado nos dando força [...]

Como podemos observar acima, esses momentos são revestido de valores positivos, como orientação, conselho, ajuda, indicação de caminhos certos, força.

A expressão adverbial *muitas vezes* aparece no discurso articulada aos tempos crônico e linguístico, manifestando um aspecto durativo da ação. Numa passagem, indica que o enunciador praticava e ainda pratica o ato de ser orientado pela Natureza e pelos Encantados. Em outra passagem, lembra uma ação repetida em um outro passado de conflito pelas terras indígenas.

a Natureza [...] é uma orientadora pra quem acredita, porque *muitas vezes* as coisas que eu não sabia, eu ia pra mata e eu consultava a Natureza [...]

Muitas vezes eu sinto dificuldade em algumas coisas e eu vou pra mata e na mata tem os meus orientadores que sempre me indicam a forma como é que eu devo trabalhá [...]

[...] lembrando daqueles dias que nós passamos debaixo daquelas árvores, *muitas vezes* levando sol, *muitas vezes* levando sereno [...]

O emprego do advérbio *já* indica uma ação acabada, realizada em determinado momento no passado. Ora o enunciador está embreado na narrativa, ora está debreado da narrativa. Vejamos:

[...] eles *já* chegaram praticamente no final do ano [...]

Já passei por dois momento de conflito de chegá no espaço sê recebido... [...] a tiro de pessoas que tava naquele espaço, invadindo aquele espaço que *já* era nosso [...]

[...] quando eu fui já sabia não podia deixá que ninguém fosse na frente.
 [...] Essa foi uma baleta que ela me atingiu só a perna mas se fosse alguém que fosse à minha frente poderia ter atingido o peito [...]

Passemos ao estudo do espaço.

4.8.2.3 Espacialização

Observamos que, em todo o texto, o enunciador ora se encontra no espaço linguístico, ora no espaço tópico.

Verificamos que o enunciador fica embreado no texto ao usar a expressão *junto a (com)*, indicando a parceria de um povo na luta por seus direitos, a maneira como se articulam para formar uma unidade organizada.

[...] eu comecei na luta *junto ao* Cacique Chicão e também *a* meu tio que era um líder que acompanhou muito bem o Cacique Chicão, um dos meus professores que *me* ensinaram *eu* caminhar nessa trajetória de luta [...]

Como já observamos em outras análises, a *mata* é o espaço sagrado do índio, no qual ele busca forças para atuar no seu dia a dia, na luta pelas terras e melhores condições de vida.

[...] eu ia pra mata e eu consultava a Natureza e a Natureza me orientava e isso ainda hoje eu faço.

A Igreja Católica também é um espaço religioso para o índio. Porém, a mata significa muito mais. Apesar de participar da religião católica, o enunciador diz que a mata, a Natureza, é muito mais forte, é a igreja viva. Vejamos:

Então, a nossa religião nós temos uma Igreja Católica dentro do nosso povo [...] considero muito quando vou na Igreja, mas também considero muito mais quando tô na mata porque lá tem todo... debaixo de uma árvore aonde eu considero a Igreja Viva.

O advérbio *aqui* marca o espaço da cena enunciativa, assinalando o espaço do enunciador, enquanto *ali/lá* indicam o espaço fora dessa cena, o espaço enuncivo. Porém, no trecho seguinte, o enunciador fica embreado no espaço enuncivo. Vejamos:

Lá, quando *a gente* tá na mata, só a Natureza, só Deus e a Natureza que nos olha e *ali a gente* pede a nossa força e *a gente* ganha essa força.

A gente vai fazer um ritual *lá* na Santana... *lá*, *lá* na São José. Foi *lá* que iniciou essa retomada, é *lá* que *a gente* vai comemorar [...]

Embora *aqui* marque o espaço da cena enunciativa, no trecho que segue faz parte do espaço enuncivo, pois o enunciador está debreado do enunciado, como podemos observar:

[...] porque nesse momento se dizia que tinha índio em Cana Braba, *aqui* em Cimbres alguns índios; era... era um número bem pequeno [...]

A *FUNAI de Brasília* é um dos espaços por onde se buscou meios legais de recuperar o território dos Xukuru. Os índios passaram a ter de volta as terras e muitos fazendeiros foram indenizados. Vejamos:

Nóis tava com noventa por cento do nosso território indenizado. Esse ano chegou o pessoal da... da... da *FUNAI de Brasília* pra que pudesse tá fazendo, concluindo o restante das *indenizações*.

Antes, o espaço era *cercado*, era motivo de conflitos entre fazendeiros e índios. A *cerca* trazia valores negativos: opressão, perigo e até mesmo a morte para aqueles que ousassem ultrapassá-la sem permissão. Com o rompimento dessa barreira, o índio começou a ter paz, como podemos observar a seguir:

Nóis era *cercado*. Essa... essa vila, ela tinha *cerca* ao redor dela e essas *cerca* se afastaram e o espaço se abriu e a gente conseguiu... tamo conseguindo é... tê paz. A gente tá conseguindo aquilo que a gente queria: é a nossa mesa farta, que todos nossos parente possam tá trabalhando e tirando seu sustento [...]

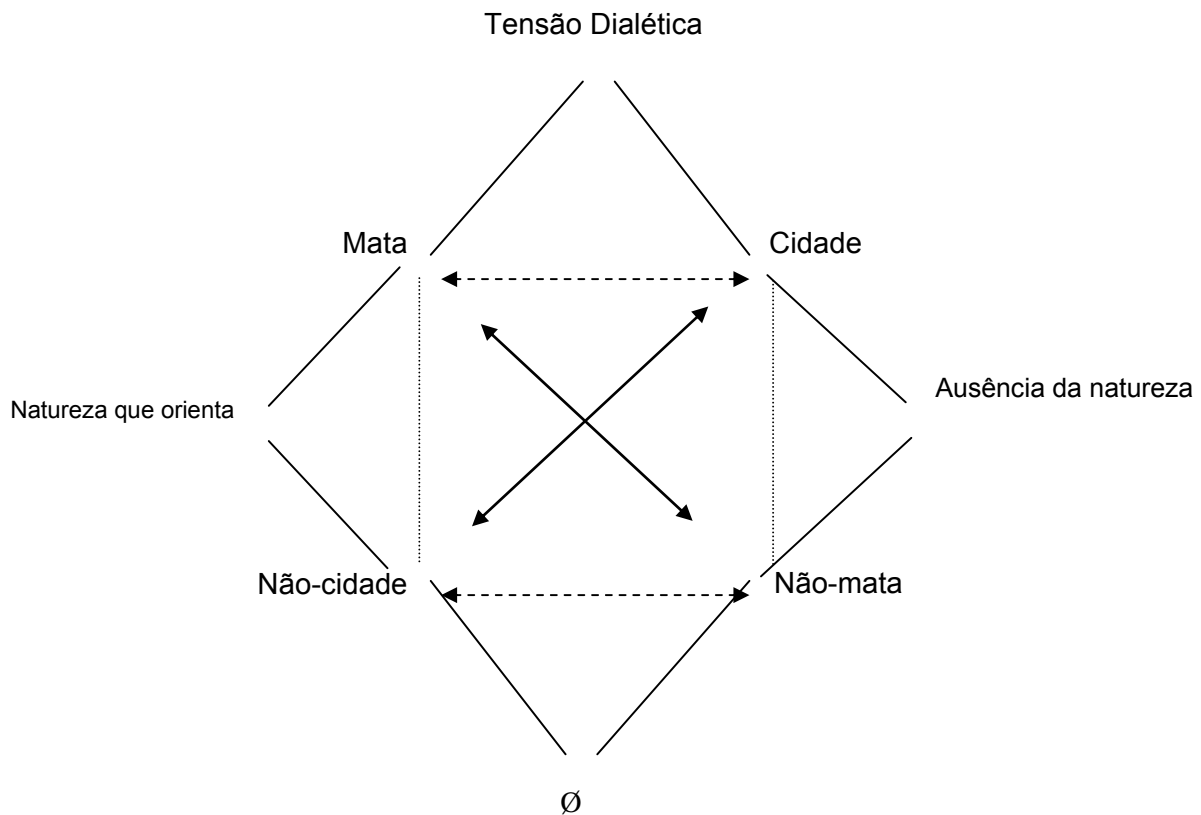
O enunciador compara a reocupação de toda área indígena à liberdade de um passarinho quando se liberta de uma gaiola. Ele assemelha a gaiola às terras ocupadas pelos fazendeiros. A partir do momento que são desocupadas, os índios se libertam. Vejamos:

[...] a gente vamo se senti igual a um passarinho quando ele tá na *gaiola* que abre-se as porta e ele sai e ganha *o campo* e ganha aquilo que não... que fazia tempo que não tinha direito.

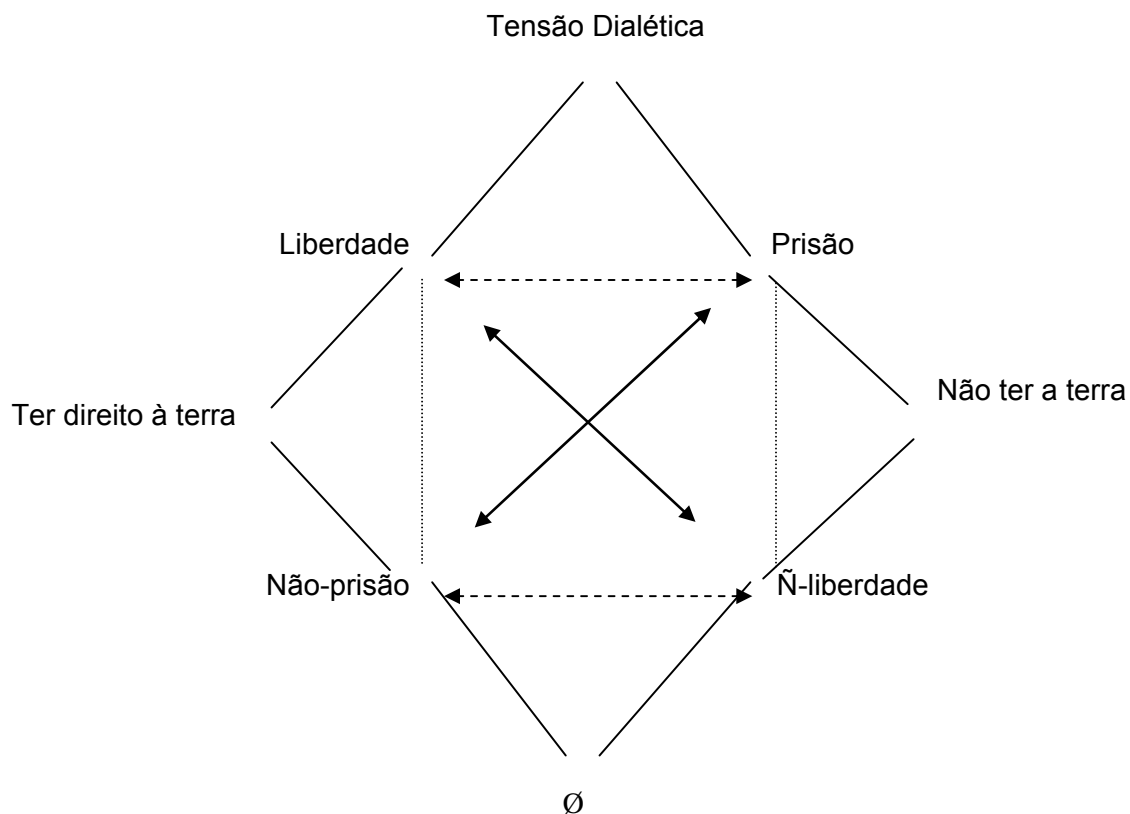
Dessa forma, para o enunciador, o espaço livre, *a terra*, é a liberdade que os índios desejam para viver sua vida, ter seu sustento. Passemos à estrutura fundamental.

4.8.3 Estrutura Fundamental

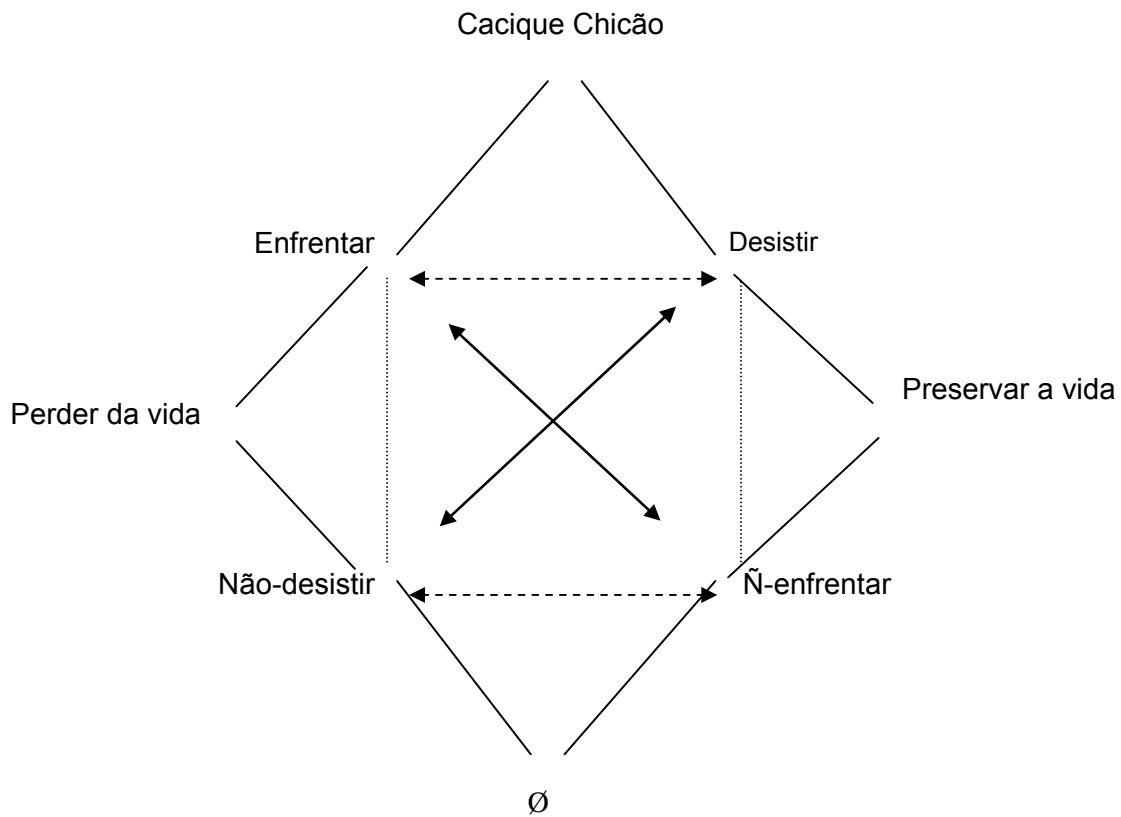
Podemos observar no octógono abaixo que a tensão dialética gira em torno de *mata* (categoria eufórica) e *cidade* (categoria disfórica). A dêixis *mata* implica *não-cidade* que resulta no metatermo *natureza que orienta*. A dêixis *cidade* implica *não-mata* que resulta no metatermo *ausência da natureza*. A Natureza e os espíritos dos antepassados, ou seja, os Encantados, servem de guia para o índio que segue sua cultura, sua religião. É na Natureza que ele encontra orientação para resolver seus problemas e obter forças para lutar em prol dos seus. A cidade é ausência dessa Natureza. Ela oprime o índio com a agitação, o estresse e a poluição do dia a dia. Vejamos:



Liberdade (categoria eufórica) e *prisão* (categoria disfórica) formam a tensão dialética do próximo octógono. A dêixis *liberdade* implica *não-prisão* que resulta no metatermo *ter direito à terra*. A dêixis *prisão* implica *não-liberdade* que resulta no metatermo *não ter a terra*. Liberdade é plantar e colher para o sustento, é romper com as *cercas* que eram prisões construídas por fazendeiros que oprimiam os índios. Não ter direito à terra é padecer dia a dia, é não desfrutar do bem-estar proporcionado por ela, é viver numa prisão sem paredes.



O metatermo Cacique Chicão forma a tensão dialética entre *enfrentar* (categoria eufórica) e *desistir* (categoria disfórica). A dêixis *enfrentar* implica *não-desistir* que resulta no metatermo *perder a vida*. A dêixis *desistir* implica *não-enfrentar* que resulta no metatermo *preservar a vida*.



Perder a vida ao enfrentar uma situação de luta por terras de direito é plantar uma semente para dar frutos no futuro, o que aconteceu de fato por conta disso: Chicão foi exemplo de coragem e de determinação: seguiu atrás dos seus objetivos que, no final, foram alcançados para o bem de todos os remanescentes Xukuru. Ao contrário, preservar a vida é se entregar à covardia e deixar pra trás o que é de direito: as terras indígenas.

4.9 ENTREVISTA Nº 43

4.9.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista nº 43, observamos que há nove sujeitos semióticos. Vejamos abaixo, no quadro-resumo, cada um com seu respectivo objeto de valor:

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modelização / Instauração do Sujeito
S ₁	Enunciador	Contar as histórias do seu povo	querer-transmitir
S ₂	Enunciatário	Gravar as histórias	querer-fazer
S ₃	Grandes latifundiários	Terras indígenas	querer-ficar
S ₄	Antepassados	Preservar sua vida	querer-ser
S ₅	Padres da colonização	Catequizar os índios	poder-proibir
S ₆	Pajé e Cacique Chicão	Encorajar os índios Xukuru	poder-fazer
S ₇	Pajé	Pedir forças à Natureza Sagrada	querer-fazer poder-fazer
S ₈	CIMI	Trabalhar com os índios	querer-ajudar
S ₉	281 posseiros	Ficar com as terras indígenas	querer-ficar querer-usar

O S₁ (enunciador) tem como objeto de valor contar as histórias do seu povo, a luta pela terra, educação, saúde, sua religião, seus costumes e tradição. É sujeito de um querer-transmitir essas histórias. Ele inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S₂ (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S₂ é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor.

$$F \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S₃ (Grandes latifundiários) tem como objeto de valor as terras indígenas. É sujeito de um querer-ficar com as terras dos índios e, para isso, ameaça-os a ponto de querer exterminá-los, amedrontando-os, fazendo com que eles neguem a própria identidade indígena, dizendo-se caboclos. Vejamos a passagem abaixo:

Nós era como uma pessoa extinta, que não existia. [...] os nosso antepassado eles temiam, eles tinham medo de se identificar índios [...]

O S₃ inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor, ficando disjunto no final da narrativa. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_3 \cap OV \rightarrow S_3 \cup OV$$

O S₄ (Antepassados) tem como objeto de valor preservar sua vida, pois é ameaçado por latifundiários. Para isso, nega sua identidade indígena, sendo sujeito de um querer-ser omissos. Ele inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_4 \cap OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S₅ (padres da colonização) tem como objeto de valor catequizar os índios. É dono de um poder-proibir os índios a praticar seus rituais e falar sua língua. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

O S₆ (pajé e Cacique Chicão) tem como objeto de valor encorajar os índios Xukuru. É dono de um poder-fazer os índios perderem o medo de lutar por seus direitos e assumir sua identidade indígena. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_6 \cup OV \rightarrow S_6 \cap OV$$

O S₇ (pajé) tem como objeto de valor pedir forças à Natureza Sagrada para seguir em frente na luta pela posse das terras. Para isso, sai de madrugada para a mata para fazer seu ritual. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer o ritual para alcançar seus objetivos. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_7 \cup OV \rightarrow S_7 \cap OV$$

O S₈ (CIMI) tem como objeto de valor trabalhar com os índios de forma diferente, ou seja, aceitando seus costumes e tradições. É sujeito de um querer-ajudar os índios dentro da sociedade, respeitando suas diferenças socioculturais. Inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_8 \cap OV \rightarrow S_8 \cap OV$$

O S₉ (281 posseiros) tem como objeto de valor ficar com as terras indígenas. É sujeito de um querer-usar a violência com lideranças indígenas para atingir seu objetivo. Inicia seu percurso conjunto e termina disjunto do seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_9 \cap OV \rightarrow S_9 \cup OV$$

Passemos às estruturas discursivas.

4.9.2 Estruturas Discursivas

4.9.2.1 Relações Intersubjetivas

A enunciação da entrevista em questão se desenvolve através do enunciador que narra as histórias de seu povo para um enunciatário e coloca em cena os atores distribuídos em seus papéis temáticos que são: *grandes latifundiários, os antepassados, os padres da colonização, o Pajé, o Cacique, o CIMI e 281 posseiros.*

O enunciador se projeta na maior parte do enunciado e relata a força de um povo que nunca desistiu de alcançar seus objetivos, mesmo intimidados, ameaçados por posseiros, por pessoas que queriam os índios extintos, desde a época dos seus antepassados. Vejamos um trecho em que o enunciador se projeta e ao mesmo tempo se distancia do enunciado:

Na época dos *meus* antepassado era proibido, nós éramos proibido pelos grandes latifundiários [...]

Eles não queria que *nós* existisse. *Nós* era como uma pessoa extinta, que não existia.

[...] os nossos antepassado *eles* temiam, eles tinham medo de se identificar índios [...]

Mas hoje [...] *persistimos* na luta dos nosso direito [...] pela nossa identidade étnica também.

A religião é um sentimento forte na vida desses índios que vem desde a época da colonização quando a Igreja Católica impôs a eles sua doutrina, proibindo-os de falar a própria língua, o que ocasionou a perda de seu idioma. Vejamos:

[...] a gente foi proibido de dançar o nosso ritual, de falar nossas língua. Por isso que hoje nosso povo Xukuru não tem a língua correta [...] nós temos palavras soltas, vocabulários, né?

A perseguição dos brancos é revestida de valores negativos como o medo, a perda do idioma, o não querer assumir sua identidade indígena, o que vem a ser rompido quando o Pajé e o Cacique Chicão entra na luta para resgatar a força e a coragem do povo Xukuru.

Mas no momento em que entrou pessoas como o Cacique junto com o Pajé e aí fez por onde o nosso povo perder esse medo de se identificar e não ter medo de se assumir como índio.

Antes das retomadas das terras, os índios se viam obrigados a fazer seus rituais escondidos na mata. É com a força da crença indígena nos Encantados, na Mãe Natureza, no ritual que o índio consegue vencer os obstáculos vividos na época dos posseiros. O Pajé é um exemplo forte de líder religioso que não desistiu de lutar por dias melhores, de viver verdadeiramente em sua terra indígena sem perseguição ou conflito entre índios e posseiros.

[...] o Pajé é... ele fazia suas orações na mata, mas escondido [...] Então ele procurava um momento, de madrugada, pra ir pra... pra mata fazer os nosso rituais. Fazer momentos de orações pedindo forças pra nossa luta ir em frente.

Observamos que o enunciador dá um foco maior na religião indígena em quase toda a narrativa, do início ao fim, ressaltando a importância, o respeito, a fé que os índios têm na força da sua religião nativa: a Natureza, os Encantos de Luz, o ritual, mesmo sendo catequizados pela Igreja Católica.

É a força das mata onde a gente vai buscar nossas força pra dar continuidade à nossa luta [...] apesar de os padre ter catequizado nossos índios os antepassado, mas eles nunca deixaram a nossa própria religião, né?

Na opinião do enunciador, “hoje a Igreja reconheceu o erro que fez contra os índios” ao obrigá-los a aceitar a religião e os costumes do homem branco,

deixando pra trás muito de suas raízes. Porém, observamos que, mesmo com toda aquela pressão, os antepassados continuaram, às escondidas, a passar, de geração a geração, as suas tradições. O que no passado tinha valores negativos, no presente a Igreja passa valores positivos através dos missionários e aceita os índios como são.

[...] hoje tem os missionário, que é o Conselho Indigenista Missionário, que chamam CIMI, que trabalha com os índios [...] a Igreja [...] ela aceita os índios do jeito que eles são com seus usos, costumes e tradições.

A Igreja está do lado do índio, é positiva, não persegue. No entanto, alguns governantes e posseiros trazem valores negativos, como sofrimento e morte, pois perseguem os índios.

Então hoje, pra nós, ainda tem um pouco de dificuldade por conta dos... é... de alguns governantes que é... não comunga bem com a causa indígena [...]

Muitos brancos não aceitam que a terra seja do índio. Segundo o enunciador, todo elemento presente na Natureza faz parte do índio, como podemos observar na passagem abaixo:

Nós queremos nossa terra pra sobreviver, trabalhar pra sobreviver, queremos a nossa terra, nossas mata preservar, né? As águas, a partir das pedras, a gente preserva tudo que tem na Natureza Sagrada [...]

De acordo com o enunciador, os cânticos entoados nos rituais são inspirados pela Natureza Sagrada. Não há registro em livros, apenas na mente no momento do ritual.

[...] vem uns cântico muito lindo da Natureza que nos ensina porque não tem livros [...] a mata, a Natureza Sagrada nos ensina os cântico que a gente deve cantar pra ficar em nossa mente, pra dançar o ritual [...]

A Natureza une valores positivos como as pedras, as águas, as matas e os espíritos dos mortos que, para os índios, continuam presentes no meio deles, enviando energia positiva, fortalecendo-os para a luta do dia a dia.

Então a gente sempre tá unindo essas força da Natureza no geral: as pedra, as água, as mata e os encantos de luz, que pra nós, os nossos mortos, eles não morreram, eles estão vivo presente no meio de nós. Pra nós é uma luz para a luta.

O enunciador fica debreado da cena enunciativa e fala nas pessoas que têm a ciência, ou seja, que desenvolvem a mediunidade dentro da religião indígena. As mulheres são chamadas *tuchauas* e, nesse momento, o enunciador torna a ficar embreado no texto, pois também é uma dessas mulheres.

[...] tem o Pajé que tem a ciência, mas também tem outras pessoas que também têm, principalmente as mulheres que chamam as *tuchaua*. *Tuchaua*, as mulheres que faz parte da religião indígena. [...] *eu* sou de uma que faço parte [...]

Para o enunciador, a vida na terra é uma passagem e, após a morte, é eterna. Lá, na eternidade, os espíritos mandam forças para os índios seguirem em frente na vida terrena. Há um grande respeito pela religião indígena que é de onde se tira essa força: na Natureza Sagrada e nos antepassados, principalmente quando o ritual é praticado na mata.

[...] a nossa vida aqui é uma passagem [...] Mas quando nós passa dessa vida, a outra é eterna. Então nós tem como mandar essa força.

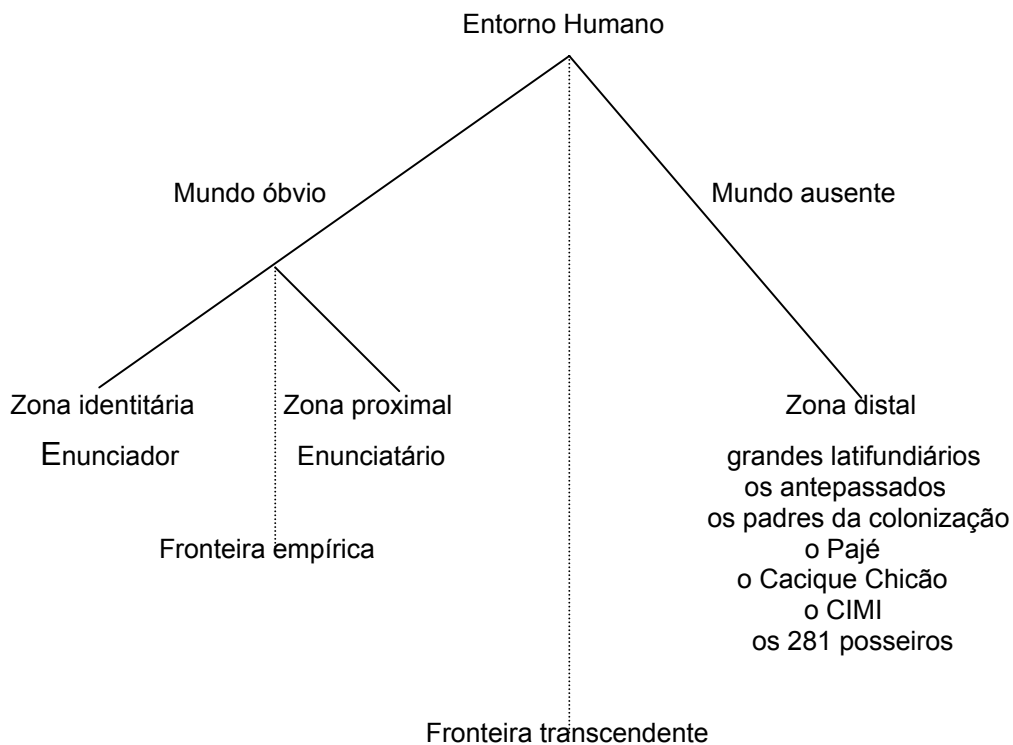
A força do índio também é encontrada na pintura do corpo, fosse para uma luta, no passado, seja para uma apresentação, no presente, pois na opinião do enunciador, essa pintura deixa o índio diferente, o que significa mais força na matéria.

O enunciador também ressalta o Cacique Chicão como exemplo de luta e coragem que teve origem na força da Sagrada Natureza. Vejamos:

[...] mas ele não desistiu porque ele tinha uma palavra que ele sempre dizia: “em cima do medo, coragem”. [...] de onde vinha essa coragem? Dos rituais, das mata, das águas, né?

Os atores discursivos encontrados no texto se enquadram nas três zonas antrópicas: *eu enunciador*, na zona identitária; *o enunciatário*, na zona proximal; e

grandes latifundiários, os antepassados, os padres da colonização, o Pajé, o Cacique Chicão, o CIMI e 281 posseiros, na zona distal. Observamos que o narrador se encontra presente em quase toda a narrativa. Vejamos o seguinte gráfico-resumo com base em Rastier (2002):



Passemos ao estudo do tempo.

4.9.2.2 Temporalização

Na entrevista nº 43, o enunciador se encontra nos tempos linguístico e crônico. Ele faz parte de quase toda a narrativa, inserido no enunciado. No entanto, em alguns momentos, fica debreado e narra fatos acontecidos no passado. Encontramos o tempo ora no presente, ora no passado, ora no futuro,

marcado por formas verbais, como por exemplo: *somos, é, ouvia, existia, temos, conversei, pode, vai indo, tá indo, chamam, vem, descobri, vai desenvolver.*

Nós *somos* um povo indígena da Nação Indígena Xukuru do Ororubá é... eu *ouvia* muito dos nossos antepassado que é... *existia* a nossa luta pela terra [...]

No decorrer do discurso, o enunciador enumera o tempo crônico, fazendo uso de datas que marcam o enunciado, como podemos verificar a seguir:

A minha avó morreu quase com *cem anos* [...]

[...] eu descobri isso nos meus *trinta e seis anos* de idade [...]

[...] ele teve *doze ano* de cacicado. Com *doze anos* mataram ele e no momento em que entrou como Cacique em *oitenta e seis pra oitenta e sete... oitenta e oito* [...] Então com *doze ano* de cacicado tiraram... calaram a voz dele [...]

[...] passamos *um ano* sem cacique mas trabalhando internamente [...] E com *um ano* nós apresentou o Cacique Marcos [...] Um jovem de *vinte anos* [...]

O enunciador fica embreado no enunciado e se refere muitas vezes ao presente usando o advérbio de tempo *hoje*. Vejamos:

[...] e *hoje* nós somo um povo reconhecido, um povo é... que foram massacrado nossos antepassado mas é... a gente resistiu, né? E *hoje* nós temos uma história muito linda do nosso povo.

Por isso que *hoje* nosso povo Xukuru não tem a língua correta [...]

[...] *hoje* a Igreja reconheceu o erro que fez contra os índios [...]

O advérbio *sempre* indica uma ação contínua no presente quando o enunciador se refere a momentos que fazem parte do seu dia a dia e também indica uma ação que se prolonga para o futuro. Observemos no trecho abaixo:

[...] nós não desiste da nossa luta porque a gente *sempre* vai indo buscar força é... na Natureza Sagrada [...]

Então a gente *sempre* tá unindo essas força da Natureza no geral: as pedra, as água, as mata e os Encantos de Luz [...]

A Natureza Sagrada é revestida de valores positivos que fortalecem os índios, valores como força, coragem, perseverança, esperança de dias melhores.

Observamos ações realizadas em determinado momento no passado com o emprego do advérbio *já*, como também no presente. Nessas passagens, o enunciador ora está embreado, ora está debreado da narrativa. Vejamos:

[...] isso é história que eu *já* ouvi falar pela minha avó, pelo meu pai, né?

É... eu *já* conversei muito isso com o Pajé [...]

Hoje a Igreja *já* trabalha de um jeito diferente [...]

Porque quando eu me entendi o que era ser índia eu *já* era bem crescadinha, né?

[...] ele *já* tava consagrado Cacique do Povo Xukuru.

A expressão adverbial às vezes apresenta o aspecto durativo de uma determinada ação que se repetia no passado ou que se repete no presente. Vejamos:

[...] alguns governantes não comunga bem com a causa indígena e às vezes é onde a gente sofre algumas perseguições [...]

É como que seja um mistério que às veze nem nós mesmo índio sabe decifrar esse mistério.

A expressão temporal *de madrugada* mostra o momento adequado para o Pajé, como qualquer outro índio, ir para a mata prestar culto ao seu Deus Tupã, através do ritual, pois é apenas nesse horário, às escondidas, que ele se sente seguro, livre de qualquer atentado que viesse a acontecer. Nesse caso, *de*

madrugada está revestida de valores positivos como *segurança, proteção, livramento, vida*. O contrário, *dia*, está revestido de valores negativos, como *perseguição, atentado, insegurança, morte*.

Então ele procurava um momento, de madrugada, pra ir pra... pra mata fazer os nosso rituais. Fazer momentos de orações [...]

A locução prepositiva *na época de* indica um acontecimento que é concomitante a um outro: o problema da posse das terras por posseiros e índios. Os índios que já habitavam o lugar e os posseiros que queriam que eles não existissem para poder se apossar desse lugar. Vejamos:

[...] *na época dos* meus antepassado era proibido... nós éramos proibido pelos grandes latifundiários [...] eles não queria que nós existisse.

Observamos o tempo marcado pela preposição *desde*, que indica o início da história dos Xukuru que vem desde os seus antepassados, que é uma história de luta e que ainda continua nos dias atuais.

Não é de agora, é *desde* os nossos antepassado [...]

Além da preposição *desde*, os advérbios *no começo* e *no início* exprimem também o início da história de luta dos Xukuru contada a partir da sua catequização pelos padres da Igreja Católica.

É... logo no começo da... do nosso início de luta quando os padre entraram e catequizaram os nosso índios, nossos antepassado [...]

A conjunções *enquanto* e *quando* indicam simultaneidade e também a duratividade da ação nos seguintes trechos:

A minha família é esses dez mil e duzentas pessoa que eu abracei e, *enquanto* eu viver, é pra mim lutar por eles materialmente.

E *quando* eu me for, né? Espiritualmente eu tenho certeza que eu tô mandando essa força.

O tempo de vida que o enunciador tiver aqui nesse plano terrestre será para ajudar não apenas sua família, mas todos que fazem parte da etnia indígena Xukuru. O que acontecerá também no plano espiritual. Passemos para a análise do espaço.

4.9.2.3 Espacialização

No início do texto, o enunciador se encontra embreado no discurso e se refere ao espaço tópico *Ororubá* que é a serra onde os Xukuru habitam, espaço com valores positivos, como *lar, paz, tranquilidade, habitação*. Ao mesmo tempo o enunciador se distancia no tempo e lembra dos antepassados na luta pelas terras. Momentos difíceis, de angústia e sofrimento por causa dos latifundiários.

Nós somos um povo indígena da Nação Indígena Xukuru do *Ororubá* é... eu ouvia muito dos nossos antepassado que é... existia a nossa luta pela *terra* [...]

A terra é o espaço disputado pelos índios que querem a terra para viver, educar seus filhos, plantar, colher, e pelos latifundiários, que têm interesse na criação de gado, o que causa o desmatamento e o cultivo de capim. Vejamos:

[...] persistimos na luta dos nosso direito, não só pelas *nossas terras*, pela nossa identidade étnica também [...]

Nós queremos *nossa terra* pra sobreviver, trabalhar pra sobreviver, queremos a *nossa terra, nossas mata* preservar, né?

[...] foi grande destruição da Natureza Sagrada, no geral, não só nas *terra indígena*, mas no *Brasil* todo, né?

O advérbio de lugar *aqui* marca o espaço da cena enunciativa, assinalando o espaço do *eu*. O espaço do *lá* é representado por *matas*, como podemos observar a seguir:

[...] a nossa vida *aqui* é uma passagem. Então o que nós tem de fazer *aqui*, materialmente, nós faz.

E aí eu via os índio se pintar de *açafroa*⁵⁴ que a gente *aqui* tem, de jenipapo que a gente tem *nas mata*, né?

[...] mas tô *aqui*, trabalhando pelo meu povo e me sinto feliz porque eu faço o que eu gosto [...]

Observamos que o espaço *território indígena* está implícito no trecho que se segue, sendo identificado pelo verbo *entrar*. A entrada desses padres na terra indígena está envolvida com valores negativos pois, a partir daquele momento, os índios começaram a perder sua identidade, sua língua, sua cultura e seus costumes.

É... logo no começo da... do nosso início de luta quando os padre *entraram* e catequizaram os nosso índios, nossos antepassado [...]

Em outro trecho, o verbo *entrar* traz valores positivos, pois o Cacique e o Pajé fazem com que o índio se assuma como índio, através da luta e resgate de sua identidade, cultura e costumes.

Mas no momento em que *entrou* pessoas como o Cacique junto com o Pajé e aí fez por onde o nosso povo perder esse medo de se identificar e não ter medo de se assumir como índio.

No momento em que nós *entra nas mata* pra praticar o nosso ritual, é... a gente tá indo buscar força [...]

A *mata* é um espaço bom, de energia positiva, pois é lá onde os índios fazem suas orações, cultuam a Natureza Sagrada e recebem força para enfrentar

os obstáculos da vida. A *terra cercada* tem valor negativo por impedir que o índio usufrua do seu próprio direito. Vejamos:

Então, o Pajé é... ele fazia suas orações na *mata* mas escondido porque nossas *terras* eram *cercadas* por duzentos e oitenta e um posseiro.

É a força das *mata* onde a gente vai buscar nossas força pra continuidade à nossa luta.

[...] mas também nós temos as matas que é intocável que onde tá toda a força de nós povos indígena.

A *mente* é o lugar psíquico, com valores positivos, que traz à tona os cânticos inspirados pela Natureza Sagrada. É paz, amor, sabedoria, respeito e dedicação. Vejamos:

[...] a Natureza Sagrada nos ensina os cântico que a gente deve cantar pra ficar *em nossa mente*, pra dançar o ritual e tem vez que o cântico não fica na cabeça, é... não fica *na mente*.

A preposição *em* condiz com um lugar considerado como um ponto central. A locução prepositiva *dentro de* marca um ponto de referência explícito, como podemos observar a seguir:

[...] eu senti que eu tinha algo diferente *em mim* e e pra isso eu conversei com o Pajé e ele disse: “Você tem. Agora com o tempo vai desenvolver esse algo que você tem *dentro de você*”.

Por e *para* expressam movimentos direcionais. *Para* marca o ponto de chegada e *por* a passagem de um ponto a outro da referência. No exemplo abaixo, a relação do “sangue derramado” que “voltou para a veias do povo Xukuru” tem valores positivos, pois encoraja e fortalece um povo que sofre com as perseguições.

54 Açafroa: erva da família das compostas, nativa do mediterrâneo, de caule esbranquiçado, folhas ovadolanceoladas, serreadas, espinhosas na margem, e flores de corolas vermelho-alaranjadas; açafraão-bastardo, açafrol, alaçor, cártamo, sultana. (HAUAISS,2001, p. 37)

Porque os nosso antepassado que já derramaram seu sangue *por* essa terra, esse sangue não foi derramado em vão, ele voltou *pras* nossas veias e nos encorajou.

A *periferia da cidade* é um espaço disfórico, negativo, principalmente para os jovens indígenas, um espaço que os afasta do seu convívio com seus familiares, seus costumes e tradição. A *terra* é um espaço eufórico que mantém a unidade do índio. Para o enunciador, a *cidade* é um lugar que o priva da liberdade, espaço que afasta o índio do convívio com a Natureza, seus costumes e tradições. Vejamos:

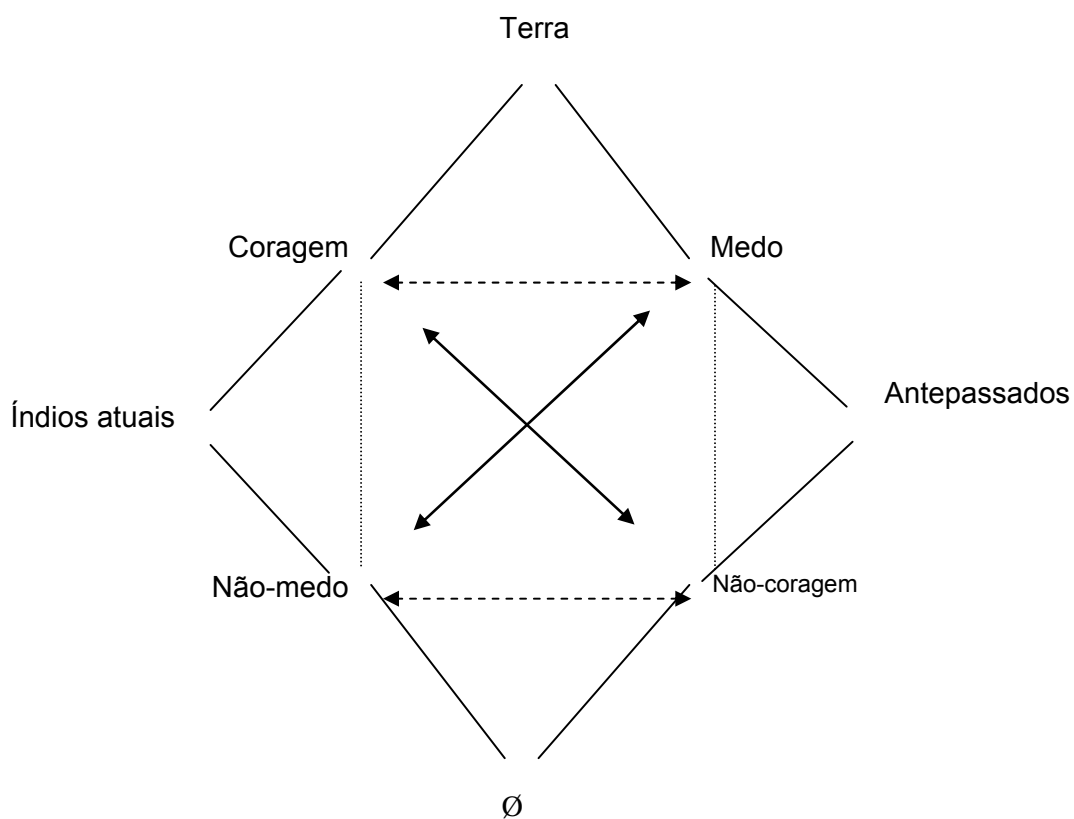
[...] mas eu sentia que meu povo precisava dessa *terra* pra sobreviver, porque a gente não queria nosso povo na *periferia da cidade*, nossos jovem principalmente [...]

[...] eu não tenho muita liberdade de vida, de ir na *cidade*, de andar na *cidade* [...]

Passemos ao estudo da Estrutura Fundamental.

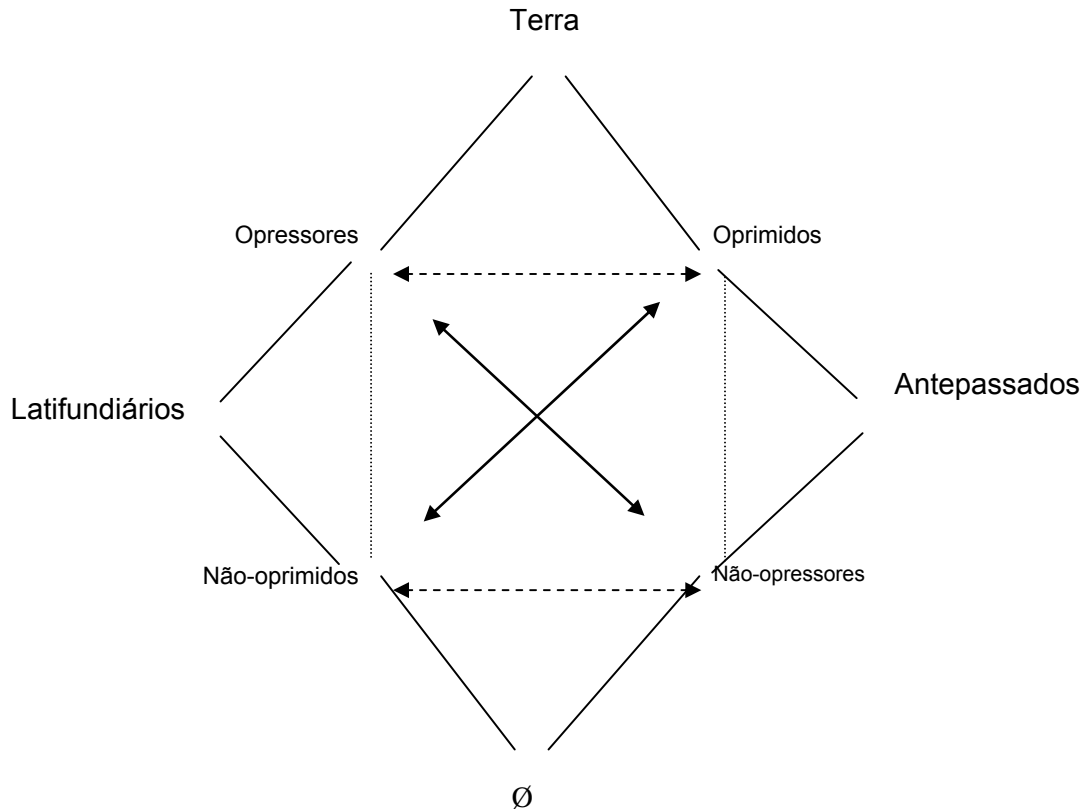
4.9.3 Estrutura Fundamental

O metatermo *Terra* forma a tensão dialética entre *coragem* (categoria eufórica) e *medo* (categoria disfórica). A dêixis *coragem* implica *não-medo* que resulta no metatermo *índios atuais*. A dêixis *medo* implica *não-coragem* que resulta no metatermo *antepassados*.



No passado, os índios eram oprimidos e, muitas vezes, massacrados pelos colonizadores. Sem oportunidade de se sobressair diante dos brancos, escondiam-se e negavam-se até mesmo como índios. O Cacique Chicão mudou essa situação definitivamente: ensinou os índios a resistir contra os invasores de suas terras, a lutar por seus direitos e a buscar forças na Natureza, no Toré, nos Encantados.

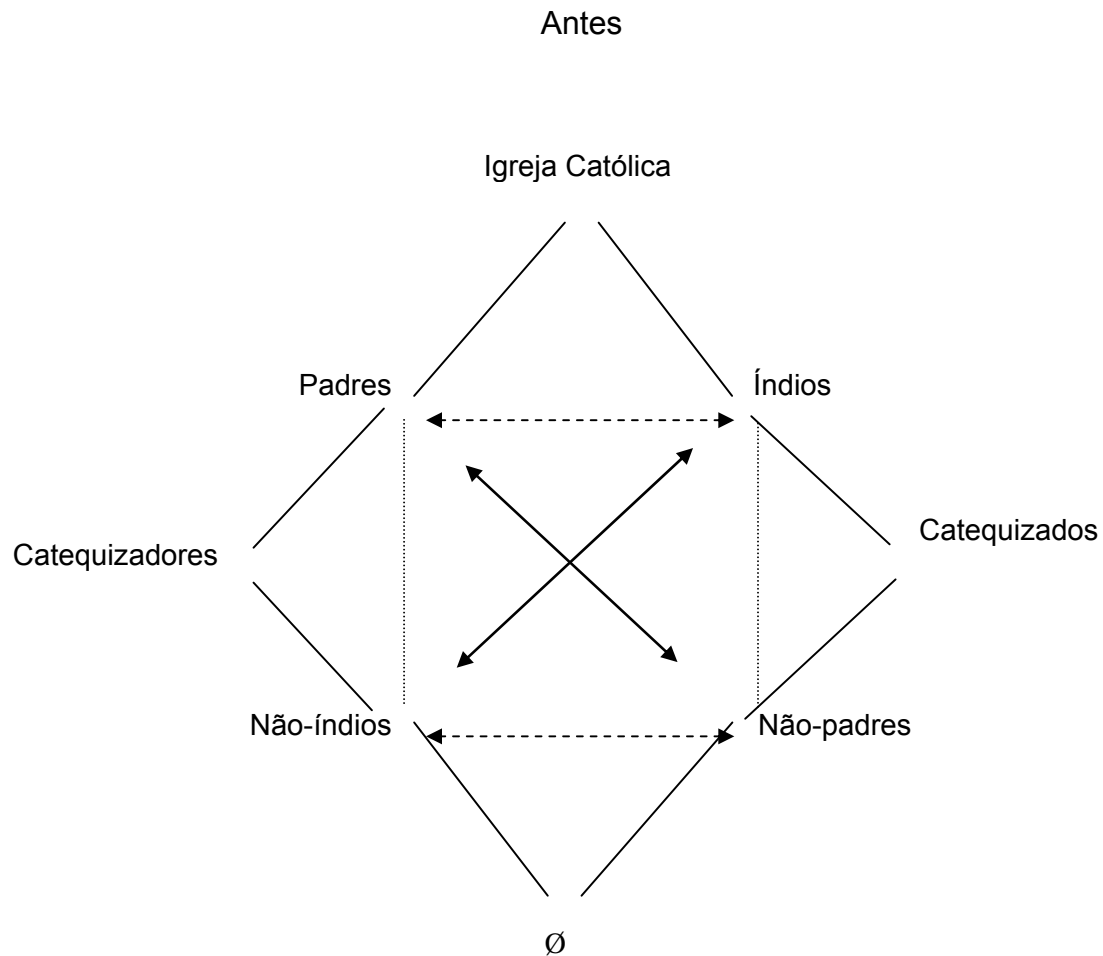
O octógono seguinte mostra essa mesma situação vista de um outro ângulo: *opressores versus oprimidos*.



O metatermo *Terra* forma a tensão dialética entre *opressores* (categoria eufórica) e *oprimidos* (categoria disfórica). A dêixis *opressores* implica *não-oprimidos* que resulta no metatermo *latifundiários*. A dêixis *oprimidos* implica *não-opressores* que resulta no metatermo *antepassados*.

No próximo octógono, o metatermo *Igreja Católica* forma a tensão dialética entre *padres* (categoria eufórica) e *índios* (categoria disfórica). A dêixis *padres* implica *não-índios* que resulta no metatermo *catequizadores*. A dêixis *índios* implica *não-padres* que resulta no metatermo *catequizados*.

No passado, a Igreja impôs sua doutrina aos índios, catequizando-os, o que fez com que a língua indígena Xukuru fosse esquecida.



De acordo com Dona Zenilda (Entrevista 43, Anexo 18), hoje, a Igreja reconhece o erro que cometeu no passado em relação aos índios e o aceita como ele é, em relação às suas manifestações culturais. Há os missionários que participam da causa indígena, orientando-os no seu dia a dia. Muitos índios são católicos, mas não deixam de fazer os rituais, nem prestar culto à Mãe Natureza e aos Encantados que sempre estão presentes para os auxiliarem.

4.10 ENTREVISTA Nº 44

4.10.1 Estruturas Narrativas

Na entrevista Nº 44, observamos que há quinze sujeitos semióticos. Vejamos, abaixo, no quadro-resumo cada um com seu respectivo objeto de valor.

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de Valor	Modalização/ instauração do Sujeito
S ₁	Enunciador	Contar as histórias dos Xukuru	poder-lembrar
S ₂	Enuncatário	Gravar as histórias	querer-fazer
S ₃	Bisavô	Lutar na Guerra do Paraguai	poder-ir poder-voltar
S ₄	Cavalcante	Levar alguns pertences dos índios	querer-fazer fazer-crer
S ₅	Cacique Chicão	Lutar pela causa indígena	querer-fazer poder-fazer
S ₆	Fazendeiros	Ficar com as terras indígenas	querer-proibir poder-matar
S ₇	Índio Biá ⁵⁵	Construir um mega Santuário	querer-fazer
S ₈	Avô	Ter uma casa	poder-construir
S ₉	Pai de seu Cassiano	Levar os filhos pras festas na Vila	querer-fazer poder-ir
S ₁₀	Homem Branco	Comprar as terras de seu Cassiano	querer-convencer
S ₁₁	Índio antigamente	Caçar e pescar	querer-fazer
S ₁₂	Índio atual	Trabalhar mais para o sustento	Querer-cultivar querer-pescar/criar

55 A proposta defendida pelo índio Expedito Cabral (“Biá”) e apoiada por políticos de Pesqueira, religiosos, fazendeiros e empresários do setor turístico, para a construção de um mega Santuário com um complexo hoteleiro onde ocorreu em 1938 aparições de N. Sra. das Graças, na Aldeia Guarda (vizinha a Vila de Cimbres) foi rejeitada pelas aldeias Xukuru. A rejeição da proposta provocou um conflito com desfecho trágico. Em 7 de fevereiro de 2003, o Cacique Marcos sofreu uma tentativa de homicídio dentro da terra Xukuru. No episódio, os autores do atentado (dentre eles o índio Louro Frazão) mataram dois jovens, Josenilson José dos Santos (Nilsinho) e José Ademilson Barbosa da Silva (Milson), que tentaram impedir o assassinato do Cacique, mesmo estando desarmados. A comunidade indígena, sob forte comoção e indignada com mais esta violência, terminou por expulsar do seu território todos os que apoiavam os criminosos: fazendeiros que permaneciam ilegalmente na terra Xukuru, indígenas aliciados pelos invasores para tentar dividir o território indígena e várias famílias Xukuru lideradas por “Biá”, a maioria delas moradoras na Aldeia Vila de Cimbres.

Sujeito Semiótico	Figurativização	Objeto de valor	Modalização/ instauração do Sujeito
S ₁₃	Cacique Marcos	Liderar o Povo Xukuru	poder-continuar querer-fazer
S ₁₄	FUNAI	Dar suporte aos índios /Liberar a terra para os índios	poder-ajudar poder-liberar
S ₁₅	Os Portugueses	Encontrar os índios	poder-procurar poder-seduzir

O S₁ (enunciador) tem como objeto de valor contar as histórias do seu povo Xukuru. Para isso, é dono de um poder-lembrar de fatos ocorridos no tempo do seu bisavô, na sua infância e na vida adulta e que foram contados por seu pai. Inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_1 \cap OV \rightarrow S_1 \cap OV$$

O S₂ (enunciatório) tem como objeto de valor gravar as histórias dos índios Xukuru e, para isso, ouve atentamente o enunciador. O S₂ é sujeito de um querer-fazer as gravações, ficando conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_2 \cap OV \rightarrow S_2 \cap OV$$

O S₃ (bisavô) tem como objeto de valor lutar na Guerra do Paraguai. É dono de um poder-ir e poder-voltar da guerra, o que lhe assegura a terra para seu sustento e moradia. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_3 \cap OV \rightarrow S_3 \cap OV$$

O S₄ (Cavalcante) tem como objeto de valor levar alguns pertences dos índios da época em que foram para a Guerra do Paraguai. É sujeito de um querer-fazer e fazer-criar os índios que ele devolverá seus pertences, o que não aconteceria. Ele inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto, como podemos observar abaixo:

$$F_t \rightarrow S_4 \cup OV \rightarrow S_4 \cap OV$$

O S₅ (Cacique Chicão) lutar pela causa indígena. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-fazer o melhor por seu povo, como recuperar as terras

indígenas, levar energia para as aldeias mais distantes e construir escolas e postos de saúde. Inicia seu percurso disjunto do seu objeto de valor e termina conjunto. Vejamos:

$$F_t \rightarrow S_5 \cup OV \rightarrow S_5 \cap OV$$

O S_6 (Fazendeiros) tem como objeto de valor ficar com as terras indígenas. É sujeito de um querer-proibir a presença dos índios em suas terras e dono de um poder-matar o índio que fosse pego nelas. Inicia seu percurso conjunto com seu objeto de valor e termina disjunto.

$$F_t \rightarrow S_6 \cap OV \rightarrow S_6 \cup OV$$

O S_7 (Índio Biá) tem como objeto de valor a construção de um mega Santuário na Aldeia Guarda. É sujeito de um querer-fazer e, por isso, apoia empresários do setor turístico, políticos, religiosos e fazendeiros. Porém, esse projeto é rejeitado pelos Xukuru. Inicia e termina seu percurso disjunto do seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_7 \cup OV \rightarrow S_7 \cup OV$$

O S_8 (o avô) tem como objeto de valor ter uma casa. É dono de um poder-construir para dar à sua família um lugar para morar. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_8 \cup OV \rightarrow S_8 \cap OV$$

O S_9 (Pai de seu Cassiano) tem como objeto de valor levar os filhos para as festas na Vila de Cimbres. É sujeito de um querer-fazer e dono de um poder-ir às festas na Vila e, assim, passar a importância que esses festejos têm na vida do índio. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_9 \cup OV \rightarrow S_9 \cap OV$$

O S_{10} (Homem branco) tem como objeto de valor comprar as terras de seu Cassiano. É sujeito de um querer-convencer seu Cassiano que isso seria um bom negócio. Inicia e termina seu percurso disjunto do seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{10} \cup OV \rightarrow S_{10} \cup OV$$

O S_{11} (Índio de antigamente) tem como objeto de valor a pesca e a caça para o seu sustento. É sujeito de um querer-fazer apenas a pesca e a caça para o seu sustento, pois não gostava de trabalhar. Inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{11} \cap OV \rightarrow S_{11} \cap OV$$

O S_{12} (Índio atual) tem como objeto de valor trabalhar mais para o seu sustento. É sujeito de um querer-cultivar a terra, querer-criar e pescar. O S_{12} está mais disposto a trabalhar. Inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{12} \cap OV \rightarrow S_{12} \cap OV$$

O S_{13} (Cacique Marcos) tem como objeto de valor liderar o povo Xukuru. É dono de um poder-continuar a luta do seu pai, o Cacique Chicão, e sujeito de um querer-fazer isso para o bem-estar do seu povo. Inicia e continua seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{13} \cap OV \rightarrow S_{13} \cap OV$$

O S_{14} (FUNAI) tem como objeto de valor, num primeiro momento, dar suporte ao índio, e num segundo momento, liberar a terra para o índio. É dono de um poder-ajudar com sementes para plantação e cestas básicas e dono de um poder-liberar a terra para os índios. Nos dois momentos, O S_{14} inicia e termina seu percurso conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{14} \cap OV \rightarrow S_{14} \cap OV$$

O S_{15} (Os Portugueses) tem como objeto de valor encontrar os índios Xukuru. É dono de um poder-procurar os índios por dentro das matas e dono de um poder-seduzi-los com a imagem de uma Santa. Inicia seu percurso disjunto e termina conjunto com seu objeto de valor.

$$F_t \rightarrow S_{15} \cup OV \rightarrow S_{15} \cap OV$$

Como podemos observar, a maioria dos sujeitos semióticos se encontram conjuntos com seu objeto de valor. Passemos às estruturas discursivas.

4.10.2 Estruturas Discursivas

4.10.2.1 Relações Intersubjetivas

A entrevista nº 44, remete-nos mais uma vez à história do povo Xukuru, além de nos falar sobre o cotidiano e as experiências de vida do entrevistado.

Dessa forma, o enunciador participa da cena enunciativa, tornando-se ator, junto com os demais atores, que são referidos através dos papéis temáticos, e/ou pelos respectivos nomes, a saber: *meu bisavô, meu pai, a família, FUNAI, a rainha, fazendeiro, home (homem), Romão da Hora, Cavalcante, Luiz Romão, Jardimino Pereira, Antero Pereira, Zé Pereira* e, evidentemente, *Chicão* (cujo desempenho e história de vida foram um divisor de águas na vida dos Xukuru), entre outros. Vale salientar que o Cacique Chicão é sempre referendado, devido aos efeitos da sua luta pela retomada das terras pertencentes aos Xukuru, e nas benfeitorias realizadas em prol deste povo.

O enunciador inicia a narrativa esboçando uma linha de tempo, através de referências e comentários, com o intuito de situar o enunciatário para uma melhor compreensão do relato por parte deste:

Bom, meu bisavô falava pro meu pai, meu bisavô foi pra Guerra do Paraguá, teve pra lá e voltou. E viveu, aí morreu, a família morreram, hoje eu já sou bisneto dele. Então essa terra não foi comprada, é herdada dele. Essa terra que eu moro aqui só tem eu, os outro tudo já foi... Foi tudo vendido. Mas aqui foi herança dele e graças a Deus nós não vendemo. E hoje eu tô aqui, aqui mesmo criei minha família. Nunca viajei pra fora, nunca trabalhei fora. Sofri muito porque meu pai era fraco, todo mundo era fraco no meu tempo. Hoje não, graças a Deus, depois da FUNAI [...]

[...] A rainha deu essas terra aos índio, aqui já houve... O primeiro cacique foi Romão da Hora. Tinha a espada, tinha flecha, tinha o boné do cacique, tinha a farda do cacique. Aí veio um homem por trás, o nome de Cavalcante, faz cinquenta e poucos ano, aí levou esses documento tudinho, tá tudo pra lá, ficou a gente sem documento, né? Aí depois houve Romão da Hora, foi o primeiro cacique. Depois houve Luiz Romão,

depois houve Jardilino Pereira, depois houve Antero Pereira, depois foi Zé Pereira.

Ao longo da narrativa, observa-se que, além da consciência da sua posição de subordinado em relação ao(s) cacique(s), apesar dos 80 anos de idade, e até por isso mesmo, isto é, pela experiência de vida e visão de mundo, além do respeito, o enunciador nutre uma afeição especial pelo Cacique Chicão e pela família deste, com quem mantém relações de amizade, como podemos constatar:

[...] O derradeiro foi Chicão. Chicão, um homem bom. Pra vista dos índio ele era rico. O pai dele era rico. Trabalhava muito, era rico. Depois ele entrou nessa luta de cacique. Se acabou. Os home mataram ele. Mas hoje tá uma beleza.

[...] Graças a Deus o Cacique primeiro gostava de mim, vinha aqui conversá mais eu, *esse outro menino* já veio, já dormiu aqui nesse rancho. Não sou tão desacreditado, não. Gosto do povo, gosto. A *dona Zenilda*⁵⁶ já veio praqui, passou a noite aqui. Depois ninguém pode tá junto, né? Porque eu não posso tá lá, porque também tenho meu trabalho, minhas obrigações e ela também tem, não pode tá por aqui mas se damo muito, graças a Deus.

[...] Vieram tudo de lá. Dona Zenilda e o Cacique tudo vieram me visitá. Outros não vêm, mas eles vieram.

É necessário observar que, por seu turno, o enunciador se faz respeitar devido à idade e à ética que ele imprime ao seu comportamento e que exige dos demais, principalmente dos filhos. O desenrolar da narrativa apresenta-se revestido de valores positivos – boa educação, trabalho, solidariedade, o dever cumprido, respeito aos mais velhos e às autoridades –, através de expressões, comentários e inferências colocadas, a fim de comprovar – ou reforçar – a ‘veracidade’ dos fatos narrados, ensejando o fazer-creer.

[...] E assim pra sobreviver. Deus criou nove filho aqui. Nunca nenhum deu um dia de educação. Trabalhava mais eu porque... Que que eu ia fazer? Ia tá criando filho sem trabalhá? Estudá não estudava porque não tinha aula nesse tempo. Agora que tem, né? Aí eu botava pra trabalhá na enxada, sempre lucrava.

56 Dona Zenilda: viúva do Cacique Chicão.

[...] Mais tarde a senhora vai olhar.

[...] E os sete que morreu, eu nunca fui na casa do padrinho dele pedi uma mortalha. “Seu afilhado morreu.” Não... Morria, eu ia na rua, comprava as coisa dele, ajeitava e enterrava.

[...] Eu sou bom pra todo mundo, eu gosto de prestá ajuda. Tem esse negócio comigo não, né? É pretinho, é branco, é índio, tudo mora aqui no meu coração. E eu respeito. Gosto de respeitá. E com isso tô me saindo bem. Não farta nada pra mim, só não devo. Pra que devê? Já tô veio, quero devê a ninguém.”

Pergunte aí aos outro que eles diz tudo isso. Eles não vai dizê menos, só vai dizê assim mesmo.

Em outros momentos, ele recorre ao emprego do discurso direto como marcas de veridicção. Vejamos alguns exemplos:

“Seu Cassiano, o senhor fique em casa. O senhor já tá um homem velho. Fique em casa, basta mandar os menino.”

[...] tome, meu filho, se enrole”.

“Seu afilhado morreu.”

“Seu Cassiano, Fulano morreu. Pro senhor ir.”

“Seu Cassiano, pro senhor ir rezá.”

“Menino, como é que eu vou rezá esse terço?” - “Mas é o jeito. Porque não tem outro, o senhor reza.”

Nessa perspectiva, ele convoca o interlocutário para participar do diálogo, colocando-o na cena enunciativa, através do uso da função fática da linguagem, empregando expressões como “*oi*”, “*né?*” “*não é?*”, ou dirigindo-lhe a palavra de forma direta. Este, por vezes, aceita, dado o processo natural da interação. Isso vem demonstrar o quanto o enunciador se sente à vontade desempenhando o papel de ator. Vejamos alguns exemplos:

Hoje, graças a Deus, depois da FUNAI, teve aquele posto lá em São José, né?

Mas hoje não, minha irmã.

Vê como tô catando caroço de mamona uma hora dessa, né?

E assim, minha irmã, vou viver até quando Deus quiser, me unindo com vocês todo, todo mundo.

Oi que beleza, a senhora tá aqui, conversando comigo. Graças a Deus! Estimo de coração e peço a Deus que vocês vivam na paz de Nosso Senhor Jesus Cristo até quando Deus quiser! Tá certo assim? Pois é assim.

Oi, eu conheci o chefe Geraldo, teve um chefe lá em São José.

Eu tô certo ou tô errado? (Tá certo!)

Pois é, minha comadre, é assim. Vá desculpando as brincadeira.

Já foi lá? (Já.)

“Graças a Deus tô aqui. A hora que vierem tô aqui. Deus dê saúde ao rapaz e à senhora.

Deve-se também observar que, por vezes, o enunciador se distancia do discurso, ocorrendo uma debreagem enunciativa, conforme se pode observar:

[...] porque as terra era tudo dos fazendero. Se a pessoa entrasse dentro daqui, aí, um pau de lenha que tirasse, eles matava o cabra e butava na cadeia. Cortava até japicanga, cipó do mato que eles tirava pra fazê bala aos índio. Eles tinha uma arma que cortava de facão. Era uma vida muito ruim.

Era o branco. Chamava caboclo, caboclo, caboclo... O branco não se unia... Nunca se unia com o caboclo. Os branco que morava aqui. E os daqui num gostava não.

Eles vieram por dentro dos mato. Eles vieram procurá os índio, por dentro dos mato, de rio afora. Que não tinha estrada não – Rio Ipojuca. Eles sabia que as aldeia era aqui em riba, né? Aí vieram. Aí trouxeram a santa. Ficaram lá. Acharam o arraiá deles.

Por outro lado, ocorre um fato complexo: mesmo que se distancie, ele se faz presente na cena enunciativa, dado que é conhecedor dos fatos e se inclui na cena, quando expressa uma generalidade e, evidentemente, a opinião:

Acho que não se assucedo assim: tinha um aqui... um... Já do meu tempo mesmo... Desapareceu um bucado. E esse vivia por aqui, coitado,

mais a gente. Quando foi um dia desapareceu, um home novo, forte! Era assim... Os branco *não era bom pra índio*, não.

O pajé é gente muito boa. *Não vou dizer que ele seja ruim*. Ele é filho daqui, é filho daqui, de Cana Braba, o pajé. Casou-se, tá morando na rua, já tem esse tempo todinho e ainda hoje tá pra lá. Não é mau pessoa, agora que não faz nenhuma ajuda, né?

Interessante também é notar o senso crítico do enunciador, manifestado em algumas falas, porém, não se sente a crítica destrutiva, mesmo em relação aos brancos, a quem se refere demonstrando senso de justiça, e há que se notar, também, uma profunda consciência sociocultural. Vejamos alguns exemplos:

Quanto aos brancos

Mas eles não faz assim com todo índio, não. O branco não faz assim com todo índio, não. Ele faz com aquele índio que é certo, não gosta de pegá no que é dos outro... E graças a Deus eu não tenho o que dizê do branco não, né? Eu não. Eles saíram, mas quando me vê "Ah, Cassiano..." Beto, um ricão que tem aqui embaixo, tá lá pro lado de Poção. Quando me vê na rua, conversa mais eu. Arlindo Sabino, tá pra Belo Jardim, conversa mais eu. Mas dos outro eles não gosta. Os home não gosta dos outro índio não [...]

Quanto à cultura

Dancei muito, participava desde a Vila de Cimbres. Meu pai... Era obrigação da gente. Meu pai todo ano ia pra lá. Véspera de São João, véspera de São Pedro, dia de Nossa Senhora das Montanhas. Três vez por ano, mesmo assim era a gente quando era novo, que tava grande, levava pra gente brincar na vila. Até agora, com Chicão, ainda brinquemo muito.

Hoje toda casa tem uma televisão, toda casa tem uma radiola, toda casa tem um rádio, toda casa tem um CD e aí eu marquei assim, não sei se fiz errado ou se fiz certo: esse santo sempre é festejado nas casa dos outro.

Nesse último exemplo, observa-se a aceitação da influência de elementos da cultura não indígena.

Quanto à comunidade

Agora mesmo tiveram lá na assembleia. *Todo ano tem uma assembleia. Foi tudo. Eu fiquei sozinho, aqui, mais a veia e os menino pequeno. Vão fazer a obrigação de vocês porque se não fosse o Chicão os pobre daqui já tinha se retirado daqui porque não tinha onde trabalhá. [...]* Mas

ade pois do trabalho dele todo mundo tem uma vaquinha, todo mundo tem um animalzinho pra andá montado.

Nada. Nada. Representa nada. Eu digo assim porque ele é índio também, né? Mora fora, mora lá na cidade e o interesse é pra ele. Não se interessa pra trabalhá aqui. É pajé porque é sabido, tem as orações dele e tudo mais. Mas não aparece outro Chicão, não, e Marquinho não. Agora o Marquinho tá imitando o pai dele. Não é porque o Chicão trabalhava só, só com a comunidade e hoje Marquinho botou em cada comunidade um representante, uma pessoa pra representá.

Aqui nesse exemplo, *palavra* figurativiza um conselho, uma conversa, um cumprimento – *Olá, Bom-dia, Como vai?* –, informações, ensinamentos, instruções, a educação escolar.

Mas sou zelador daqui. Eu sou o zelador daqui. Não morre um aqui que eles não vem aqui. “Seu Cassiano, Fulano morreu. Pro senhor ir”. Me levanto meia-noite. Novena do mesmo jeito. “Seu Cassiano, pro senhor ir rezá.” Eu vou. E assim vou tirando, né?

Aquilo tudo foi pedido de Chicão. A escola ali, tem o posto ali, tem um posto aqui, mais pra cá e lá embaixo mais tem um colégio com oito sala. Tudo pedido dele. Energia foi ele que pediu, o Chicão. Mas antigamente nós não tinha isso não.

Quer dá, dê a um pobre pra trabalhá. Um pobre sem *ser índio mesmo*, mas que quer trabalhá. Aí dê um pedaço pra ele trabalhá.

Vê-se também, no discurso, uma certa cautela, por parte do enunciador que, antes de emitir sua opinião crítica, faz uma discreta sondagem do enunciatário, assegurando-se de que este não usará as informações coletadas contra os índios.

Não carece ajudar com dinheiro, nem comida não. Ajuda com a palavra... Tá ajudando, como a senhora, né? Da onde a senhora é? É do Recife. *Tá por aqui a benefício de quem? Do índio. A senhora não tá contra o índio, a senhora tá a benefício do índio. Bom, a gente agradece. Agradece à senhora, Deus lhe dê muitos anos de vida e saúde.*

Continuando a fala, ele lamenta a solidão, o isolamento em que vive(m) e provavelmente por se sentir seguro em relação ao interlocutário, desenvolve o discurso.

E nós por aqui, se não vier uma pessoa de lá, nós não sabe nada, não sabe. Fica só por aqui mesmo, né? Mas desde aquele posto que sempre tem o chefe. Agora vem um chefe bom, vem outro meio ruim, mas... Agora tem um, é Bertolino, conhece? Mas ele também já é meio misturado, pra um lado e pro outro. Mas é boa pessoa, presta atenção, já veio aqui na minha casa, já veio aqui.

Chamamos também atenção para a vaidade, própria do idoso, implícita no discurso. O enunciador orgulha-se – não com arrogância – de ser querido, uma vez que sabe como tratar o próximo:

Todo chefe vem aqui. Eu, graças a Deus, agradeço a ele, agradeço à senhora, como a senhora veio mais o rapaz, aqui na minha casa. Fico bem satisfeito de vê vocês e conversar com vocês.

Eu sou assim: o povo gosta de mim e eu também gosto do povo. Não tem ninguém ruim pra mim

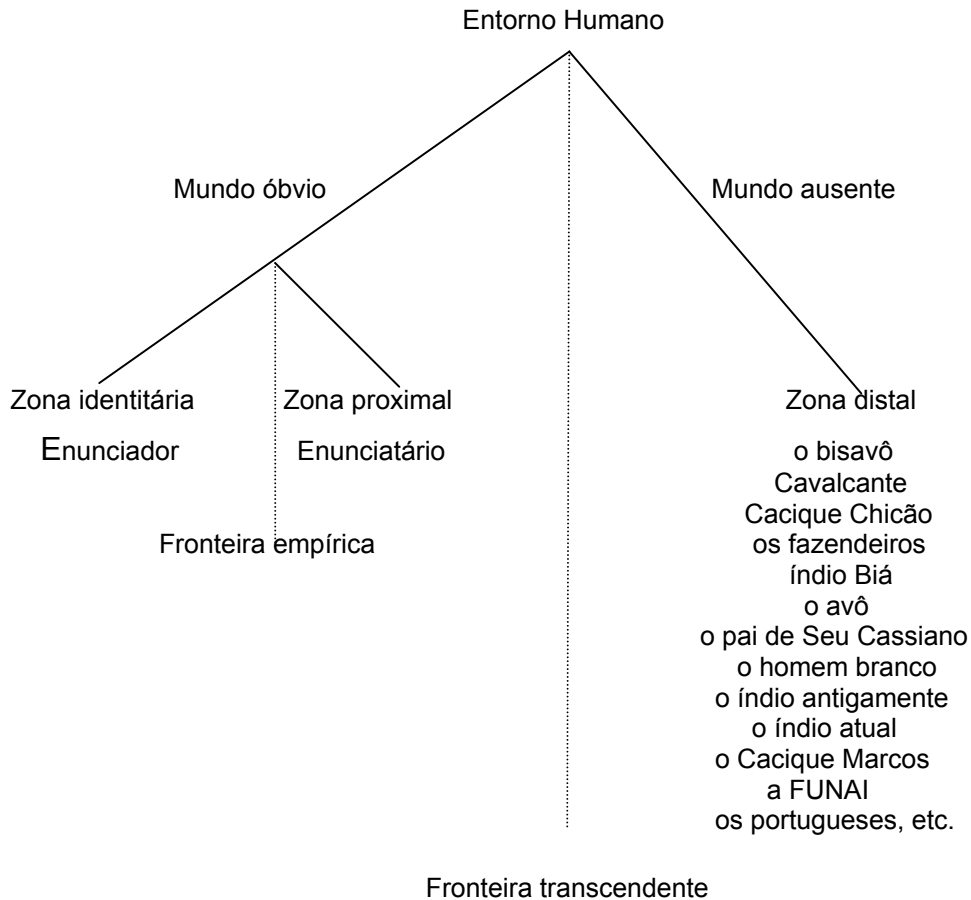
O enunciador dá por encerrado o seu discurso, revela estar acostumado a dar entrevistas, despede-se, demonstrando simpatia pelo enunciatário, convidando-o para voltar e colocando-se à disposição deste. A domesticação de que ele fala trata-se da influência da cultura branca na cultura indígena:

Pois é, minha comadre, é assim. Vá desculpando as brincadeira. A Vila de Cimbres é nossa casa, dos índio todinho, porque foi a primeira domesticação, veio de lá. Lá ainda hoje tá. Já foi lá? (Já.) A Igreja de Nossa Senhora das Montanha. Eu vou lá todo ano. No dia de Nossa Senhora das Montanha eu tô lá. Já fizeram entrevista comigo lá, nessa aldeia, gravando assim. Graças a Deus tô aqui. A hora que vierem tô aqui. Deus dê saúde ao rapaz e à senhora.

Os elementos textuais, como verbos, advérbios e locuções, marcam o entorno entre as pessoas das zonas antrópicas.

O enunciador, ao narrar as histórias de seu povo, como o bisavô que foi para a Guerra do Paraguai, a luta do Cacique Chicão pela retomada das terras, o surgimento de Nossa Senhora das Montanhas, as festas nas aldeias, entre outras, passa para o enunciatário histórias de vida, de luta e de ensinamento do seu povo. *O bisavô, Cavalcante, o Cacique Chicão, os fazendeiros, Índio Biá, o avô, o pai de Seu Cassiano, o homem branco, o índio antigamente, o índio atual, o Cacique*

Marcos, a FUNAI, os portugueses e outros atores fazem parte da zona distal. Vejamos o seguinte gráfico-resumo com base em Rastier (2002):



Como exemplo de valor positivo encontrado nos atores discursivos, presentes na zona distal, temos: o bisavô, o avô, o pai de Seu Cassiano, o Cacique Chicão que lutaram pela educação dos filhos, pela honestidade, pelo bem estar da família, pelo povo Xukuru e pelas terras indígenas. Como exemplo de valor negativo, podemos tomar os atores: índio Biá que defendia apenas seus interesses, os portugueses que queriam capturar os índios, o índio de antigamente que era preguiçoso, entre outros. Passemos à temporalização.

4.10.2.2 Temporalização

O tempo é marcado pelas formas verbais no presente, no pretérito e no futuro, como também, por advérbios e expressões, que apontam para o tempo linguístico, o aspecto contínuo da ação e datas que caracterizam o tempo crônico. A aproximação (embreagem enunciativa) e o distanciamento (embreagem enunciativa) alternam-se, como podemos observar nos seguintes exemplos:

Essa terra que eu *moro* aqui só *tem* eu, os outro tudo já *foi* [...]

Sempre trabalho pra mim.

Mas aqui *foi* herança dele e graças a Deus nós não *vendemo*. E hoje eu *tô* aqui, aqui mesmo *criei* minha família. Nunca *viajei* pra fora, nunca *trabalhei* fora. *Sofri* muito porque meu pai *era* fraco, todo mundo era fraco no meu tempo. *Hoje* não, graças a Deus, *depois* da FUNAI [...]

Nunca nenhum deu *um dia* de educação.

Aí eu *fiquei* com o santo, mas *hoje* é diferente do *outro tempo*.

Mas desde aquele posto que *sempre* tem o chefe.

Um dia vou *fazê* uma casa pra esse santo.

[...] faz uns *cinquenta e poucos* ano [...]

Mas tá fora daqui, faz *trinta e cinco* anos, que ele tá lá em São Paulo.

Os índio *saem*, os índio se *espalha* no meio do mundo. Mas quando é *na hora*, procura o arraiaá deles. *Depois* deixaram a santa lá.

Tá lá na igreja de Cimbres, o pau. Ainda tá lá. *Quatrocentos e tantos* ano.

4.10.2.3 Espacialização

O espaço é marcado por topônimos e expressões, como *Paraguá* (Paraguai), *Cimbres*, *Pesqueira*, *Caruaru*, *Alagoinha*, *Cana Braba* (Brava), *Rio Ipojuca*, *Pedra Furada*, *Arcoverde*, *Belo Jardim*, *São Paulo*, *Recife a Igreja de Cimbres*, *cadeia*, *rua*, *arraiaá* (arraial), *estrada*, *aldeia*, *terreno*, *rodagem*, *vila*, *casa*, *na roça*, *loca*, *rancho*, *ranchinho*, e por advérbios como, *cá*, *aqui*, *aí*, *lá*, *afora*,

dentro, entre outros, caracterizando os processos de embreagem enunciativa (aproximação) e embreagem enunciva (distanciamento) do enunciador, em relação à cena enunciativa.

É importante observar que, por se tratar de língua oral, o advérbio ‘*aí*’ é empregado com o valor semântico de ‘então’. Da mesma forma, a expressão ‘*no gado*’, como se vê no período “Não gosto de trabalhá *no gado*, não. Trabalho na roça.” Tem o valor semântico de “com o gado”. Dessa forma, observemos alguns exemplos:

Bom, meu bisavô falava pro meu pai, meu bisavô foi pra Guerra do *Paraguá*, teve pra *lá* e voltou.

Aqui não tinha um animá.

Se a pessoa entrasse *dentro daqui*, *aí*, um pau de lenha que tirasse, eles matava o cabra e butava na *cadeia*.

Nesse exemplo, o período “eles matava o cabra e butava na cadeia” a conjunção “e” tem o valor semântico de “ou”, podendo ser entendido da seguinte forma: ‘*Os homens poderiam matar, ou mandar prender as pessoas que ousassem entrar naquelas terras, para tirar qualquer pedaço de lenha.*’

Não se uniu com o cacique *aí* foi obrigado, houve aquela revolução *na Vila*, ele saiu cá pra fora.

Não gosto de trabalhá *no gado*, não. Trabalho *na roça*.

Escondido, matava e jogava *lá* pras *loca*.

Um dia vou fazê uma *casa* pra esse santo. *Aí* fiz mesmo aquela *igreja*.

[...] vinha *aqui* conversá mais eu, esse outro menino já veio, já dormiu *aqui* nesse *rancho*.

Graças a Deus *aqui* já houve a primeira missa.

Aí, levantei esse ranchinho *aqui*.

Da onde a senhora é? É do *Recife*.

Eu tenho cumpadre em *Alagoinha*, tinha em *Alagoinha*. É *lá*, de *Pesqueira* pra *lá*.

Ainda lucrei cento e tanto saco de milho *na terra* de seu Inaldo ali, em *Capim de Planta*.

Tenho um filho em *São Paulo*, que a casa lá custou cento e oitenta mil cruzeiro.

Eles vieram procurá os índio, por *dentro dos mato*, de *rio afora*. Que não tinha *estrada* não – *Rio Ipojuca*. Eles sabia que as *aldeia* era aqui em riba, né?

Os índio saem, os índio espalha no *meio do mundo*. Mas quando é na hora, procura o *arraiaá* deles.

Aí fizeram a *igreja*. Foi madeira daqui pr'aquela igreja. Pra *Cimbres*, pra *Igreja de Cimbres*.

A primeira *cidade* daqui é *Cimbres*. Não tinha *Pesqueira*, não tinha *Caruaru*, não tinha *Arcoverde*, não.

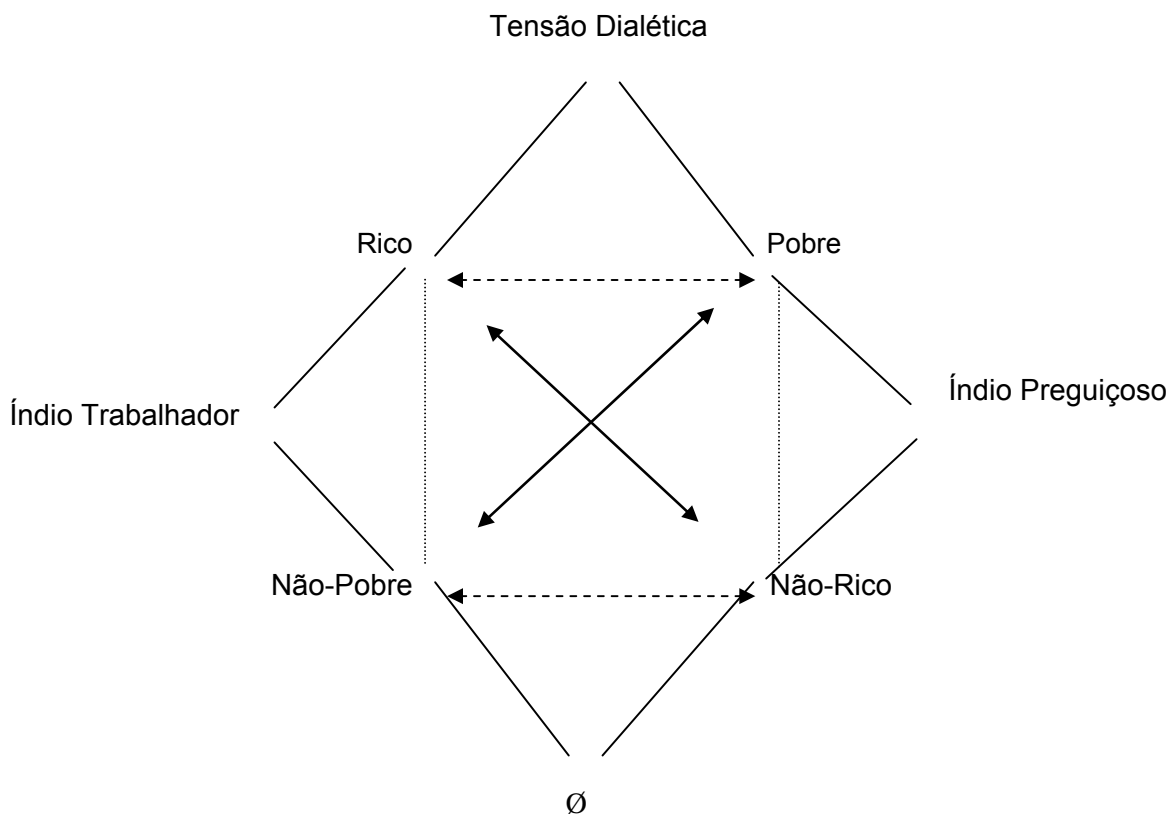
Ela começa aqui na gangorra de *Poção*, divide com *Poção*, vai a *Pedra Furada* de *Alagoinha*.

Beto, um ricão que tem *aqui embaixo*, mora lá pro lado de *Poção*. Quando me vê na *rua*, conversa mais eu.

Passemos ao estudo da Estrutura Fundamental.

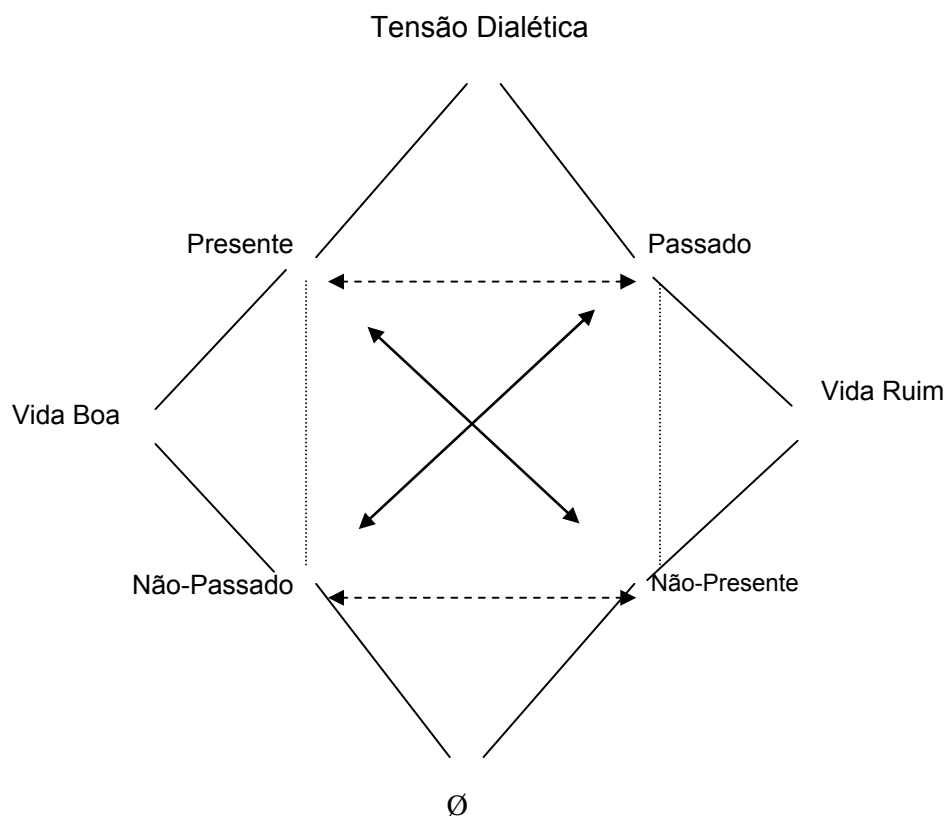
4.10.3 Estrutura Fundamental

A tensão dialética gira em torno de *rico* (categoria eufórica) *versus pobre* (categoria disfórica). A dêixis *rico* implica *não-pobre* que resulta no metatermo *índio trabalhador*. A dêixis *pobre* implica *não-rico* que resulta no metatermo *índio preguiçoso*.



De acordo com Seu Cassiano, antigamente o índio que não trabalhava, não tinha vontade de lutar, ir pra uma roça, plantar, colher para o seu sustento, era preguiçoso e, por isso, ficava pobre. O contrário, índio trabalhador, disposto a ir para o roçado e tirar o seu sustento, era rico. Ele liga o estado de riqueza à pessoa que trabalha e o estado de pobreza à pessoa preguiçosa.

No octógono seguinte, a tensão dialética gira em torno de *presente* (categoria eufórica) *versus* *passado* (categoria disfórica). A dêixis *presente* implica *não-passado* que resulta no metatermo *vida boa*. A dêixis *passado* implica *não-presente* que resulta no metatermo *vida ruim*.



Segundo Seu Cassiano, a vida, antes, era ruim. Os índios eram fracos, doentes, não havia posto de saúde em todas as aldeias, não tinham direito à terra, nem pra criar um animal ou plantar um roçado. Não havia escolas para as crianças nem energia elétrica. Viviam em casas de taipa. Hoje, a vida é boa. Depois que o Cacique Chicão entrou na luta pela causa indígena, foram construídos postos de saúde, escolas nas comunidades indígenas, casas de alvenaria, energia elétrica. O índio recuperou suas terras: planta seu roçado e cria seus animais.

5 CONCLUSÃO

A visão do índio a respeito do mundo que o rodeia vai além das nossas expectativas. Os índios têm como elemento primordial a terra que, para eles, é sagrada, é vida. É onde encontra o seu sustento e a força material e espiritual dada pela Natureza e pelos espíritos dos antepassados, os Encantados. Com a chegada dos colonizadores, muito foi perdido e devastado. A terra passou a sofrer e, com ela, os índios. Sofrimento que perdurou durante séculos.

Os Xukuru, que viviam no Aldeamento de Cimbres, tiveram sua identidade negada com a destruição desse aldeamento no final do século XIX. Foram chamados de caboclos, pelos posseiros e fazendeiros que se apoderaram de suas terras e queriam sua extinção, perseguindo-os e expulsando-os, o que fez com que muitas famílias indígenas fossem para as periferias das cidades e capitais. Essa história mudou: os Xukuru foram reconhecidos oficialmente como índios na década de 1950 e, em 1980, o processo de garantia do território Xukuru foi iniciado, o que os fez retomar a posse de quase toda a sua área.

O estudo sobre **Histórias que os Xukuru contam: uma abordagem em semiótica das culturas** baseou-se na análise semiótica das histórias contadas pelos remanescentes indígenas Xukuru. De acordo com as hipóteses levantadas no início da pesquisa, pudemos comprovar que as histórias são repassadas pelas famílias, amigos e professores, como também nas assembleias realizadas anualmente, no mês de maio, mês em que recordam a morte do Cacique Chicão.

Por meio das análises feitas nas entrevistas selecionadas, verificamos que os valores investidos nos discursos dos índios e a ideologia que os mesmos sustentam estão voltados para a luta de reconquista de suas terras.

As entrevistas têm referenciais semelhantes, visto que há uma certa coerência no que eles dizem: as histórias de luta, de respeito à Natureza e aos Encantados são passadas com a maior fidelidade possível. Eles têm consciência de que sofreram, mas com a criação de órgãos voltados para a causa indígena

(SPI, FUNAI) e outros órgãos que os auxiliaram na trajetória de luta, como também a coragem e perseverança do Cacique Chicão e, atualmente, do Cacique Marcos, eles passaram a ter uma vida melhor, com a reocupação de suas terras, podendo nelas trabalhar, tirar seu sustento e (re)afirmar suas expressões socioculturais.

As semelhanças nas referências históricas narradas nas entrevistas concorrem para que haja coincidências nas análises dos textos.

Nas estruturas narrativas, examinamos oitenta e quatro sujeitos semióticos em busca de seu objeto de valor, dos quais, 77%, aproximadamente, ficaram conjunto e 33%, aproximadamente, ficaram disjunto do objeto de valor no final do percurso. A maioria das modalizações instauradoras dos sujeitos está na ordem do *querer-ser* e do *fazer-fazer*, caracterizando, este último, um discurso manipulador.

Nas estruturas discursivas, examinamos as relações intersubjetivas, a temporalização e a espacialização. Entre os valores investidos nos textos, a terra é o principal, pois foi e ainda é alvo de ganância por parte de alguns fazendeiros/posseiros. A terra tem valor positivo, pois dela é tirado o sustento do índio. O ritual, o Toré, a Sagrada Natureza, a mata, os Encantados fortalecem os índios na luta por dias melhores, longe de conflitos.

O tempo linguístico é o tempo do enunciador, o presente em que ele relata as histórias que se situam no tempo crônico, ora no passado, ora no futuro. A maioria das histórias relatadas foi referente às retomadas das terras a partir do momento em que o Cacique Chicão entra na luta e vai em busca dos direitos dos índios. Outras histórias se referem aos antepassados, histórias de bisavós, avós, pais dos índios mais velhos, memórias que ficaram marcadas no tempo e no espaço: a Guerra do Paraguai, a guerreira Maria-Homem, o índio velho Mané Juvenal, o aparecimento da imagem de Nossa Senhora das Montanhas, entre outras.

O espaço também se divide em linguístico, o espaço do enunciador, e crônico, o espaço dos atores no enunciado. A terra é o principal espaço disputado por índios e fazendeiros até chegar à demarcação. A Natureza é Sagrada: é o

espaço de força, de paz, de meditação para os índios, um dos lugares para o Ritual, o Toré. Entre outros espaços citados nas entrevistas, estão os espaços em que os mais velhos se reúnem para repassar seus conhecimentos, suas histórias: o lar, as escolas, as assembleias.

Na estrutura fundamental, examinamos os principais conflitos encontrados nas entrevistas: índios *versus* fazendeiros, dominante *versus* dominado, campo/mata *versus* cidade, noite *versus* dia, liberdade *versus* prisão.

No passado, o conflito entre índios e fazendeiros era muito intenso por conta das terras indígenas. Os fazendeiros dominavam toda essa área, explorando a mão de obra de alguns índios que viviam em pequenas glebas de terra como seus empregados. Os fazendeiros alegavam que, naquelas terras, não havia índios, apenas alguns caboclos. Os índios eram humilhados, não tendo o direito de manifestar suas expressões culturais. Após a demarcação das terras, os índios passaram de dominados a dominadores, pois retomaram o que lhes era de direito: a terra. Com a demarcação das terras, a estrutura de poder mudou, sendo os índios os donos e os fazendeiros, os intrusos que foram indenizados para deixar o território. Os índios reassumem o que é deles por direito e reafirmam cada vez mais sua identidade étnica no processo de retomada de suas terras.

Tirar o índio do seu ambiente e colocá-lo em outro totalmente diferente gera o conflito entre mata *versus* cidade. A mata significa liberdade, a harmonia, o encontro com a Natureza e os Encantados. A mata está revestida de valores positivos como paz, tranquilidade, vida saudável, lugar onde são feitos os rituais, e a dança do Toré. A cidade está revestida de valores negativos, pois é sinônimo de agitação, vida sedentária, correria, prisão. Na cidade, o índio se sente acuado, preso, longe da Natureza.

Antigamente, no período de conflitos e perseguições, era perigoso para o índio sair durante o dia para fazer o seu ritual. O dia trazia valores negativos como perseguição e até mesmo a morte. Por isso, o período da noite, revestido de valores positivos, era tido como mais seguro. Os índios saíam sem serem percebidos, praticavam o ritual, dançavam o Toré e reverenciavam a Sagrada Natureza e os Encantados.

Podemos constatar, por meio das oposições analisadas, que o modo de ver do índio em relação às terras é diferente do modo de ver dos brancos (fazendeiros e posseiros): estes visam a criação do gado, o plantio de capim, tendo que desmatar boa parte das terras; aqueles visam o plantio de alimentos para seu sustento, a criação de animais de pequeno porte, a preservação da Natureza e a manifestação de suas expressões socioculturais.

Com isso, o estudo semiótico realizado nas entrevistas selecionadas evidenciam resultados coerentes com os objetivos, validando as hipóteses construídas. Esperamos que esse trabalho possa contribuir, de alguma forma, com a causa indígena, propagando o conhecimento dos mais velhos e a transmissão desses ensinamentos, reafirmando cada vez mais a força do Povo Indígena Xukuru e também possa oferecer subsídios para todos aqueles que vivenciam práticas semióticas.

6 BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial, 1500-1800**. 7 ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ANDRADE, Manuel Correia. **Pernambuco: cinco séculos de colonização**. João Pessoa: Grafset, 2004.

ANDRADE, Pedro Carrilho. Memória sobre os Índios do Brasil. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**. V. VII, n. 1 e 2, 1909, publicado em 1912.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria Semiótica do texto**. São Paulo : Ática, 1990.

BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. Tradução de Izidoro Blikstein. 14 ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

BATISTA, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. **O romanceiro tradicional no nordeste do Brasil: uma abordagem semiótica**. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-graduação em Lingüística. São Paulo: USP, 1999.

BORGES, José Elias Barbosa. **Indígenas da Paraíba: classificação preliminar**. João Pessoa: Sec. Educação e Cultura, 1984.

_____. **Língua Otschucaiana: dos índios tarairius do Nordeste do Brasil**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 2006.

CAMARA JR. J. Mattoso. **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1965.

CAVALCANTE, Heloisa Eneida. “Reunindo forças do Ororubá”: A Escola no Projeto de Sociedade dos Xukuru. In: **Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Renato Athias (org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

COURTÉS, J. **Introdução à Semiótica Narrativa e Discursiva**. Tradução de Norma Backes Tasca. Coimbra: Almedina, 1979.

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira, enviada a Cláudio Aquaviva. In: **Três documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza, Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação** – as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 2005.

_____. **Elementos de análise do discurso**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2001.

_____. **Em busca do sentido**: estudos discursivos. São Paulo: Contexto, 2008.

FONTANILLE, Jacques. **Semiótica do Discurso**. Tradução: Jean Cristtus Portela. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GREIMAS, Algirdas Julien. **Du Sens**: essais sémiotiques. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

_____. **Semiótica do discurso científico**: da modalidade. Tradução de Cidmar Teodoro Pais. São Paulo: Difel, 1976.

_____. **Sobre o sentido**: ensaios semióticos. Tradução de Ana Cláudia Cruz Cezar et al. Petrópolis: Vozes, 1975.

GREIMAS, Algirdas Julien e COURTÉS, Joseph. **Dicionário de Semiótica**. Tradução de Alceu Dias Lima e outros. 7 ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

HÉNAULT, Anne. **História concisa da semiótica**. Trad. De Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. Tradução de J. Teixeira Coelho Neto. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I: a Época Colonial. V 2: administração, economia, sociedade. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I: a época colonial. Do descobrimento à expansão territorial. 8 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A., 1989.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Editora Objetiva elaborado no instituto Antonio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda, 2001: 1694.

LAKATOS, Eva Maria. **Sociologia Geral**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 1981.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 22 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPENDA, Geraldo Calábria. O dialecto Xucuru. **Doxa: Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia do Recife da Universidade do Recife**. Ano X, n. 10, 1962, p. 11-23,.

LINHARES, Maria Yedda. (org.). **História Geral do Brasil**. 6 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

LOTMAN, I. M. Sobre o problema da tipologia da cultura. In: **Semiótica Russa**. Bóris Schnaiderman (org.). Tradução de Aurora Fornoni Bernardini, Bóris Schnaiderman e Lucy Seki. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MACHADO, Irene. **Escola de Semiótica: A Experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MACHADO, Irene, (Org.). **Semiótica da Cultura e Semiosfera**. 1 ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1983.

NETTO, J. Teixeira Coelho. **Semiótica, Informação e Comunicação: diagrama da teoria do signo**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Resistências e Estratégias de Mobilização Política entre os Xukuru. In: **Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Renato Athias (org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Identidade, rito e performance no Toré Xukuru. In: **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. Rodrigo de Azevedo Grüneward (org.) . Recife: Fundaj, Massangana, 2005.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil, 1549 – 1560**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NÖTH, Winfried. **A Semiótica no Século XX**. São Paulo: Annablume, 1996.

_____. **Panorama da Semiótica: de Platão a Peirce**. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. O espaço do sagrado: os terreiros de toré como elementos de fortalecimento político no povo Xukuru do Ororubá (PE). In **I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões**. João Pessoa, Julho de 2007.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista!: discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

PAIS, Cidmar Teodoro. Elementos para uma tipologia dos sistemas semióticos. In **Revista Brasileira de Linguística**, v. 6, nº. 1. São Paulo: SBPL, 1992: 45 – 60.

_____. Semiótica das Culturas: valores e saberes compartilhados. In **Revista Brasileira de Linguística**, v. 13, nº. 1. São Paulo: SP, 2006: 155 – 172.

_____. Sociossemiótica, semiótica da cultura e processo histórico: liberdade, civilização e desenvolvimento. In **Anais do V Encontro Nacional da Anpoll**. Porto Alegre: Anpoll, 1991: 452-561.

_____. Visões de mundo e sistemas de valores em culturas da América Latina e do Caribe: elementos para um estudo contrastivo em semântica cognitiva e semiótica das culturas. In **Revista Uniandrade**, v.4, nº. 1 e 2. Curitiba, 2004: 47 – 60.

PEREIRA, Gregório Varela de Berredo. Breve Compêndio do que vai obrando o Senhor Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, publicado por José Antônio Gonçalves de Melo em seu trabalho «Pernambuco ao Tempo do Governo de Câmara Coutinho (1689-90)» In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco**. Recife, 1979.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos Bárbaros**: resistência indígena e conflitos no nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002.

PRADO, João Fernando de Almeida. **Primeiros Povoadores do Brasil, 1500-1530**: história da formação da sociedade brasileira. 5 ed., São Paulo: Nacional, 1976.

QUÉRETTE, Leticia Loreto. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

RASTIER, François. **Ação e sentido por uma semiótica das culturas**. Tradução: Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária da UFPB, 2010.

RASTIER, François et BOUQUET, Simon. **Une introduction aux sciences de la culture**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Antonio José Bezerra dos. **Jurema, a ciência dos caboclos**. Recife: Livro Rápido, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. 20 ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

SCHNAIDERMAN, Bóris (org.). **Semiótica Russa**. Tradução Aurora Fornoni Bernardini, Bóris Schnaiderman e Lucy Seki. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SILVA, Dilma de Melo (org.). **Brasil: sua gente e sua cultura**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

SILVA, Edson Ely. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. In: **Ciências Humanas em Revista**, v. 3, nº 2, 2005, UFMA, São Luiz, p. 51-58.

SILVA, Edson Ely. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959 – 1988**. Tese de Doutorado apresentada em História IFCH/UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2008.

_____. **São João/Caô: festa religiosa dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira-PE)**. Recife, 2006, 5p. dig. (texto não publicado).

_____. Xicão Xukuru: “Ele foi plantado para que dele nasça novos guerreiros”. In: **Jornal Porantim**. Brasília, CIMI/DF, nº 279, outubro/2005, p.7.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Conquista e colonização da América Portuguesa: o Brasil Colônia – 1500/1750. In **História Geral do Brasil**. LINHARES, Maria Yedda (org.). 6 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

SOUZA, Liliane Cunha de. Doenças que Rezador Cura e o Modelo Etiológico dos Xukuru do Ororubá. In: **Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Renato Athias (org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As Fronteiras do Ser Xukuru**. Recife: FJN, Massangana, 1998.

TORRES, Luiz B. **Os índios Xukuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. 4 ed. Maceió: IGASA, 1984.

VICENTE DO SALVADOR, Frei. **História do Brasil: 1500 - 1627**. Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982.

VOLLI, Ugo. **Manual de Semiótica**. Tradução: Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2007.

Xukuru filhos da Mãe Natureza: uma história de resistência e luta. 2 ed. Professores e Lideranças do Povo Xukuru da Serra do Ororubá. PESQUEIRA: Centro de Cultura Luiz Freire – Projeto Xukuru, 2000.

CARTA DE ANUÊNCIA

Eu, Marcos Luidson de Araújo, RG 33.465.975 – 9 SSP/SP, CPF 274.498.808 – 14, Cacique do Povo Xukuru do Ororubá, município de Pesqueira, autorizo Wilma da Silva Ribeiro, RG 2.773.022 SSP/PE, CPF 484.398.514 – 72, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração Linguagens e Culturas do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, a fazer a pesquisa **Histórias que os Xukurus contam: uma abordagem semiótica** nas 23 aldeias da área indígena Xukuru, no período de julho/2007 até janeiro/2009 para o levantamento de dados e entrevistas.

Pesqueira, 27 de julho de 2007.

PE
DIREÇÃO
DE NOTAS

Marcos Luidson de Araújo
Marcos Luidson de Araújo



Reconheço como autêntica (s), firma (s)
do Marcos Luidson de Araújo
Marcos

Pesqueira-PE 27 de 07 de 07
Em Test. Wilma da Silva Ribeiro da verdade.

Reconhecimento R\$ _____
TSNR R\$ 2,25
TOTAL R\$ 0,25

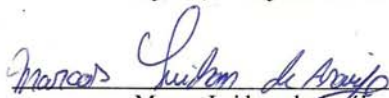
7.1 ANEXO 1: CARTA DE ANUÊNCIA

7.2 ANEXO 2: CARTA DE ANUÊNCIA

CARTA DE ANUÊNCIA

Eu, Marcos Luidson de Araújo, RG 33.465.975 – 9 SSP/SP, CPF 274.498.808 – 14, Cacique do Povo Xukuru da Serra do Ororubá, município de Pesqueira, Pernambuco, autorizo Wilma da Silva Ribeiro, RG 2.773.022 SSP/PE, CPF 484.398.514 – 72, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração Linguagens e Culturas do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, a fazer a pesquisa **Histórias que os Xukurus contam: uma abordagem em semiótica das culturas** nas vinte e quatro aldeias da área indígena Xukuru, no período de outubro/2009 até março/2010 para levantamento de dados e gravação das entrevistas e histórias narradas, como também a realização de fotos e publicação dos resultados dessa pesquisa em eventos científicos.

Pesqueira, 10 de julho de 2009.


 Marcos Luidson de Araújo



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE PERNAMBUCO
 SELO
 Autenticidade
 e Fiscalização

ANORO-PE FIRMAS
 AHN010806

STORIO UN...
 Aca. Araújo (RG 33.465.975 - 9 SSP/SP)
 Mariana Lucia Valença Melo - Tabelião
 Wilma da Silva Ribeiro (RG 2.773.022 SSP/PE)

Reconheço como autêntica (s) firma (s)
 de Marcos Luidson de Araújo

Pesqueira-PE 10 de 07 de 2009

Em Text.º facadesm da verdade.

Reconhecimento R\$ 2,53
 TSNR 0,50

7.3 ANEXO 3: AUTORIZAÇÃO DA FUNAI



Fundação Nacional do Índio
Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas
SEPS 702/902, bloco A, sala 102. Brasília - DF CEP70390-025
TELEFAX (61) 3321-0613/3313-3606 E-mail: cgep@funai.gov.br

Ofício nº *353* /CGEP/07

Brasília, *08* de novembro de 2007.



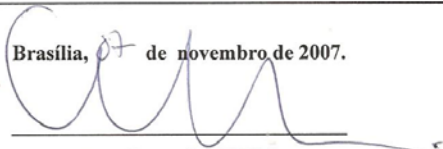

À Senhora
Wilma da Silva Ribeiro
Av. Liberdade, 280, Bloco A 2, Apto. 203
Bairro Sancho
50.920-310 Recife - PE

Assunto: ingresso em terra indígena (Proc. nº.1716/07)

1. Cumprimentando-a, estamos encaminhando original da Autorização para Ingresso em Terra Indígena nº. *146* /CGEP/07 (em anexo), concedida a Vossa Senhoria, para ingressar na TI Xukuru, com o objetivo de desenvolver o seu projeto de doutorado intitulado "Histórias que os Xukurus contam: uma abordagem semiótica".

Atenciosamente,

Claudio dos Santos Romero
Coordenador-Geral de Estudos e Pesquisas

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO		
AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO EM TERRA INDÍGENA		Nº: 146/CGEP/07
IDENTIFICAÇÃO		
Nome: Wilma da Silva Ribeiro		Processo: nº.1716/07
Nacionalidade: brasileira	Identidade: RG nº.2773022 SSP PE	
Instituição/Entidade: Universidade Federal da Paraíba		
Patrocinador:		
OBJETIVO DO INGRESSO		
Desenvolver o projeto de pesquisa científica intitulada "Histórias que os Xukurus contam: uma abordagem semiótica".		
EQUIPE DE TRABALHO		
Nome	Nacionalidade	Identidade
Terra Indígena: Xukuru		Etnia: Xukuru
Administração Regional: Recife	Posto Indígena: Xukuru	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO		
Início: 05 de novembro de 2007		Término: 31 de janeiro de 2009
OBSERVAÇÕES		
<p>* Remeter à Coordenação Geral de Estudos e Pesquisa-CGEP duas cópias da monografia, relatórios, textos, artigos, livros, fotos, projetos e outras produções oriundas do trabalho realizado.</p> <p>* Esta autorização não inclui cessão de uso de imagem e som de voz dos índios, nem acesso a conhecimentos tradicionais associados a biodiversidade.</p>		
Autorizo: <div style="text-align: center; margin-top: 20px;">  Brasília, 07 de novembro de 2007. _____ Presidente da FUNAI </div>		
		

7.4 ANEXO 4: AUTORIZAÇÃO DA FUNAI



Fundação Nacional do Índio
Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas
SEPS 702/902, bloco A, 3º andar. Brasília - DF CEP70390-025
telefax (61) 3321-0613 / 3313-3606 e-mail: cgep@funai.gov.br

Ofício nº. *196* /CGEP/09


Brasília, *13* de outubro de 2009.

À Senhora
Wilma da Silva Ribeiro
Av. Liberdade, 280, Bloco A2, Apto. 203
Bairro Sancho
50.920-310 Recife - PE

Assunto: Ingresso em Terra Indígena (Proc. nº.1716/07)

1 Cumprimos-a, estamos encaminhando original da Autorização para Ingresso em Terra Indígena nº. *71* /CGEP/09 (em anexo), concedida a Vossa Senhoria para ingressar na TI Xukuru, com o objetivo de desenvolver o projeto de doutorado intitulado "História que os Xukurus contam: Uma abordagem semiótica", condicionada ao cumprimento das orientações da FUNASA sobre a gripe Influenza A H1 N1 (em anexo).

Atenciosamente,


Cláudio dos Santos Romero
Coordenador-Geral de Estudos e Pesquisas



Fundação Nacional do Índio
Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas
SEPS 702/902, bloco A, 3º andar, Brasília – DF CEP70390-025
telefax (61) 3321-0613 / 3313-3606 e-mail: cgep@funai.gov.br

Ofício nº 367/CGEP/09

Brasília, 14 de setembro de 2009.



À Senhora
Wilma da Silva Ribeiro
Av. Liberdade, 280, Bloco A2, Apto. 203
Bairro Sancho
50.920-310 Recife - PE

Assunto: ingresso em terra indígena (Proc. nº.1716/07)

1. Cumprimentando-a, vimos tratar da sua solicitação de prorrogação da sua autorização para ingressar na TI Xukuru, com o objetivo de dar continuidade ao seu projeto de doutorado pela Universidade Federal da Paraíba.
2. Por determinação do Presidente da Funai em virtude da circulação do vírus da Influenza A H1N1 no país, e atendendo orientação da Fundação Nacional de Saúde, estamos solicitando para o prosseguimento do processo autuado em seu nome, que encaminhe a Funai/CGEP, um novo atestado médico específico para o caso da nova gripe, atestando que não é portadora de síndrome gripal e doença respiratória grave.

Atenciosamente,

Claudio dos Santos Romero
Coordenador Geral de Estudos e Pesquisas

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO		
AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO EM TERRA INDÍGENA		Nº: 71 /CGEP/09
IDENTIFICAÇÃO		
Nome: Wilma da Silva Ribeiro		Processo: n°.1716/07
Nacionalidade: brasileira	Identidade: RG n°.2773022 SSP PE	
Instituição: Universidade Federal da Paraíba		
Patrocinador:		
OBJETIVO DO INGRESSO		
Desenvolver o projeto de doutorado intitulado "História que os Xukurus contam: Uma abordagem semiótica".		
EQUIPE DE TRABALHO		
Nome	Nacionalidade	Identidade
***** *****		
Terra Indígena: Xukuru		Etnia: Xukuru
Administração Regional: Recife	Posto Indígena: Xukuru	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO		
Início: 01 de outubro de 2009	Término: 31 de outubro de 2010	
OBSERVAÇÕES		
<p>* Esta Autorização está condicionada a apresentação da pesquisadora a FUNASA local mais próxima da aldeia, antes do ingresso, para atestar não ser portadora de síndrome gripal (nos últimos sete dias).</p> <p>* Remeter à Funai/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP, duas cópias da monografia, relatórios, artigos, livros, gravações, imagens e outras produções oriundas do trabalho realizado.</p> <p>* Esta autorização não inclui cessão de uso de imagem e som de voz dos índios, nem de acesso ao conhecimento tradicional associado a biodiversidade.</p>		
Autorizo:		
<p>Brasília, 09 de outubro de 2009.</p>  Presidente da FUNAI		
<p>Márcio Augusto Freitas de Melo Presidente da Funai</p>		

7.5 ANEXO 5: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: **Histórias que os Xukuru contam: uma abordagem em semiótica das culturas**

Pesquisadora responsável: Wilma da Silva Ribeiro

Eu, _____ (nome do voluntário) abaixo assinado, dou o meu consentimento livre e esclarecido para participar como voluntário do projeto de pesquisa supracitado, sob a responsabilidade da pesquisadora Wilma da Silva Ribeiro, aluna do Curso do Doutorado em Letras da Universidade Federal da Paraíba.

Assinando este Termo de Consentimento estou ciente de que o objetivo dessa pesquisa é examinar a semiotização em histórias contadas pelos Xukuru do município de Pesqueira a fim de verificar que ensinamentos são passados para os índios.

Durante a pesquisa, responderei um questionário de dados pessoais e contarei histórias que serão gravadas e transcritas para esse estudo semiótico. Estou ciente de que a pesquisadora registrará imagens dos índios e das aldeias através de fotos, sem que isso venha trazer riscos ou constrangimentos para a comunidade indígena. Também estou ciente de que esta pesquisa trará benefícios para a comunidade indígena através da valorização das histórias que os mais velhos contam para os mais novos, repassando valores que serão propagados de geração a geração.

Obtive todas as informações necessárias sobre a minha participação na referida pesquisa e estou livre para interromper a qualquer momento minha participação na mesma sem nenhuma forma de prejuízo para mim e nem à pesquisadora.

A autora da pesquisa se compromete a preservar a minha privacidade e me assegura a confidencialidade dos dados e informações coletadas, garantindo que os resultados obtidos serão utilizados apenas para alcançar o objetivo do trabalho, exposto acima, incluindo sua publicação na literatura científica especializada.

Dúvidas ou outras informações posteriores poderão ser obtidas com a equipe da pesquisa nos telefones (81) 92521865, (83) 32452937 e no endereço: Avenida Liberdade, 280, Bloco A 2, Apto 203, Sancho, Recife – PE, CEP 50.920-310.

Pesqueira, ____ de _____ de _____.

Voluntário

Pesquisadora responsável

Testemunha



7.6 ANEXO 6: FICHA DO INFORMANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

HISTÓRIAS QUE OS XUKURU CONTAM: UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA

Orientanda: Wilma da Silva Ribeiro

Orientadora: Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista

Data: ____/____/____

FICHA DE DADOS PESSOAIS DO ENTREVISTADO

Entrevista Nº _____

Nome: _____

Data Nasc. : ____/____/____ - Local: _____

Sexo: M F

Idade: _____

Comunidade em que mora: _____

Endereço: _____

Estado Civil: _____

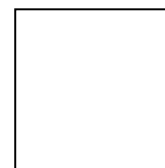
Nº Filhos: _____

Grau de instrução: _____

Profissão: _____

Atuação na comunidade: _____

Assinatura



7.7 ANEXO 7: ENTREVISTA Nº 11

ENTREVISTADO: JOSÉ VANDERLEI DA PAZ ('Seu' DEDÉ)

IDADE: 52 ANOS

LOCAL: ALDEIA SANTANA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: LIDERANÇA INDÍGENA

DATA DA ENTREVISTA: 16/03/2008

– Seu Dedé, que histórias o senhor poderia me contar sobre o seu povo Xukuru?

A primeira história do povo Xukuru que eu vou contar pra vocês é... a primeira história é... de retomada do povo Xukuru. A primeira história que vou conta pra vocês. A história de luta do povo Xukuru é uma história de luta muito... muito pesada. É bom a gente conta a história pras pessoas ficá sabendo o que é a história de luta e resistência do povo Xukuru. Primeira retomada que foi feito do povo Xukuru foi a retomada de Pedra d'Água, no ano de noventa com o Cacique Chicão. Na época ele já era cacique. A primeira retomada é feita por ele, como cacique Xukuru. E em noventa e dois foi feita a segunda retomada na Aldeia Caípe que era de um fazendero que... é... Didiê e a família Maciel foi a segunda retomada feita na época do Cacique Chicão Cacique Chicão e povo Xukuru na Aldeia Caípe. A terceira retomada é... do povo Xukuru é... foi na Aldeia Brejinho uma fazenda conhecida por ... da Aldeia Brejinho. Isso é a terceira retomada feita pelo Cacique Chicão junto aos parente Xukuru do Ororubá. E daí pra cá, a gente não parou mais de retoma. Foi assassinado o cacique. Foi assassinado o cacique. Parou um pouco. E a gente ficou dois anos sem cacique até a Natureza dizê quem era o novo cacique. A gente tem uma comissão interna que ficou resolvendo alguma... algumas coisa, alguns problema junto com o pajé e o vice cacique. Ficou junto com o pajé dando essa força, a comissão interna. E a comissão interna dando força pra eles porque a gente tava sem cacique. Em 2002, 2001... 2001 foi consagrado o novo cacique. A gente tem uma festa que é a festa do Rei do

Ororubá, na Pedra do Reino do Ororubá, que lá é onde é consagrado o cacique. Quando acontece de morrer um cacique, falece um cacique, um cacique ser assassinado como o Cacique Chicão foi, a Pedra do Rei é... é o local sagrado da consagração do cacique, isso junto com o pajé. O pajé é a pessoa mais velha que tem da nossa aldeia. O pajé ele sabe, ele tem uma história muito... muito comprida, muito grande, que o pajé é... é... é... ele já passou por cinco cacique, cinco cacique o pajé já passou. O pajé é Zequinha Piranha. Hoje tem é... quase oitenta ano, ou mais oitenta ano. O pajé tem. E aí teve uma grande preparação do Cacique Marcos feita pelo Cacique Chicão. Primero é... é... o Cacique Chicão preparou o Cacique Marco para o futuro. Futuro esse é... ele sempre dizia que ele era ameaçado, era ameaçado e podia chegar o momento de ser uma pessoa assassinada e como foi. É ... e pra isso antes preparou o Cacique Marco. Saiu com ele, fez muita retomada junto com ele. Sentava, conversava muito com ele, muita veze a gente levava ele pra fica conhecendo, fica conhecendo como era o trabalho lá fora e dentro do próprio povo e aí sim, com muita preparação do pajé e outra pessoa mais velho de nossa aldeia, conversando com o Cacique Marco e o pajé disse pra ele: "só você é quem pode ser o cacique". A gente, nós... nós... nós enquanto liderança sempre esperava por esse momento, porque esse momento? Só ele foi preparado pelo Cacique Chicão, pelo pai dele e, em 2001, ele foi consagrado cacique na Pedra do Rei Ororubá onde a gente tem a festa de Reis e lá ele foi consagrado cacique do povo Xukuru. E quando ele foi consagrado cacique do povo Xukuru que todo mundo, toda aldeia tá ali participando da... daquele momento, daquele evento, naquele dia, seis de janeiro que é Rei do Ororubá, aí a gente ficou sabendo que a partir daquele momento ele era o cacique do povo Xukuru. E dia 28 de janeiro do mesmo ano, a gente fez essa retomada da antiga fazenda peixe e no mesmo ano dia 28 de janeiro a gente fez essa retomada da antiga fazenda da peixe. Já tinha vendido, já tinha três dono e a gente não aguentou mais porque o dono que passô ser dono do terreno da fábrica Peixe, antiga fábrica Peixe, começou sotá gado dentro das marge do açude, poluindo muita água, que era muita reis. E então, por causa disso, fizemo essa retomada e reunião junto com o cacique e as liderança. A gente é... é precisamos o cacique

pelo que tava acontecendo por fazendero ter colocado o gado dentro do açude pra poluir a água e a gente num aceitava nem concordamo com isso. Aí por isso a gente fez essa retomada da aldeia. Aí daí pra frente teve outro momento é... que a gente precisou fazer outra retomada mesmo, em fase de homologação reconhece pela FUNAI, pelos órgão do governo, que é a FUNAI de Brasília de Recife aí a gente é.. é parou mais com as retomada por que a gente tava esperando a indenização. É... e aí veio a medição, é.. reconhecido já tava por parte de nós índio só que pro fazendero não queria, os fazendero não queria sair daqui. Queria permanecer aqui e a gente não aceitava porque isso é da gente, isso é nosso, isso é dos índio. Só nós pode é... usar e usufruir desse território. O governo federal começou as indenização. Algum queria sair, mas vendo que a lei era aquela tinha que sai e muito resistiu, até hoje vem resistindo a não querer sair. Alguns ainda tem... ainda tão resistindo pra não sair. Tá com um processo na justiça, não quiseram recebe. O dinheiro chegô por duas ou três vez, não quiseram recebê porque continuam com esse processo na justiça. Agora só que nós sabe que é nosso, por ele não querer recebê, saíram e os índio tomaram conta. E eu sei onde é. Primero na Lagoa da Pedra mesmo o... o... o Paulo Pitibu não quis saí. Ele tá com um processo na justiça. O amigo Didiê foi a segunda retomada do Caípe, não quis receber registro, resistimo, mas usando, usufruindo, trabalhando dentro daquela aldeia e nenhum abre mão porque é uma luta nossa, é nosso, é dos índios e ninguém abre mão.

- Seu Dedé, como vocês repassam as histórias para os mais jovens?

É... pra gente passar essa luta pras pessoas mais jovens, hoje a gente tem a assembleia Xukuru. Depois que foi assassinado o Cacique Chicão, é a gente, é.. a gente usou... sentamo, discutimo, o que iria ser melhor pro povo. E a discussão foi criar as assembleias do povo Xukuru, a partir do dia em que o Cacique Chicão foi assassinado que foi no dia 20 de maio. A assembléia começa do dia dezessete de maio até o dia 20. Nós se reúne é... é... sempre não tem local certo. Fazia nas aldeia. Fazia nas aldeia pro povo pegar conhecimento e saber o que era a

assembleia do povo Xukuru. Mas hoje a gente tem um local que tá sendo feito todo ano no mesmo local, que é na Aldeia Capim de Planta. Lá tem um local, um espaço maior, é... é... que foi de um posseiro, hoje tá indenizado, a assembleia é feita todo ano lá. E dentro dessa assembleia é que é discutido e repassado pra os jovem e as jovem o modelo de organização do povo Xukuru. Aí é passado, é tudo nas assembleia todo ano. É verdade. É... também a gente tinha é... tinha não. A gente até hoje ainda tem é... as sala de aula com os professor de arte e as professora da educação em sala de aula repassando aquilo pras criança e os joven como é a luta e como é o dia-a-dia dentro das suas aldeia. E até hoje a gente tem os professor de arte que ensina os rituais em sala de aula, ensinam o colar, ensina a arte em sala de aula e ensina também um modelo de organização do povo Xukuru. E isso tudo é feito e dito, repassado pra todos em sala de aula. E aí nós tem nossos costume e tradições. Que aí vem nosso toré, o ritual, os tacos, o modelo de ser e o modelo de organização. Isso aí é passado pra todos em sala de aula. Nós tem as festa de tradição. Aí vem: dia seis de janeiro a festa de Reis, na Pedra do Reino de Ororubá, dia seis de janeiro. No mês de junho a gente tem a festa de São João na Vila de Cimbres. É... dia vinte de Junho é o dia da fogueira isso vai até amanhecer o dia. E também nós tem outra festa de tradição que é a festa de Nossa Mãe Tamain, Nossa Senhora das Montanha na Vila de Cimbres, dia dois de julho. Em junho a gente tem a festa de São João e no mês de julho a gente tem a festa de Nossa Senhora das Montanhas. É a padroeira do povo Xukuru é conhecida como Mãe Tamain. É o dia todo a festa porque a gente começava a dançar os rituais de manhã, meio-dia vai pro almoço e à tarde depois de três hora tem a procissão, quatro hora tem a procissão. Aí, à tardezinha tá se encerrando, todos vão pra suas casa. É uma tradição antiga, é uma tradição antiga.

7.8 ANEXO 8: ENTREVISTA Nº 12

ENTREVISTADO: PEDRO RODRIGUES BISPO

IDADE: 78 ANOS

LOCAL: ALDEIA CANAÃ

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: PAJÉ ('SEU' ZEQUINHA)

DATA: 21/04/2008

- Pajé Zequinha, que histórias o senhor poderia me contar sobre o seu povo Xukuru?

Criatura, eu tenho muita coisa a contar por dentro da aldeia, né? Porque eu sou o pajé há muitos anos e já passou-se diversos cacique a... na minha gestão de pajé, já passou cinco cacique, passou Antero, passou Jadivino, que foi o primeiro, Antero foi o segundo, Zé Pereira que foi o terceiro, Chicão que foi o quarto e agora, o quinto, é o Cacique Marquinho, mas na verdade que muita gente diz, muita gente fala assim: não, cacique fulano de tal foi quem trabalhou. Na verdade, ele não trabalhou sozinho, porque quem é... levantou o cacicado foi eu, eu o pajé é quem tem o poder assim de botar os cacique, sabe? Agora que nós trabalhemo muito, muito e junto, trabalhemo. Na verdade, eu tirei cacique, eu botei cacique, né? Tanto que o Cacique Chicão trabalhô bem, trabalhô. Não vou dizer que não trabalhô, trabalhô bem. Agora o menino, o filho dele, o Marquinho, cacique novo, mas na verdade quem tá trabalhando bem. Eu não vou dizer que não tá. Eu gosto de vê ele trabalhando, né? Mas quando ele também dá uma falha, eu tô no pé dele também, né? Tô no pé dele também mode informá como é ... o trabalho, como é que vai ser feito, né? Tem muitas histórias. Levantou-se no tempo da... da aldeia pra se designa-se as aldeia, pra ter a conquista da aldeia foi uma luta grande, foi uma luta grande. Eu... eu fui o primeiro que entrei, ninguém teve coragem de entrá de frente e eu entrei. Aí eu acelerei os cacique. O cacique, né? E vamo trabalhá pra... pra essa aldeia ser demarcada, né? Trabalhemo muito,

trabalhemo. Aí a identificação. Primero foi a identificação. Eu trabalhei pra identificar a aldeia todinha. Eu e a... uma dotora Vânia de Recife, da FUNAI. Aí foi. Trabalhemo pra identificar ela. Foi identificada? Foi. Terminô. Aí continuemo na... pobrema da demarcação, pobrema da demarcação. Veio a demarcação, é. E os fazendero em cima, em cima, todo brabo, tudo brabo. Houve morti ainda, os fazendero cum... cum os índio, né? Mas que nós perdemo muitos índio, perdemo índio, perdemo, agora eles... eles só vinha de retaguarda, só lutava de retaguarda. Aí nós perdemo. Mas graças a Deus, hoje nós tamo mais tranquilo porque só falta um pouco pra disintrusão, pra disintrusão. A senhora sabe o que é a disintrusão? (- Não.) Tem a terra indígena tem, mai já foi tudo medido. Agora a disintrusão é pra pagar pra eles sair. Chama-se a disintrusão. É... é ser indenizado pra... pra saí de dentro da aldeia. Esse aí é meu ponto de vista que eu tenho que contar, né? Há muito que sou pajé, há muito tempo, conheço todo setor. Sofrimento de nossa área porque não tinha donde ninguém trabalhá, porque tava tudo na mão dos fazendero. Aqui mesmo a donde esse tá morando hoje era... era dum proprietário que não era índio. Tava tudo na mão dele e eles viviam preso aqui sem... aqui na Aldeia Guarda. Esse não tinha donde trabalhá aqui. Trabalhá, tinha? É, tinha donde eles trabalhá porque ficam preso. Esses aí, esses coitado aqui que era tudo buchudo, desse tamanho, né? Num tinha... foram criado o quê? Sem nada, preso, preso, preso, preso bem dizer nos pés dele, sustentando, né? Mas graças a Deus que há muito esforço meu, eu trabalhei muito mao cacique e até que foi liberado, a FUNAI liberou a... a demarcação e nós tamo mai... mai tranquilo. Hoje nós tem... temo o quê? Oitenta por cento da terra. Já tem uma base de noventa por cento já. Aí só tem um pouquinho pra nós terminá. Inclusive que eu ouvi uma conversa que o cacique me falou que tudo indica que... tudo indica que em São João vem o derradero pagamento, né? Ninguém sabe, né? Se vem, mai tudo indica. Nós tamo esperando pra fazê o pagamento, os fazendero, o resto dos fazendero pra área ficá libertada de tudo, por tudo, né?

- E na época do Cacique Chicão? A luta pela posse das terras?

Bom, foi bem, na época foi bem. Eu trabalhei mais ele, nós dois trabalhemo, nós trabalha... fui na FUNAI, procuremo a FUNAI. Nós fizemo retomada, fizemo, né? Por causa que os fazendero num queria que ninguém trabalhasse quando começo a... a... aí eles, aí eles sustentaram mesmo. Aí fomos obrigado nós fazê retomada, fazê retomada pro pessoá trabalhá. Trabalhei mais ele, nós dois, ele era o cacique eu era o pajé e nós dois era... nós trabalhava junto. Nós dois. Eu e ele. Trabalhô bem. Ia a FUNAI, ia a Brasília, e ia na FUNAI de Recife, na FUNAI de Brasília. Nós partia pra todo canto mai inté graças a Deus que foi.

- O senhor nunca sofreu nenhuma ameaça?

Bom, eu sofri, não teve um que não sofresse pressão. Sofri mas graças a Deus eu sempre ia me desviando porque eu... não sei por quê, porque não, né? Mai sempre, sempre eu me desviava, né? Mas graças a Deus eu tenho muita fé em Deus, ando com Deus, né? E a pessoa tem que se livrar.

- E, seu Zequinha, como é que vocês repassam os conhecimentos para os mais jovens?

Em reunião, nos toré, nas assembleia, quer dizer que agora... agora no dia dezessete de maio vai começá a assembleia até o dia dezenove. No dia vinte é a missa do Chicão, né? dentro das assembleia donde nós informa tudo pros mais jovem. E ficam tudo por dentro das história. É... em reunião também, nós faz reunião com eles, explica como é. Mas hoje graças a Deus tá tudo tranquilo. Essa luta vem de longe. Não é brincadeira, não. Esse negócio de índio... Olhe, quando... quando eu era criança, garoto novo assim, de dez, doze anos, cansei de vê meu avô contava, eu ficava escutando, ficava ouvindo, observava as história dele, que esse sofrimento de índio já vem de muito longe, muito longe, porque eles tomaram, tomaram mesmo, os fazendero tomaram muita terra. Teve um senhor lá, um tal de... Américo... era fazendero... faz muitos ano. Foi logo no tempo da colonização. Ele ficou com uma propriedade de perto de Mutuca que

chama-se Caldeirão pra um lugar que chama-se Sabiá lá. Era muita terra, terra, terra. Isso aqui tudo é meu. E era mesmo. Capitão naquela época mandava, dentro da colonização: capitão... capitão, major. Comprava a patente, né? Somente pra roubar os índio, rouba o que era dos índio. E aí, e aí qual era o índio que era doido de dizer “sai, isso aqui é meu?” Só teve um, um só que chamava-se Mané Juvená. Esse foi topá. O interesse dele era tumá, ir lá fechá pra... sê um lugar que chama Sítio do Meio. Vai a Canabrava, que é o setor aonde é todo o setor maior do índio era lá. Nessa Canabrava. Aí disseram: “Agora não, agora tá aqui pra gente fica sem nada? Não”. Ajuntou uma tropa de gente na foice, na espingarda, no cacete. Quem tinha a espingarda era raspa de banda e quem não tinha era no cacete e na foice. O cabra tava fazendo assim: “É dotor, capitão. Eu vim lhe dizê, capitão, eu vim lhe dizê que daqui pra trás o senhor já chegou até aqui, daqui pra trás. Daqui pra frente o senhor não entra.” “Num entro? Eu entro.” “Eu vim lhe dizer que o senhor não entra. Porque tem uma coisa: se o senhô entrá daqui pra frente ou você, ou eu, capitão. Ou você ou eu.” Aí ele amedrontou-se, né? Aí voltou porque tava com muita gente também o índio velho, né? Aí tava com muita gente também, aí... aí amedrentou-se, amedrentou-se. Ficou pra lá mesmo, mas ficou cum... isso dava... eu acho que... tô pensando que dava umas duas légua do final da onde ele ficou pra esse canto, que eu tô dizendo, batedô, dá umas duas légua só aqui, muita terra, né? Ia ficá como? Sem nada, né? Como ficaram. Ói, teve índio lá que ficô cum ... cum uma tarefa, outro ficô cum meio quarto só dele, meio quarto de terra somente pra sobrevive ali, trabalhá, mora ali dentro cum família e tudo. Só ali dentro. Lá ficou, na época ficou três povo: ficô um povo índio Canabrava, ficô outro povo em Brejinho, ficô outro povo em Jitó e ficô outro povinho na Vila de Cimbres. Na Lagoa num tinha quem quisesse ser índio, ficaram tudo cum medo. Na época Dr Moacir ali, né? Ficaram tudo cum medo, ninguém queria ser índio. E esses três povo, esses três povo que ficô foi quem alevantou essa área, todinha essa aldeia e mais alguém de fora que o Cacique Chicão ajudou. E eu mais ele trabalhamo, ajudamo a levantá outras aldeia aí fora. É vinte e três aldeia dentro de uma só, né? Agora nós divide assim as aldeia ... bom a Aldeia Guarda, sabe porquê? O meu ideal mais ele, mais o cacique, nós

não pode dá conta, nós dois, cacique e pajé, da área todinha, nós tem que butá uma pessoa pra representá aquele pessoá, vê aquele povo, daquele setor, como é que tá, o que que precisa, qué que eles tão querendo, cumo é que eles tão querendo ficá, pra depois sabê deles e trazê a história pra eles pra podê nós resolvê aquele povo como é que vai ficá. Tem em Cimbre, o da aldeia... o da Aldeia Cimbre, mas só por causa do representante, mas que a aldeia é uma só, a aldeia do Povo Xukuru. Uma só. Agora depende assim: a Aldeia Guarda tem o representante pra ficá que nem um... um delegado, né? Um delegado... representante. Cimbre, o outro lá o representante, mode o que esse daqui não pode tomar conta do outro lá. Vamo sabê como é que tá, né? O de lá não pode sabê como é que é aqui. Tá lá o outro lá. Bota outro lá. Sai botando assim representante, mode... Aí tem aquele dia todo, aquele dia que nós vamo se juntá e vamo conversá como é que tá, como é que num tá, como é que, o que é que precisa, como é que tá... ficando bom, né? As história do pessoá dos índio com o representante. Eu represento, tenho muito, muito serviço, aí eu represento uma ribeira lá em Canaã, em Canaã, né? E eu represento todo canto, toda a aldeia, toda a aldeia porque eu sou o pajé, né? Eu sou o pajé, eu fico em todo o canto, vou num canto, vou em outro, vou noutro, vou noutro, vou num canto, vou noutro, converso com o representante, converso, explico como ele deve fazê, como ele pode fazê, né? Cum pessoá deles. É assim, né? Eu... Meu trabalho é muito dentro da aldeia. O trabalho do cacique também, é muito também. Agora tem uma reunião lá. Eu tô vendo... Se num terminô, tá já terminando. Ia começá de duas hora, é três hora, é... aí eu não sei qué que estão... se... eu fui pra lá mai era pra ser de duas hora, digo não, tenho outros compromisso. Tenho que ir.

7.9 ANEXO 9: ENTREVISTA Nº 16

ENTREVISTADA: ALAÍDE MOTA DA SILVA

IDADE: 59 ANOS

LOCAL: ALDEIA CAPIM DE PLANTA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTORA E POETIZA

DATA: 16/08/2008

- Dona Alaíde, que histórias a senhoria poderia me contar sobre o seu Povo Xukuru?

Nossas histórias são inúmeras assim dada a corage que todos nós índio sempre tem, um orgulho para nós mulhé índia Xukuru é a história de Maria-Home que na Guerra do Paraguai ela foi lutá igualmente a qualquer um homem só pra... é... amparar os filhos dela, porque os filho dela foram e ela achou que eles sozinho, eles tavam desprotegido. E nessa época catavam os índios aqui que ele quisesse lutar que ele não quisesse, que ele quisesse ou não quisesse tinha que ir lutá e Maria-Homem cortou os cabelos, se vestiu de... de homem e lutou bravamente e foi uma das que retornaram porque, dos índio que levaram, poucos voltaram, né? Poucos porque, primeiro, eles não eram homem de arma, eram homem que tavam acostumados só vivê de caça e pesca com as armas normais que se pesca ou caça e não tinham é... não tinham o traquejo de pegar arma de guerra e eles foram levados para o Paraguai pegado é... à força e Maria-Homem também ficou no meio e lutou bravamente junto com os filhos sem os filho conhecê-la, ela sempre na retaguarda cobrindo os filhos. Então são coisas que os mais velhos conta que no livro Mãe Natureza tem em homenagem a ela como talvez uma das mais fortes guerreira Xukuru e é o que faz a gente ir em frente na luta, né? Porque vê que uma mulher em defesa do filho lutou, venceu e voltou. É muito bom. Sobre as histórias antigas a... a ... é... meu pai, a minha madrasta, que hoje infelizmente tá paraplégica, ela conta que... das coisas que viam, que os mais velho, muitos

que têm ciência é... vê e eu fui agraciada com uma dessas coisas que eu não, apesar de índia, a fé era meia pouca e eu fui agraciada com uma coisa dessas, talvez por duvidar de uma história que os mais velho do que eu contavam, vê é... andar na Pedra do Reino, vê muitas pessoas andar na Pedra do Reino, pessoas cantar, e eu achava na minha incredibilidade, que isso aí não existia e tá com dois anos parece, ou três, e eu tava... fui pra serra, fui pra uma reunião sobre plantas medicinais, e fui uma das agraciadas com esse fenômeno. Eu fiquei maravilhada. No começo eu tive bastante medo, mas depois eu reconheci que nós não estávamos só e a força da Natureza tem coisa que a gente quer entende mas eu acho que é difícil, como dormi na serra, uma faixa de seis a sete pessoas no máximo. E D. Zenilda desceu depois da reunião e foi buscar colchão e lençóis pra gente se cobrir. Nós também íamos dançar um pouco de toré só que quando ela desceu, com pouco tempo começou a cair uma chuvinha mais ou menos e o carro que vinha com as coisa não subiu. Mas nós ficamos naquela expectativa que ela ia voltar e eu pra dormir fora não sou muito, como é que se diz, não sou muito dormidera. Já não durmo bem. Fora tava meio ruim. O vento fazia muita zuada e tudo, e eu pensando que era dois dia e no outro dia íamos ter outra reunião e, de repente as pessoas muito cansada pelo trabalho do dia, eu vi todo mundo tava dormindo e, de repente, as pessoas muito cansada pelo trabalho do dia, eu vi muita gente conversando, era muita gente, e eu me virava pra um lado, debaixo assim de um amparo que tinha feito, me virava pra um lado, ouvia aquelas pessoas falando, eu ficava caçando onde, qual era o canto que as pessoas vinham subindo, só que lá é um canto de ruim acesso. Pelo um lado é muita pedra, só sobe de pé, por outro lado tem uma subidinha de carro, mas é muito pequena. E eu sempre vendo aquelas pessoas, talvez cinquenta, ou mais pessoas conversando entre criança, adulto e homem. Mulher, criança e homem. Só que as pessoas continuavam no mesmo grau a voz. Porque se você tá longe, é claro que a voz vai diminuindo ou aumentando de tom. Só que era no mesmo tom. Nem subia, nem descia. E eu fiquei esperando e haja é... dona Zenilda que vem. Uma hora passou, mais ou menos, eu me virava, escutava a voz, continuava no mesmo. Só que o som da voz era completamente diferente. Era numa língua que

eu não entendia nenhuma palavra e depois de uma hora e tanta eu já cansada de espera foi que eu vi que ali em volta de nós tinha muita gente, só que a gente não tinha o merecimento de vê. Então devia ser nossos Encantados que tava ali perto pra dá uma força. É... participar e eu vi. Sobre história antiga minha família é... eu tenho uma comadre que foi obrigada a sair de Pesqueira na antiga época, na época que eu a conheci, ela tinha uma faixa de... nos conhecemos por acaso. Talvez o nosso sangue nos chamou pra ser amigas. Eu tava em São Caetano, perto de Caruaru, e conheci essa mulher e de repente ficou de amores por mim e eu por ela. Depois eu não me identifiquei como que eu era da Serra do Ororubá e ela, ela conversando comigo, depois foi que ela me disse que era uma índia Xukuru e tava ali porque a família dela foi tirada bem dizer a força. Se eles não saíssem eles morria. Já tinham muitas pessoas da família dela que apanhavam, porque dançavam o toré e no caso era proibido, né? A polícia não queria. Dizia que tavam chamando espírito. Mesmo assim a própria igreja achava que aquilo era uma coisa fora de questão de continuá. São histórias que a minha família conta. O meu pai... minha comadre me contou que foi tirada de Pesqueira. Meu pai também me falou várias coisa que o branco se aproveitava da ingenuidade do índio pra ir tomando nossas terras aos pouco. Fazia qualquer um gambalacho, se apossavam, sobre os casamento, né? Que os branco permitiam como se fosse uma caridade um branco casar com índio. Só que eles tavam, eu acho, eles tavam trabalhando a longo prazo. Que no caso hoje muita gente estranha porque nós... uns tem a pele clara outros tem... na assembleia mesmo já me perguntaram sobre isso e eu falei, eu disse: “é realmente nossa... nossa etnia.” Tá muito misturada só que o problema não foi nosso, não foi nós que pedimos pra nos mistura, porque as autoridade querendo entrá na terra indígena, ela conversava com os índios que eles podiam casá entre branco e índio, e isso aí era união de raças, só que não era. No caso eles tava, eles tavam investindo, porque se um branco casa com um índio, ele não vai nascer meio índio, meio branco. É claro que ele nasce índio. Aí o que que eles fazia? Casava o branco com o índio. Então que eles fazia: aquele índio, aquela índia já nascia índio. Isso pra cada vez mais invadi o território indígena. Meu pai tem oitenta e poucos anos e eu conversando muitas vezes com

ele, que ele é um homem fechado, é difícil a gente tirá alguma coisa dele. Sobre o passado, ele fala assim, que o povo antigo só tinha uma faixa de doze família. Em todas essas áreas que você vê, morava doze famílias, tanto é que hoje eu procurando, eu sei que gosto de procura raiz, eu sou bem dizer prima do meu marido, coisa que eu pensava que não era, mas nós fomos procurando parente, e somos são primos, no caso, família, porque das antigas família de doze, da terra que a princesa homologou pra gente, que ela era nossa, mas de repente tira da mão da gente, vende pro Paraguai pra ter direito à terra e na volta voltou poucas famílias, então dessas poucas família gerou, graças a Deus, hoje é catalogado quase dez mil, né? Xukuru. Mas tem muito mais, porque eu tenho primos em Belo Jardim, tenho primo em... em... em São Bento, tenho família... irmão em Recife. Tem muito mais, muito mais. E antigamente as famílias eram, as mulheres tinha vinte, vinte e dois filhos, era muito, era muitos filhos. Então nossa histórias, são histórias são muito bonitas de que, de passado glorioso, porque de tantas coisas que a gente tem enfrentado, tem conseguido dá a volta por cima e continuá aqui, mesmo com tantos problemas que acontece hoje é... meu pai fala que aqui na Serra do Ororubá tinha onça de três, quatro qualidade e foi com a invasão do branco, né? que as onças desapareceram, né? As onças pintada, preta, vermelha e ... ele dizia tinha vários tipo de onça e hoje não resta mais, né? Por causa da desmatção do homem branco, chegou e começou desmata e... cada vez mais com flora e a fauna e a gente um pedacinho não só de nós Xukuru mas de todo o mundo, de todo o universo. Eu tenho passarinho que ele vem comê na minha porta, o galo de campina que é minha festa. Tem vez que eu tô triste. Eu sento ali pra esquentá o fogo e o galo de campina vem, me dá bom dia e eu fico feliz por isso, agradecida a Deus. E sobre as tristeza que nós índio passa é porque infelizmente hoje nas áreas indígenas não oferece trabalho pra todo mundo, e os filho vão crescendo, vão se desenvolvendo, querem uma vida melhó, acho que isso é costume branco também, que a gente aprendeu, infelizmente, a ter, a comprar sempre alguma coisa pra conforto. Hoje eu tenho esses caco dentro de casa, mas do jeito que estou sentada aqui na poltrona, me sentiria muito bem numa esteira. Mas a turma nova começa a estudá fora, conhece todas as pessoas

e vai mudando o pensar. E isso pra nós velho hoje é um problema porque a gente sabe que ele é índio, sabe que é filho de uma índia, sabe que é filho de um índio. Mas o modo de pensar tá diferente, ele vai pegá novos modo de calçá, novos modo de falá, é... esquecendo a maior parte das nossas tradições como veio, como foi, como começou, do sacrifício que muitos índios deram e dão a vida pra ter um lar pra família. Eu acho que ela (a filha mais nova) tá se sentido mal em São Paulo por causa disso. Sai aqui, tá os passarinho cantando aqui, acolá, é uma comunicação entre o ser humano e o bichinho do mato, num é? Lá é diferente: vê pessoas que não conhece, vê pessoas que não entende o que é ser um índio. Na minha visão de mulhé índia, eu entendo assim, que a gente não faz só por a gente. O sacrifício que os antigos fizeram, muitos não existem mais. Eu acho que esses jovens deviam preservar na memória, pra passar de um pro outro já que nós não temo museu do índio. Preserva na memória a própria raça. Porque seio que temos defeito como todo ser humano mas... sempre tentando melhorar, sempre tentando conscientizar a juventude. Olhe, você não pode perder os seus costumes, as suas tradições, principalmente não esquecer o que os antigos ensinaram que preservar era possível para poder viver. E eu acho que preservar é isso, se você quer viver. Isso que esse pessoal fala hoje que tá se perdendo camada de ozônio, perdendo isso, perdendo aquilo, nós índio os velhos já previa, porque nossos pais, nossos avós já falavam que o homem ia botá fogo no mundo. Só que eu não sabia. Na minha cabecinha de criança eu achava que isso... “por que que os homem vão botá fogo no mundo?” Depois veio a energia. “Será que é essa luz que tão botando que vai pega fogo no mundo?” Mas não é. É um assunto completamente diferente. O que meu pai falava, o que minha mãe falava que ninguém podia desmatá as mata porque elas chamava chuva. Eu não sabia por quê chamava chuva. Mas eu seio. Porque é através dela que você tem o que... você tem ar limpo. Você... eu, eu, eu presto atenção: nós temo um lugar ali que é o campo de aviação que é um campo plano, mas muito desmatado. Quando tá essa época de chuva você olha pra lá, você vê que lá tá limpo e nas nossas serras acompanha as nuvem. Então é isso que minha mãe chamava de ‘chamá chuva’. Tanto é que eu aprendi a vê a hora pelo sol. Foi ensinamento dos meus pais. Eu

ensinei a prevê a chuva. Eu sei porque eu olho... ainda essa noite eu sai fora. Eu saí fora ontem. A lua tava de fora e meu marido dentro de casa. Quando eu olhei para o céu tava em volta da lua um clarinho vermelho e amarelo e em volta dela um círculo branco e meu marido veio: “Vamos ter chuva”. Ele disse por quê? a lua tem só um pipoquinho, mas em volta tá o círculo branco e aquilo é chuva. É a mesma coisa de... da gente prevê pelos passarinho. Pelos passarinho, pelas coisa a gente sabe disso. Então, é... Se eu não tivesse escutado as coisas que meu pai falou, minha mãe falou, eu não saberia, num é? Mas eu escutava e ficava atenta que falava e vai chovê amanhã, o círculo da lua tá grande. A mesma coisa eu aposto com qualquer um no inverno. Tô no roçado, olho pro sol, olho pra minha sombra: “iiii rapaz, ta puxando pra onze horas”. Porque meu pai me ensinou. Se eu tô em pé, é... só é ruim prevê no inverno. Se eu tô num canto e me ponho em pé e a sombra fica igual comigo é doze horas. Se ela tá oscilando entre o ombro e a cabeça, é de onze por diante. São coisas. Pela uma pequena formiga, ontem eu sempre tô ali conversando com a minha vizinha, menina, a formiga tava que tava uma coisa. Eu chamo as tronchinha. Mas é os filhinho dela que ela vai tirando. Vai chover. Ele disse por quê? Por causa das formiga carregando os filho. Como realmente dois dia nós vamo tendo de chuva. Então que pra gente pode não valê alguma coisa mas pra muita gente, mas pra nós vale. Na cultura antiga não precisa de relógio pra tá que hora é, que hora é, que hora é. Nós tinha as nossa previsões. O Nambu cantava de madrugada. Meu pai: “Quatro hora da manhã”. Realmente, quatro hora. O nambu cantava quatro hora, era quatro hora. Então são coisas que vem do passado. São coisas que as pessoas dizem: “Ahh, isso são bobagem”. Bobagem não. É a Mãe Natureza. Eu acredito nisso e eu tenho certeza que é isso. As coisas, é ... eu tenho uma ligação engraçada. Eu tenho a minha filha, essa que tá em São Paulo, a outra no Ceará. Se elas têm dificuldade, eu sinto que elas tão e eu tenho hoje os meio de comunicação dos branco. Serve muito. Que foi que houve? Causa do problema de saúde que eu tenho elas nega. É a mesma coisa dos antigo que sabia certíssimo. Minha mãe sabia que ia morrer jovem. Ela morreu com trinta e cinco anos. Eu posso escapar, mas pra chegar aos quarenta anos eu sei que vou passar por muitos problemas.

Realmente Escapei pelos milagres de Deus. A gente tem que aprendê, tem que aprendê da própria Natureza e é muito. Num só eu que tenho previsões, é muito antigo. Eles vão ficar perdido, porque eles perdem a tradição. E é difícil você não crê numa coisa pra acontecer, seja no estudo, no trabalho, na sua vida, no cotidiano. Você tem que crê. Então o problema de nós hoje poder dizer assim, entre aspas, mais ou menos, é nunca vai haver paz. Botá o índio na faculdade... nós temo dois índio, índio nosso na faculdade em São Carlos e eles tão passando dificuldade. O que magoa, é mais uma mágoa. Poesia que diz assim: “não existe prisão maior pro índio do que ele viver numa cidade” chama-se morte vivo. Tem momentos que eu tenho vontade de sair da minha aldeia. Como eu irei me sentir, se eu nunca tentei, mas se eu sair, como vou me sentir? Os mais velhos que saíram não se sentem bem. Fica no vai e vem, no vai e vem, da aldeia pra cidade, da cidade pra aldeia. Mas ele nunca fica totalmente na cidade, não se adapta. Ele pode ser loiro, até dos olhos azuis, porque temos aqui índios dos olhos azuis ... como diz a história. É misturar café com leite. E fica difícil, muito difícil. E tenho orgulho da minha tradição. Sinto orgulho porque vi minha mãe, hoje ainda ouço meu pai falar, apesar de meio gagazinho, mas ele fala das coisa antiga, orgulho do trabalho que foi feito. É como você botá uma pessoa pela porta de fora entrar pela da cozinha. Então se os branco botava a gente pra corre de um lado nós eu acho que isso são coisas de... de... de... de tradição, de ciência, de respeito. Eu acredito nisso. A minha... a mãe do meu avô, mãe Benvinda, ela era... ele era branco e gostava muito de caçá e perdeu-se, saiu numa aldeia indígena e lá pegaram pra comê. Uma índia olhou ele e achou uma brecha e cortou o cipó e pió que ele imaginava: “Essa índia tá me soltando é pra come eu só”. Ele era descendente de português e ele corria na frente, ela corria atrás, se virava ela sempre estava no pé dele, ele muito cansado, tinha corrido muito, sem direção, encontrou nessa casa, ele tava muito cortado, os pés. E ficou nessa casa e a índia ficou em volta dessa casa. Saía pra caçá mas ela voltava porque sabia que ele estava ali e no final mandaram avisa a família dele que ele tava perdido e e a família veio busca. Ele tava muito machucado e a índia acompanhou o pessoal no caminho. Veja como nós era persistente. Era de rede. Ele tava machucado e a

Índia por dentro dos mato e esse namoro atrás dele durou seis meses. Ela ficava dentro do mato caçando, à noite encostava. Terminou isso em casamento. Tava mais calma, tentava conversa. Ela não entendia e terminou ele perguntando à família. E' com aquela índia você deve a vida a ela. Por que você não casa? Você é solteiro, ela também é. Na certa ela é". E dito, e feito. Eles casaram. Só que ela foi uma mulhé que nunca comeu sal. Ela ficava na... quando chegava uma visita, ela ficava na porta do meio olhando lá a visita, ela saía, oferecia café, beiju, rapadura, se ela não saísse, não existia ninguém que tirasse ela da cozinha. Nunca calçou calçado. Ela andava na serra melhó do que muita gente que tem calçado. São coisas maravilhosas que a gente fica pensando como é a Natureza. Um branco com uma índia. E fazer como nos conto de fada: foram felizes pra sempre. Só que ela gostava de ficá só, não era uma pessoa muito comunicativa. Dentro da área ela dança, se pinta... é uma verdadeira guerreira. Acho que fora ela tá se sentindo um peixe fora d'água. Usamos os costumes dos outros, vivemos uma vida e a gente pegamos os costumes que não são nossos mas nos adaptamos totalmente.

POESIA MUSICAL DA NATUREZA

O dia amanheceu,
o galo anunciou.
O nambu cantou na mata,
as hora ele me falou.
E o bacurau desconfiado
grita alto “eu já vou”!
E lá chega o beija-flor,
com o seu posá manero,
beija uma, beija duas,
as flores do meu terreiro.
E eu acho até engraçado:
ô passarinho beijoqueiro!
E aí canta outro galo,
esse já é o da campina.
Dá uns trinado bonito
que até assanha
a cabecinha bonina,
e ainda dá uns alegre volteio
em cima das minhas telha.
A festa está no começo
e já canta Maria Fita
que até a rolinha chora
porque é muito emotiva.
E o Vim-Vim animado
já disse que vamos ter visita.
E um lindo salta a caminho,
que é um bichinho bendito,
já canta: Jesus, meu Deus,
Ó passarinho contrito.
E a peitica é agorenta,
porque só canta buraco feito.
E eu fico até arripiada
com o cantá desse sujeito.
E o sabiá da bananeira?
Só o Bem-te-vi deu notícia,
cantando com alegria,

pra isso ele não tem preguiça.
Mas e aí o sol se vai,
o sol vai embora
e tudo volta ao normal,
e o amanhã é um outro dia
e os passarinho voltarão a cantá.
E fazem parte dessa orquestra
muitos maestro afinados,
quando todos cantam junto
faz um contraste dos grave,
sutinidos e dobrados.
E eu como espectadora
deste belo e maravilhoso reinado,
me sinto tão pequenina
de ter o privilégio,
de ver e ouvir
tantas majestade.

Autora: Alaíde Xukuru

POESIA MEMÓRIAS DE UM CACIQUE

No dia vinte de maio
do ano de 1998,
nóis índio Xukuru choramos
e nos cobrimos de luto
ao perder o nosso pajuru Chicão
que era o chefe absoluto
das altas serras indígenas
de Pesqueira, Pernambuco.
O tempo passou, é verdade,
só que nenhum de nós esqueceu
daquele nobre e valente guerreiro
que todos nós conheceu.
Chicão era a luz que faltava
para guiá nossa gente
o farol que ilumina o náufrago,
que se debate
em meio as tormenta.
Antes dele tivemos vários cacique
mas nenhum teve a garra e a coragem
de Chicão que doou
a sua a sua vida e a sua liberdade,
tudo isso em prol dos seus irmãos.
O seu nome e os seus feitos
vão ficar eternamente gravados
em nossas mentes e nos nossos corações.
Não é segredo pra ninguém
que temos as nossas vidas ameaçada,
porque na mentalidade de muitos brancos
a vida de nós indígena não vale nada
e querem vê a nossa raça
completamente dizimada.
Tiraram a vida do nosso Cacique Chicão
do mesmo modo que fizeram com Jesus,
que foi vendido por trinta moedas
e ainda foi pregado em uma cruz.
E se Jesus foi morto
pela salvação da humanidade,

o sangue de Chicão foi
covardemente derramado
pelas terras que abriga
a todos nós que defendemos
a nação Xucuru,.
Se demos motivo ou não
alguém vai sempre encontrar
um jeito torpe e mesquinho
só pra nos prejudicá.
Antigamente usavam meios,
entre aspas, mais honestos.
Casavam brancos com índios,
tornando verso em reverso.
Mas vamos seguindo em frente,
pedimos forças a Tupã,
batemos com nosso jupagos
firmes e forte
sem pensar no amanhã.
Não pedimos só para nós,
a força da Sagrada Natureza,
mas em particular
por todas as etnias indígenas
pra que sejam mais respeitadas.
Nos seus e nossos direito
por nós ser os primeiro filho
da nossa Mãe Terra abençoada.
E no dia em que ao menos
por um milagre se isso acontecer
em nossas vida podem crer:
aí não nos faltará mais nada.

Alaíde Xukuru
Do coração do meu povo Capim de Planta

7.10 ANEXO 10: ENTREVISTA Nº 18

ENTREVISTADA: MARIA QUITÉRIA DA SILVA

IDADE: 65 ANOS

LOCAL: ALDEIA CAPIM DE PLANTA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTORA

DATA: 30/08/2008

- Dona Quitéria, que histórias a senhora poderia me contar sobre o seu Povo Xukuru?

Aí pronto, meu pai dizia assim: “Oi, minha filha, quem não morrê, que eu mesmo não aicanso mais não, mas quem não morrê logo, vocês ainda vai aicançá o toré, a luta do... do... do antepassado.” Aí eu dizia: “E o que é?” Ele disse: “O que é? Quando chegá mais na frente você vai vê”. Aí eu dizia assim: “Oh, meu Deus! E o que é toré?” Ele disse: “Oi, o toré é assim, oi: Nossa Senhora das Montanha foi achada no mato. Foi achada no mato. Aí botaram ela lá no cantinho dela. Aí fizeram assim: fizeram uma casinha de paia, fizeram uma casinha de paia pra gente dança o toré.” E eu digo: “E o que é o toré?” Aí ele me ensinava. Aí meu pai chegô disse assim: “Oi, o toré é assim, oi: faz a ropa, o ritual de paia, se veste de paia , aí faz o jompago, que o jompago é aquele pauzinho de dançá.” Aí eu disse: “Ôxe, e como é essa dança?” Ele disse: “Oia, a gente pega o pauzinho, todo de paia, aí se veste, aí começa o toré...” E eu digo: “E é calada?” Ele disse: “Não. A gente tem que cantá”. Aí eu ficava assim pensando, eu digo: “Ô pai, e eu danço também?” “Quando você caí na idade você dança. Aí você dança.” Aí eu ficava assim... eu digo: “ê, não aicanso não.” Aí pronto, foi tempo que ele morreu aí a gente fiquemo, né? Quando eu tava com quarenta ano... trinta e tantos ano aí começou a luta do toré. Aí Chicão começo essa retomada aí a gente fomo, aí a gente conseguiu dançá o toré.

- Antigamente era proibido?

Não, era não. Era proibido não, de jeito nenhum. O toré não. Aí veio proibí agora depois que Chicão começô a retomada. Eles queria acabá, mas Chicão disse: “Eu não acabo com a luta. só acabo com a luta um dia quando eu morre.” Aí antes dele morrê ele dizia: “Oi, se eu morrê, fica Marquinho, meu fio no meu lugá.” Aí foi dito e feito: ele se acabou-se mas Marquinho ficô na luta, né? E ainda tá conseguindo. Se Deus quisé ele consegue ainda, né? Mas a gente não deixemo, não. Nunca deixamo.

- E a senhora lembra de uma dessas história da Mãe Tamain? De Nossa Senhora das Montanhas, quando acharam?

Oia, já eu não tenho lembrança, não. Eles diziam assim que quando acharam ela foi uma menina que andava caçando lenha, num sabe? Tava procurando lenha. Aí quando chegaram num pé dum toco aí acharam ela. Aí a menina volto pra casa e disse: “Ô mãe, aculé eu achei uma santa.” “Santa?” “Sim, no toco.” Aí foram. A menina achou Nossa Senhora das Montanha num toco. Aí chegou, aí trusseram ela. Botaram dentro da igreja, aí ela foi simbora. Aí se ajuntaram os caboclo, nesse tempo era caboclo. Aí ele foram, fizeram uma paioça de paia, aí butaram ela, aí ela não conseguiu, ela não quis. Aí levaram ela pra igreja. Aí eles estudaram assim: “Mas o que é que a gente vai fazer com essa Santa?” Aí Serraram o toquinho onde ela hoje ela tá. Um pedacinho de pau assim. Serraram o toco de pau aí ela tá em cima de um pedacinho de pau assim. Onde ela foi achada. Pode olhá que tá um pedacinho de pau assim. A imagem tá na vila. Pode prestá atenção que tem um pedacinho de pau. Toda vez que carregavam ela, ela voltava pra igreja. Mas fizeram o ritual da paia de coco aí ela não foi simbora mais não. Só é isso que eu sei que meu pai dizia. Aí comecei a andá pra vila com dez ano. Pra Vila de Cimbres pra dançá o toré. Comecei com dez ano. Agora se ajuntava aquele pessoá, pessoá mais veio. aí a gente ia pra vila pra dançá o ritual a noite todinha. Agora nesse tempo era no terreiro assim, de fogueira em fogueira,

de fogueira em fogueira. E hoje não, hoje em dia não, que já tá bom que já tem o local pra gente dançá, né? Tem o casarão. Mas nesse tempo era na rua, no meio da rua pra gente dançá era de fogueira em fogueira. Era índio, viu? Era caboclo.

– A senhora participa da busca da lenha?

Participo, mas não tá nunca como era antes. Que de primeiro pra trás era muita gente, muita gente mesmo, fazia gosto. Muita gente, muita gente mesmo. E vinha muita gente de fora pra dançá o toré, né? Mas agora já tá mais fraco. Não vem muita gente como vinha antes, não. Quando a gente ia chegá com a lenha aí ele ficava em cima na torre da janela que era pra gente levantá o pau pra cima pra baté o retrato. Agora não tão fazendo mais isso. A gente vem, arrudeia a igreja e bota a lenha lá. Aí eles não tira mais retrato. Aí eu digo que mudou muito. Mas ainda tem, ainda tem. Tá mais fraco, não tá que nem era. Mas ainda tem a fogueira, a gente vai buscá a fogueira, tem a dança de noite que é o toré aí quando é no outro dia a gente vai simhora. Aí quando é na outra semana a gente vai pro dia de Nossa Senhora das Montanha. Mas o toré de Nossa Senhora das Montanhas é mais poco por causo que tem a missa de dez hora, né? Antes de ir pra missa, a gente dança um torezinho, poco. Quando dá dez hora a gente vai pra missa. Quando sai da missa é quase doze hora. Quando vem vai fazê o lanche e começá num torezinho poco. Aí vai pra procissão que é à tarde. Quando termina a procissão aí a gente vem simhora pra casa.

A senhora não quer cantar não um trechinho?

Ê, ê, ê, ê, ê, ê

Meu Rei do Ororubá.

Canta meu Rei, canta meu Rei,

Meu Rei do Ororubá.

7.11 ANEXO 11: ENTREVISTA Nº 19

ENTREVISTADA: MARIA ALDENIZE SOUZA PEREIRA

IDADE: 22 ANOS

LOCAL: ALDEIA CAPIM DE PLANTA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: PROFESSORA

DATA: 30/08/2008

– Aldenize, que histórias você poderia me contar sobre o Povo Xukuru?

Eu posso começar lhe contando pela... pela força que a gente tem aqui dentro, é... e a força que a gente ganha através do ritual, do toré, que é uma coisa muito sagrada pra gente, é o que mais nos dá força... nós somos um povo unido, né? A gente por ser unido, a gente sempre tem que... Ah! Ultimamente a gente não tá mais dançando o toré. Tá acontecendo algumas coisas que tá impedindo, como a política, nos fins de semana, como o nosso próprio líder diz que não pode porque algumas pessoas saem, a gente tem que fazer o ritual unido, todo mundo junto, fazendo uma corrente de forças. Então, eu posso te contar um exemplo, exemplos que acontece como o meu pai tinha... falou pra você: muitas perseguições acontecem pro povo Xukuru, entendeu? E através do ritual é que a gente consegue se sair, consegue vencer, consegue ter força pra lutar, e vencer cada vez mais as perseguições, afasta todos os maus também é como mamãe tá dizendo, afasta os maus. A gente tem aquelas pessoas que trabalhavam que há muito tempo era pessoa da luta que já se foi, que morreu. Então a gente não diz que eles morreram, eles só trocaram de lugar, trocaram de morada. Saíram das casas quando faleceram e foram morar nas matas. Então quando a gente canta ou puxa o ponto no ritual eles vêm, eles escutam lá da mata e volta, incorpora em alguém e vem nos dá força, às vezes até aconselha como era que eles faziam antes pra vencer. Então a gente é um povo muito unido através do toré também.

Agora a gente tá falho com o toré. Eu posso ser bem realista de dizer que estamos falho mesmo. Mas só que quando a gente faz um toré, eles cobram mesmo: “Tá faltando toré, tá faltando ritual. A gente tá precisando disso, tá acontecendo as perseguições. A gente tem que fazer o toré.”

– Falam através de alguém?

É. Eles incorporam em alguém, entendeu? Tem as pessoas que tem o corpo aberto, que recebem, têm corrente, que tem aquele dom de recebê-los, entendeu? Então quando eles incorporam aquela pessoa, como por exemplo, se for eu, eu não vou estar falando por mim. É com se eu adormecesse e ele tomasse o meu lugar por alguns instantes.

– Mas você tem corpo aberto?

Eu tenho, só que tem a idade, tem o tempo que você recebe os Encantos de Luz. É os Encantos de Luz. É aquelas pessoa do bem, que sempre estava na luta. Então, eu tenho só que agora que estou com vinte e dois anos, algumas pessoas assim como... tem um menino aqui que é o bacurau. O bacurau é o que puxa o toré, que pega a maracá e sai na frente puxando e o pessoal acompanhando atrás. É o bacurau. Ele me falou que a partir dos vinte e três anos por aí assim eu posso ter a possibilidade de já começar a receber esses Encantados. Então, é uma história muito longa se eu fosse contar, falar do toré, aí já entra também... isso falando da força que a gente recebe, que a gente ganha através do toré. Na escola também, eu como professora, sempre na terça, na quinta eu gosto de dançar o toré com meus alunos. Porque a gente... alguma coisa que tiver querendo interromper o meu trabalho, entendeu? Porque às vezes a gente tá um pouco indisposto, tá meio querendo sair fora da responsabilidade, às vezes acontece, entendeu? Então, sempre você puxando o toré dá mais força, dá mais energia, os assuntos frui na sua cabeça, na sua mente. Então você dá aquela aula maravilhosa e isso é através do toré. Quando danço o toré na minha aula é

maravilhoso. Às vezes tô aqui indisposta, me levanto bem cedo com a maior falta de coragem. Chego lá com a aula prontinha e fico sem saber por onde começar ou alguma coisa atrapalha, aí eu danço o toré, faço uma oração que é o ritual, no começo da aula aí pronto vai embora aquelas coisas negativa. Só energia boa. A oração é um ritual. Na segunda e na sexta eu não costumo fazer o ritual nem puxar nem um ponto de toré porque na segunda é um dia meio negativo sabe, assim, pra mim. Pra mim e pra muitas pessoas que entende. Porque na segunda e na sexta é uns dias... se tiver um aluno meu que tiver com o corpo aberto pode entrar um guia do mal, lá do mal, negativo na segunda-feira na sexta, fica meio difícil pra aquela pessoa saia, vá embora, que deixe a matéria em paz, que é o corpo. Aí vai ter que chamar o pajé, uma pessoa mais experiente, entendeu? Aí na segunda e na sexta eu não costumo puxar o toré com meus alunos, não. Agora os outros dias sim eu gosto sempre de puxar o toré, é mais uma força que me dá e também quando a gente vai pra reuniões pedagógicas sempre faz uma oração que é o ritual, puxa um ponto, é maravilhoso, é uma força encantadora. É ciência mesmo. Só você vendo. [...] Você puxa um ponto, depois puxa outro ponto, tem o ponto de Nossa Senhora das Montanhas, tem o ponto da Jurema, tem o ponto de Santa Joana d'Arc. [...] É... tem o de... tem aquele a gente poderia até cantar. É muito lindo, é muito lindo.

– Quer cantar? Pode cantar. É até bom.

Adeus meus índios que eu já vou embora.

Adeus meus índios que eu já vou embora.

Oi nós vamo é com Deus e Nossa Senhora.

Oi quem fica é com Deus e Nossa Senhora.

– Esse ponto é de Nossa Senhora das Montanhas?

Esse é o ponto dos índios. O ponto de Nossa Senhora é assim:

Nossa Senhora das Montanhas é uma Santa de valor.

Nossa Senhora das Montanhas é uma Santa de valor.

Oi quem achou ela nas matas foi o índio caçador.

Oi quem achou ela nas matas foi o índio caçador.

Oh, reina reina reina ra, reina reina reina reina.

Oh, reina reina reina ra, reina reina reina reina.

Então, esse é o ponto de Nossa Senhora das Montanhas. É um ponto. Esse é um ponto. Então quando a gente puxa outro, outro ponto a gente não chama música, chama ponto, o ritual.

– E, o ponto da jurema você sabe cantar, pode cantar?

A jurema tem, a jurema dá

Caboclo bom pra trabalhar.

Ele é forte, energia muito forte, é pesada, a gente... entendeu? Só quando a gente tá no terreiro que é um lugar já sagrado, tem aquelas pessoas mais experientes... ("Ele é tão importante que quando a gente entra assim a gente já sente a força; aí quando a gente entra assim no... na roda do ritual quanto mais a gente dança o toré, mais tem vontade até quando a gente tá com uma dor a gente joga fora. A gente sente muito bem, entendeu? É uma coisa que a gente vê mesmo que não é da gente" - mãe de Aldenize) [...].

7.12 ANEXO 12: ENTREVISTA Nº 22

ENTREVISTADO: MARIA ANTÔNIA GOMES (DONA LIA)

IDADE: 66 ANOS

LOCAL: ALDEIA CAPIM DE PLANTA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTORA

DATA DA ENTREVISTA: 31/08/08

– Dona Lia, que histórias a senhora tem pra contar sobre o seu Povo Xukuru?

Olhe, eu não me criei com a minha mãe. Que eu fiquei sem mãe com idade de cinco anos. Me criei com a madrasta. A madrasta foi quem me criou. Mai pra nós se vesti, calçá, pai tirava paia de coco, nós fazia trança, ela costurava, fazia chapéu, fazia uma tentativa pra vendé na feira pro mode comprá paninho pra fazê uma roupa pra gente, um calçado... nós não andava calçado, não. Era descalço. Não tinha história de calçado, não. Nós ia pra missa, levava o calçado na mão, pra calçá bem pertinho da igreja pro mode não acabá aquele calçado. E ali... o estalo daquela paia, ela fazia bassoura, pro mode daquelas bassoura e aquelas trança era que comprava as roupinha pra nós se vesti. Então, se... meu pai contava que os meus avô, que é dos mais velho, não existia queroseno. Fazia azeite de... se plantava muita mamona, que o povo chama agora, chama mamona, mas antigamente era azeite. Fazia aquele azeite, botava num prato de barro, botava um pavio, pra acendê pra clareá. Era uma... uma... uma claridade muito feia, né? A claridade muito feia. E pra fazer um fogo, ia pedir um tição de fogo na casa já de outro vizinho ou umas brasinha pra fazê aquele fogo em casa. Era sacrifício no outro tempo. Tempo antigamente. E então se... eu vou contá um pouquinho da luta. Nós comecemo do pé, quando Chicão começou o cacique. O Cacique Chicão começô aí o primeiro toré de Pedra d'Água nós enfrentemo com ele. E nós não podia ir todo domingo, mas sempre, sempre de quinze em quinze

dia, quando ele (o marido) não podia ir eu ia mais uma cunhada minha sozinha. Nós não tinha medo. Nós saía de casa dez hora. Quando era onze... onze hora, onze e meia nós tava no terrero de Pedra d'Água. Quando ele fazia a reunião, dançava o toré, fazia a reunião, nós saía, nós duas sozinha ligeiro, nesse tempo nós tinha perna, acabei com a minha saúde andando, porque é subindo ladeira daqui pra lá, andando muito e quando era seis hora da noite tava chegando em casa. Aí, e o povo dizendo: “vai morrê muita gente, vai morrê muita gente. Esse povo tão é cum besteira que vai morrê tanta gente que o povo nem sabe”. Aí, disseram: “Vai ter... vi abrir a picada pra conta os ponto”. Aí disseram: “Agora é vai morrê gente”. Aí eu ficava doidinha, me valia dos olho pra chorá. Eu rezava. Aí eu pedi a Nossa Senhora das Montanha. E disseram que naquela picada tinha que ir todo mundo ir apulso, quem quisesse, quem não quisesse tinha que ir apulso. Aí eu... Me peguei com Nossa Senhora das Montanha. Fiz uma promessa com Nossa Senhora das Montanha que se abrisse aquelas picada que nem o pessoal tava... tava começando e não tivesse nenhum derrame de sangue, eu fazia um manto de renascença e entregava a Chicão pro mode ele dá de presente a Nossa Senhora das Montanha. Aí, abriram as picada tudinho. Era gente que fazia medo e não teve nem conversa. Não teve as agressão que nem o povo fazia aquele medo, aquele bicho que e a gente que dizia eu vou morrê, se eu tiver problema de coração eu vou morrê porque a família todinha ali naquele meio. Aí a gente ficava assustado, né? E graças a Deus abriram as picada, botaram os ponto e não teve derrame de sangue. Aí quando foi pra terminá, tiraram a vida dele, de Chicão. Aí eu adoeci também, não pude mais andá ao toré de Pedra d'Água, só vou se for de carro e então se... paguei a promessa, mas ele acabou-se. Mas não foi nessa época que o povo tava pensando, né? Ele mesmo pagou. Eu fiz e entreguei a ele e ele com vida ele pagou. Ele pagou a promessa.

– Porque que a senhora fala... o que é picada?

Abrir assim... é como uma rodagem dividindo a área todinha. Agora o mato já cobriu. Quem vê dizia que era uma rodagem que tinha arrudiando. [...]

- Dona Lia, a senhora poderia me contar sobre a Jurema Sagrada?

Quem bebe a Jurema Sagrada tem aquela corrente. Muitos se desenvolve, né? Eu mesmo tenho corrente mas nunca me desenvolvi. Aí, já teve gente que disse: “muito problema que tu tem é porque tu não desenvolve a corrente.” Mas eu tomo, eu danço toré, eu assisto à pajelança, eu não tenho... porque tem gente que tem medo, se tranca... porque quem não quer que se desenvolva... mas eu nunca me tranquei, bebo da jurema e nunca me desenvolvi. E muitas pessoa que benzem dizem: “Você tem corrente de nascença, corrente de sangue de caboclo brabo”. Mas graças a Deus nunca desenvolvi, não. Nem tenho medo. Eu acho é bonito. Quando um toré é... é... é forte, tem força, é quando acontece aquelas coisa. Eu acho, eu acho assim, dentro de mim Quando um toré é forte mesmo é quando acontece essas coisa, os Encanto, os Encanto de Luz.

- E, a senhora sabe como é feita aquela bebida?

Sei não, porque eu nunca vi eles fazê. Nunca vi eles fazê, não. Quem faz é o pajé, aí nunca vi. “É segredo, né? [...] Só quem pode fazê aquela água é pajé. Só ele tem licença de fazê.” (Seu Otávio). O pajé até batizado, casamento, o pajé faz. Porque eu mesmo tenho a foto de um batizado. Batizei, batizei muito lá. E então se... eu perguntei do jeito que o pajé batizou, os padre batiza. Aí eu perguntei o padre, contei a história como tinha acontecido. [...] do jeito que o padre batizou, ele também batizou com aquela água da jurema. Aí eu contei a história ao padre porque eu fui madrinha de um rapazinho e... é... tio do... de Aguinaldo. Aí eu contei a história o padre porque a mãe que criou ele, que criou o menino, a avó do menino, tava dizendo que o menino não tava batizado. Era pra batizá ele novamente. Aí eu contei ao padre. O padre disse que tá batizado só faltava botá o nome no livro da igreja e tomar os santos olho. Mas, crismado e batizado na igreja. [...]

7.13 ANEXO 13: ENTREVISTA Nº 28

ENTREVISTADO: JOÃO DA SILVA BATISTA

IDADE: 39 ANOS

LOCAL: ALDEIA CALDEIRÃO

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: LIDERANÇA INDÍGENA

DATA DA ENTREVISTA: 15/09/2008

- Seu João Batista, que histórias o senhor tem pra contar sobre o seu Povo Xukuru?

Bom, a gente vai vai começá desde o meu tempo quando eu nasci que assim... que antigamente a gente não tinha... o nosso conhecimento, sabe? o nosso conhecimento que nós vimos, a gente não sabia que esse terretorio era um direito de cultivo e hoje era o da gente e sim era dos branco. Aí quando foi pro... pra gente conquistá esse terretoro, o Cacique Chicão começô um grupozinho de poucos índio e começo um grupo de doze... com doze índio. Aí tinha uns pessoal mais velho. Quando ele começo com esse grupo de doze índio, andava de pé pro Recife, pra Brasília nesse meio de mundo atrás, atrás de nosso direito. Aí tinha essas pessoa mais velha na idade que nem cumpade Zé Batista que Chicão escolhia. Cada uma vez ele começô a pegá um. Pegava um aqui, pegava em Pé de Serra, outro em Passagem, outro em Caípe e saía pegando que era pros pessoal chegá e saí já repassando, chamando a gente, pra gente acompanhá a luta, que esse território era um terretóro que era da gente, era um direito que tava constituído dentro da justiça federal e nós acompanhava a luta. Aí muita gente ficava com medo porque os pessoal dizia que ia dá muita revolução, outros ia morrer, que a gente ia perder nossa história, quem ia ganha era os fazendero. Aí depois quando a gente passô a acreditá, a gente ia pro ritual, cantava o ritual, dançava o ritual, ouvia a reunião do Cacique Chicão, ele esclarecia tudo, que esse

territoro era da gente há desde quinhentos anos, era um direito que era da gente, só nós não sabia e hoje tava na mão dos branco e pra nós reconstruir esse territorio a gente tinha que acompanhá a luta. E como era que a gente ia conseguir esse territorio primeiro? Era a gente fazendo reunião nas aldeias, explicando pra... explicando praqueles que nunca acompanhava, indo pro terreiro do ritual, dançando o ritual, agradecendo à Natureza. E depois, graças a Deus, hoje a gente conseguiu nosso territorio e... e deixando uma história por outra, do finado meu avô que eu conhecia ... hoje só conheci um. Ele morreu com quase oitenta ano e ele sempre contava que às vez que ele gostava de botá um roçado, não tinha terra pra trabalhá, no caso desses pequeno agora. Essa terra era... vivia na mão do branco e às veiz eles pra botá um roçado pedia ao fazendero, os fazendero dizia que não dava e ele sempre ficava com aquilo na cabeça que... que quando o fazendero dizia que aquele territorio era dele mas desde que era da gente e ele dizia "Olhe, meus filho, meus neto, meus sobrinho: eu não alcanço, não, eu sei que vou falecê, mas vai chegá um tempo aí de vocês, de aparecê uma pessoa e descobri... e descobri esse direito que hoje é da gente e só que a gente não tem como ... como constitui e essa pessoa que vai, que vai, que vai descobri esse direito aí ele vai tocá essa luta pra frente e todos vocês aí que tive coragem vai acompanhá e aonde, e coisa que vocês tinha vontade de ter na mão, tudo vocês vão ter. Vocês vão ter esse terretoro, vocês vão tê projeto, as criançada vão se interessá. Vai vim benefício aí tanto pros adulto quanto pras criança." E hoje graças a Deus nós tamo vendo isso aí. nós agradece ao nosso Cacique Chicão. Foi a única pessoa que teve coragem de se empenhá nessa luta. Dedicou a sua vida a cada um da gente. E hoje, quase que um tipo de escravo, não tinha onde morá antigamente, que nem no caso eu morava ali do outro lado eu morava... aonde meu pai morava era um terretoro que acumulô a família todinha, mas até uma pequena galinha pra nós criá, a gente não tinha como criá porque as terra num dava e nós sabia que tinha esse terretoro todinho por aqui, mas era dessa forma como eu falei. era um terretoro que nós tinha desde o tempo de nosso avô, dos tempo que os europeu chegou aqui tomou esse terretoro, mas sabendo que era da gente. Mas a gente não podia esclarecê. A gente queria fazê um pezinho

pra gente não tinha cuma, que era na mão do fazendero, que nem hoje aqui o doutô... isso aqui era do prefeito mas antigamente quando, quando eu tomava conta que era dele, a gente também passava nessa porteira só pra vim olhá, pra botá um roçado era a maior humilhação. E hoje, graças a Deus, nós tamo aí, conquistamo nosso terretoro e tamos de parabéin.

– O senhor costuma dançar o toré toda semana?

Não. A gente é assim: o... o terrero que nós tinha pra nós dançá o ritual era lá em Pedra d'Água. Quando eu comecei nessa luta, que eu sou um dos mais novato, cumpadre Zé Batista foi um dos primero, esse cumpade meu que o menino foi buscá. Aí ele dizia: "Ô cumpadre vamo pro ritual!" Aí eu falava assim: "Só cumpade? Mas é tão longe. Imagine a distância de eu sair daqui pra ir pra Pedra d'Água aqui pro essa serra de pé." Aí ele disse: "Não cumpadre, mas nós vai devagazinho. A gente num vai a uma festa? Quando a gente qué ir a uma festa nós num vamo a pé e num chega lá? Então vamo pro ritual que lá, cumpadre João, lá é onde dentro da Natureza é onde nós vamo alcançá aquela graça dada pela Natureza." Aí eu ficava com aquela cisma que eu acabei de falá agora e era muito medo aí depois eu fui a primera vez. A primera vez que eu fui pro ritual, cheguei lá eu não conhecia ninguém, não sabia quem era Chicão, nem dona Zenilda, ninguém da família. Chicão ficou olhando pra mim, aí eu cheguei lá aí ele falou: "Cumé, venha cá!" Aí eu fui lá. "Cumé seu nome?" Aí falei meu nome pra ele, ele disse: "Não qué dançá um ritualzinho não?" "eu acho que eu não vou não, porque eu não tenho costume. A primera vez que eu venho aqui é hoje" "Não, mas entra aí. Talvez se você entrá vai pegando o gosto." E graças a Deus a primera vez que eu fui não dancei igualmente os outros. Fui aprendendo, mas sempre sou acostumado a dançá um ritualzinho. Todo mundo. Mas depois o pessoal aí lançaram uma moda aí de só dançá o toré em Pedra d'Água de quinze em quinze dia. Aí depois de uns seis mese pra cá nunca mais fui. Mas sou acostumado ir. A gente vai tem essas festa na vila duas veze por ano, vou pelo São João, vou no dia dois pra festa da vila de vez em quando com certeza. a gente pode cantá um pontozinho aí, né?

Tem aquele canto que é assim:

Nossa Senhora das Montanha é uma Santa de valor
 Nossa Senhora das Montanha é uma Santa de valor
 Quem achou ela nas mata foi o índio caçador
 Quem achou ela nas mata foi o índio caçador

O primeiro ponto quando a gente vai pra mata a gente sempre canta aquele assim. o primeiro ponto que Chicão anunciou a gente cantá assim:

Deus no céu os índio na terra
 Deus no céu os índio na terra
 Vamo vê quem pode mais: é Deus no céu
 Vamo vê quem pode mais: é Deus no céu

Deus no céu os índio na terra
 Deus no céu os índio na terra
 Vamo vê quem pode mais: é Deus no céu
 Vamo vê quem pode mais: é Deus no céu

Aí tem outro assim, né? A gente tem muito ponto. Tem outro que a gente canta assim:

Quem quisé vê as ciência vá nas mata procurá
 Quem quisé vê as ciência vá nas mata procurá
 Seu castelo de ouro que há nas mata do Orubá
 Seu castelo de ouro que há nas mata do Orubá

Nossas mata tem, nossas mata dá
 Tem caboclo bom pra guerriá
 Nossas mata tem, nossas mata dá
 Tem caboclo bom pra guerriá

Quem quisé vê as ciência vá nas mata procurá
 Quem quisé vê as ciência vá nas mata procurá
 Seu castelo de ouro que há nas mata do Orubá
 Seu castelo de ouro que há nas mata do Orubá

Nossas mata tem, nossas mata dá
 O caboclo bom pra guerriá
 Nossas mata tem, nossas mata dá
 O caboclo bom pra guerriá

7.14 ANEXO 14: ENTREVISTA Nº 31

ENTREVISTADO: NATALÍCIO RODRIGUES DA SILVA

IDADE: 69 ANOS

LOCAL: ALDEIA SUCUPIRA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTOR

DATA DA ENTREVISTA: 03/10/2008

– Seu Natalício, que histórias o senhor tem pra contar sobre o seu Povo Xukuru?

A história que eu tenho pra contá do povo Xukuru que antigamente era dirigida pelos fazendero. Os índio não tinha direito a nada. porque o fazendero passava a mão em tudo e a oportunidade era deles, né? Então que essa luta vem a partir de quinhentos ano mas ninguém nunca pôde chegá a autoria que... à posição que estamos hoje, por quê? Quem lutava não tinha a noção de chegá onde nós chegamos. Era comprado pelo fazendero, era iludido por pouco dinheiro, era representado ao lado do fazendero, ao nosso lado tava esquecido porque ninguém tinha nenhum conhecimento adonde podia aproveitá os nosso direito pra chegá em mão que nem nós estamos presente pisando em cima de nosso solo. Aí na oportunidade teve três ou foi quatro cacique que lutava mas não buscava o que nós merecia dentro da justiça. Porque hoje através, tudo o que a gente é... qué arrumá tem que respeitá a justiça. Mas dentro da justiça a gente tem que arrumá o que merece no respeito e na capacidade, né? Então, quando começô a luta do Cacique Chicão, aí ele foi num home que sabia adonde butava os péi e sabia onde ser representado. Aí nessa oportunidade começou a luta de todos índio acompanhando ele, e ele viajando pra donde merecia dentro dos órgãos federais, que é donde está é... os nossos direito, e aí ele sofreu muito, nós sofremo muito, tá com mais de vinte ano que a gente vinha nessa luta, mas ninguém sabia como era os direito que se arrumava. Mas ele sabia, ele sabia como era que podia se

arrumá os direito nos órgãõ competente pra ninguém tumá a frente dele. E daí, quando ele começou seriamente, todos nós que acompanhava ele era ameaçado pelo fazendero, porque o fazendero não queria consentir é... os direito nosso. Ele só queria cosegui com os direito dele, porque tinha comprado a dinheiro, tinha ido a cartório passá de escritura, aqui não é conveniente escritura de cartório, proque antigamente o povo não sabia cumo era que se dirigia as coisa, a gente sabia que era uma ara que chamava "a ara dos índio", era a "ara Xukurus do Ororubá" mas que o fazendero quando tomou conhecimento que entrô dentro, antigamente os índio era pessoas que não tinham orientação, pra eles era tudo um jeito só, os fazendero iludindo quando ele tomasse conta eles podia trabalhá, podia vivê, podia permanecer do jeito que queria e foi muito diferente. Dentro da área existia plantio de tudo quanto era de verdura, de fruta, de tudo, quando era dos índio. Quando era dos índio mesmo, dos antepassado. Adepois que o fazendero tomou conta, matou as frutera toda, fez campina, prantou capim, cercô pra ninguém entrá, fazenderos que a gente não tinha direito de tirá nem um pau de lenha pra cozinhá uma panela. Tem os corredores que nem vosmecês sabe, que vosmecês anda na pista, mas quando sai da pista, tem os corredores dos compartimento das divisa dos terreno. Nem uma cabra eles num queria que amarrasse lá no pé da... do ponto do arame que chama-se estaca. Então não era pra fazê nem esse tipo de coisa. Que quando o Cacique Chicão começô lutando com os direito adonde merecia ser reconhecido, eles começaram a preseguir o cacique e quem acompanhava o cacique. Muitas veze a gente saía escondido peruma estrada e vinha pro outra proque os representante dos fazendero sempre vivia cum os oio em cima da gente. E era arriscado a gente a ficá na estrada sem sabê quem foi que matô. Proque o fazendero ele tinha ideia prum bucado de coisa. Qe ele não fazia mas ele podia mandá. Ele tava tranquilo, na capital, na cidade, adonde ele tivesse, mas tinha os mandão dele pra fazê a destruição de nós índio como aconteceu o Cacique Chicão foi destruído por pessoas e permitido com o conhecimento dele que tava podendo se trevessá dentro da história dele, dentro do conhecimento, dentro da luta não podia se trevessá, então começô a perseguição. Primero era ele que era o enfrentante da área Xukurus do Ororubá e

a gente acompanhava porque ele sozinho não podia vencê. E nós precisava. E ele como conhecedor da história, sabendo onde que estava os nosso direito pra nós chegá lá, pra nós ter o direito de morá, de trabalhá, que nós não tinha nem onde morá nem onde trabalhá, e cada um o que pudesse criá uma cabra, um cavalo, uma rês, uma coisa e outra, então a terra ia sê liberada pra nossos direito sobre os poderes da justiça federal. E como de fato hoje nós tamo representando a ára Xukurus do Ororubá, mas sabemos que têm pessoas que comanda a área que chama-se a União Federal e aí a gente vive nessa luta. E dentro da luta quando começô, nós tivemos muito apreto por causa das perseguição. Adepois que foi liberado algumas fazenda e os fazendero pensava que os índio ia roubá os terreno deles, eles não tava entendendo também dos direito deles que ia ser é... indenizado. Era a preseguição deles em cima dos índio porque pensava que os terreno deles ia ser retomado, dizendo assim que os índio ia roubá. Mas nós não tinha poder pra roubá nada de ninguém e nem tinha mau vontade. Então, se é um direito que se tem e foi liberado desde os nosso antepassado, a gente não sabia andá atrás mas quem soube andá atrás e soube onde é que estava engavetado e trouxe o conhecimento e a declaração e os direitos de todos nós. E sobre esse ponto a presseguição do cacique começô e ele dizia que ele não ia durá muito tempo proque ele tava sendo presseguido ao lado dos fazendero. E como de fato foi destruído. Ele pensando que ía tomá conta do que era deles. Quer dizer, eles entendia que era deles, mas que os direito era nosso e eles não tinha como retomá o movimento e ainda hoje tem questão que não querem entregá os direito dele porque quando começô o movimento juntou-se uma reunião de fazendero pra fazê um abaixo-assinado pra escanteá o direito dos índio. Então butaram o nome de até de pessoas pobre no nome dos fazendero e foram a Brasília. Quando chegou lá, se tem, dizem que se tem, o cacique falava que se tem um documento da área Xukurus do Ororubá, eles pegaram um bocado de documento dos cartório, levaram pra Brasília, quando chegou lá, os chefe de lá perguntou ia... segundo nós soube do movimento porque não se passa nada no mundo que a gente não saiba, disse que atrás do movimento da terra que era deles na área Xukurus do Ororubá. Então foi representado lá em Brasília um documento daqui

dos Xukurus de Ororubá. Se eles tivessem um documento daquele eles teriam direito da terra... escritura de cartório jamais não queria questão com os índio quando foram atrás do documento que mostraram que tava lá engavetado ... pegaram esse documento de longos ano atrás e o fazendero foi mostrá o documento assinado a cartório, aí não conferiu. Eu acho que o documento lá é em letra de bronze e ele foram com letra de cartório, né? Aí voltaram. E quando voltaram disse que é... os índio queria roubá era as terra porque não tinha entrado em ação nenhum pra ser indenizado e eles pegá o conhecimento que ia receber o direito deles aí, começô a revolução. Mas quando destruíram uns que chegou a liberação que os fazendero ia ser indenizado pelos direito que tivesse, não era tanto pela terra era pelo direito que foi é... empregado dentro do movimento da terra, de casas boa, currais bom, barragem, cerca, cisterna, o que tivesse é... representação nesse tipo, representando dentro do terreno ia ser muito bem indenizado, e o que não tivesse o valor ia ser mais poco porque tivesse cheia de mato tivesse mata, tinha mais valor do que a terra depravada pelo fazendero. Então quando começô esse conhecimento os mais brabo aí foram acalmando, né? Foi acalmando e a FUNAI foi representando os índio, foi encostando junto com as liderança que representava nós dentro dos órgã competente. Aí eles foram se acalmando até que deixaram de ficá avançado pelo lado do índio. Aí tem muitos que por caso que os que fez movimento na luta pra destruí se perderam um bocado por caso que num receberam cumo havia ... pra recebê ... o direito era nosso. Teve fazendero que saiu daqui sorrindo, foi bem indenizado, saiu com muito dinheiro, saiu com amizade e quando os otro viram é... que começaram a afrição até teve deles que se arrependeu por não esperá pelo resultado que estamos hoje. Então é aí o movimento e os direito hoje é nosso. Mas nós sabemos que temos é... o direito dos órgã competente que manda nas área dos índio ... mas pelo local, pelo boato, pelo acompanhamento a gente sabe que qualquer dúvida que tem a gente pode acompanhá a FUNAI e a União Federal que comanda a área Xukurus do Ororubá.

7.15 ANEXO 15: ENTREVISTA Nº 32

ENTREVISTADO: MELQUÍADES FRANCISCO ATANÁSIO

IDADE: 93 ANOS

LOCAL: ALDEIA LAGOA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTOR

DATA DA ENTREVISTA: 03/10/2008

- Seu Melquíades, que histórias o senhor tem pra me contar sobre seu povo Xukuru?

Na vila quer dizê que começô os índio a Santa Nossa Senhora das Montanha. Lá começô quando tinha índio lá na vila. Os índio botaram a Santa lá num pezinho de pau e os índio ficaram tudo admirado aí disse: “Nossa! uma mulhé!” E ficavam com medo, né? Ficaram com medo e... aí foram amansando, amansando e com pouco os índio já tava tudo se chegando aos pés de Nossa Senhora das Montanha na Vila. Aí amansou mais ou menos e já havia chegado tudinho, e amansaram, e foram encostando, encostando, com pouco tava agradando Nossa Senhora das Montanha. Fazia festa, tirava o mel de abeia pra fazer o vinho da batata, batata doce. Ele fazia o vinho, tirava o mel da abeia, e havia muita abeia nesse tempo. E fazia o vinho e fazia a festa no dia de Nossa Senhora das Montanha. Aí fazia uma festona, festona medonha. Fazia fogueira, uma fogueira medonha, queimava por lá e aí fizeram uma festona. Ajuntaram os índio todinho ali daquela vila toda, naquele agreste, ajuntava tudinho cada qual trazia um pauzinho, fazia uma fogueira da artura de quase de uma casa, viu? Aí era uma festona, uma festona boa, boa medonha, viu? Eles faziam, dançavam o toré, né? Dançava o toré. Aí a noite todinha Nossa Senhora das Montanha, ali dançava o toré até bem cedo. e adepois fizeram, mudô... fizeram a igreja dela e ficaram ainda dançando, dançando o toré na frente da igreja, e faz a fogueira, fazia a festa e

dançava o toré na frente da igreja. ... Cana braba, Caípe, aquele meio de mundo ia tudinho pra lá. Era festona, viu? Eles dançava a noite todinha, todinha Nossa Senhora das Montanha, e isso ficou.. foi se acabando o povo, os índio foi se acabando, acabando, hoje tem pouco índio, hoje tem pouco índio aqui. Tem as descendência de índio porque ficou... uns é índio outros não é. Foi misturando, misturando, hoje tá misturado. Eu sei tudinho certinho como é, né? Eu tô dizendo porque papai dizia à gente que era assim, assim, muitos camaradas que vivia mais eu dançava o toré. Eu nao ia porque era pequeno, né? dançava toré na vila e eles dançavam a noite todinha na vila o toré e celebrava a missa e o toré dançava. Depois da missa dançava o toré a noite todinha. Quando o dia amanhecia tava tudo enfadado, procurava a casa e pronto ia simhora pra casa. Mas era em toda festa até cá hoje, né? Hoje tá chegando mai pouca gente. Muito índio já não é mais índio, é descendência de índio. Aí vem algum, né? Inda vem índio velho e os outro vem também mas não é como era. Atrás era só índio puro, só índio puro havia... misturava não. Foi misturando o índio, índio com moreno e aí ficou misturado o pessoá todinho.

_ E o senhor aprendeu algumas palavras quando eles falavam o idioma deles?

Aí eu não aprendi não, viu?

-Mas o senhor alcançou a língua dos índios antes?

Não aprendi não, viu? Não aprendi não porque essas palavra era mais veia, antiga, mais que eu, né? O mais veio era que falava essas palavra de índio, sabê conversá e conversava diferente, né? Eles conversava diferente, falava umas coisa tudo atrapaiada que a gente nem compreendia. Eu mesmo não compreendia. Papai dizia como é que eles falava mai eu me esqueci como é que eles dizia, chamava as pessoa, chamava tudo diferente. A fava... fava era uma coisa que Deus deixou um mato e aí eu sei porque andava por dentro do mato e via aqueles pezinho de fava enramado por dentro daqueles caatinga. Aí os índio dizia: "Eu vou experimentá essa fava, bonita." Chega tava amarelinho. Aí os cabra apanhava, cozinhava, acharam bom, aí ficaram apanhando e comendo aquela fruta, fava. Foi uma coisa que Deus deixou mesmo por natureza, né?

7.16 ANEXO 16: ENTREVISTA Nº 41

ENTREVISTADO: MARCOS LUIDSON DE ARAÚJO

IDADE: 30 ANOS

LOCAL: ALDEIA SANTANA

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: CACIQUE

DATA: 28/01/2010

- Cacique Marcos, que histórias o senhor poderia me contar sobre seu povo Xukuru?

Ora... é... eu quando me entendi de gente, posso dizer assim meus sete, oito anos, nove anos, quando é... o meu pai inicia o processo junto com as demais lideranças, então sempre teria o costume de... das pessoas sempre se reuni lá em casa é... sempre se reunir lá em casa pra conversar sobre a luta do povo Xukuru, tá? Até pelo fato de tarmos iniciando, papai ainda era vice cacique, né? Não era o cacique ainda do povo Xukuru, e lembro ele conversando com o pajé, com outras lideranças mais... mais velhas que já inclusive se foram, já morreram, já fizeram a sua viagem, e ele falava um pouco da história de luta do povo Xukuru, né? Das dificuldades, dos processos que enfrentaram, é... processo de resistência mesmo, pela... pra se manter nesse... nesse espaço territorial do povo Xukuru. Eu lembro quando ele falava de alguns índios que tiveram a participação na Guerra do Paraguai, que saíram daqui e que foram levados para poder lutar junto lá com... com o exército, com as pessoas que estavam nessa guerra é... e teve a participação de muitos Xukurus nesse... nesse processo de guerra, de embate que houve na Guerra do Paraguai e foi a partir daí que, segundo a história, segundo eles, né?, a princesa Izabel tinha ali dado um título né? de terra, um documento dizendo o tamanho geográfico do território da terra dos índios, né? Xukuru, por conta dessa participação na Guerra do Paraguai chamada sesmarias, que é um

território extenso, que pega de Poção, Xukuru de Belo Jardim, de Pedra Furada, Aldeia Velha, aqui próximo de Arcoverde. Então era um espaço enorme, ganharam túnicas, espadas, né? Ganharam de presente esses materiais enquanto símbolo da... da participação deles também nessa guerra que houve aí com a participação nossa. E é a partir daí que se, se movimenta, né?, os mais velhos se movimentam para a reconquista desse espaço que a princesa Izabel tinha dado esse título de terra pra... pra o povo Xukuru. E aí começam a correr atrás da FUNAI, tem relatos de lideranças, né? De pessoas mais velhas, lideranças da nossa comunidade que saía daqui pra o Rio de Janeiro a pé, de animais, ia a pé, enfim pra poder cobrar do governo a demarcação, a identificação, demarcação desse espaço, desse território e, a época era o SPI, é... Serviço de Proteção ao Índio, não era a FUNAI, e que algumas pessoas, né? desse órgão, tinham vindo aqui na terra indígena, uma pessoa chamado Cícero Cavalcante, segundo ele trabalhava nesse órgão, SPI, e que é... pegou essa documentação, pegou essa... esse título, esse papel, esse documento que a princesa Izabel tinha dado e também todos outros materiais que esses mais velhos teriam recebido, né?, pela participação deles na Guerra do Paraguai. E, com isso, sumiu com esse material, dizendo que ia colocar no museu, ia fazer umas pesquisas, e não sei o quê, né? E terminou sumindo com esse... com esse material, né?, conquistado pelos nossos antepassados. E isso também foi uma forma também de... sabendo, sendo sabedor dessas histórias é... que começa a luta para com o nosso povo é... processo de luta mesmo pela reconquista do território, né? Conscientizando o povo, explicando pra... pra população nossa, as pessoas que viviam distante, aí começa através do ritual, dançando os rituais e tal, e começa a percorrer as aldeias, e começamos a falar sobre isso, a participação nossa, direitos nossos, né? Quais são os nossos direitos e deveres, e também tinha muita história, né? Assim as noites... além dessa histórias, dessa participação nossa, do nosso povo na Guerra do Paraguai, também a participação nos... nas atividades, nos rituais que acontece, né? E aí o pajé falava das festividades que nós tínhamos aqui, que nós tínhamos não, que nós temos aqui, até hoje, por exemplo a festa de dia de Reis, né? e que ele saía a pé lá da Aldeia Canabrava, pra Aldeia Pedra d'Água,

é... muitas vezes sozinho, às vezes levava uma ou duas pessoas pra não chamar tanta atenção e vinham fazê o ritual que acontece todo dia seis de janeiro na Pedra do Rei do Ororubá. Então eles vinha, ele contando que vinha fazê esses rituais escondido pelo fato, né?, das pessoas que ocupava o nosso território, ou seja, os fazendeiros, os latifúndios que ocupava aqui é... não permitiam que o nosso povo pudesse manifestar culturalmente nesses espaços, né?, que nós tínhamos aqui, até porque não considerava o nosso povo um povo indígena pelo fato de querer tomar nosso território, né?, e ocupar totalmente o espaço que nós tínhamos aqui. Então ele contava que vinha a pé, que vinha de madrugada, à noite pra que as pessoas não vissem, e aí ele fazia o ritual lá em cima na Pedra, né? Quando era um determinado horário ele saía, né? Isso muito sutilmente pra não levantar suspeita porque corria o risco de vida, né? Porque se as pessoas soubessem poderia ser que ele fosse assassinado, tinha também a... a pelo São João a luta, ou seja, a busca da lenha onde nosso povo saía de Canabrava, de Pé de Serra, alguma outra localidade, se reunia e descia, e saía dessas localidades, dessas aldeias até Cimbres, ia a pé, levava aquelas pessoas que nossos mais velhos iriam pra... pra Vila de Cimbres, né? levava uma cana, né? é... pra poder fazer os rituais, e lá ia buscar lenha, então passava a noite dançando o ritual, né? Comendo pamonha, milho, né? Enfim, lá na... na Vila de Cimbres fazendo as nossas atividades, né?, dentro dos nossos rituais, né? E a Pedra do Conselho... enfim, são essas histórias que eu aprendi, né? Ouvindo com... com os mais velhos, né? Nesse processo inicial de luta que efetivamente a gente... a nossa família começa é... está de dentro, dentro do processo de reconquista do nosso território. E aí são essas histórias mais... mais é... cotidiana da luta, do passado, da luta do nosso povo, mas também tem outras histórias né?, que contavam por exemplo é... é... de uma luz, por exemplo, que aparece, uma luz que aparecia nas... nas serras em determinado momento chamado, chamava de tochas, as tochas que aparecia, que elas ficavam cruzando duma serra pra outra durante a noite... então tinha as tochas se encontrando é... e eles falavam que era é... alguns antepassados que se foram e que voltam né? e que fica ali, é... iluminando, né? Então falavam um pouco sobre isso e a gente ficava lá todo mundo

apreensivo, naquele momento com medo, né? Essas tochas não sei o quê, essas tochas pegá a gente... sabe? Essas história que... que os mais velhos contavam de aparição, falava da... da caboclinha da mata, né? e quando eles ia caçar às vezes ouvia aqueles assobio dentro da mata e... se você levasse pimenta, você levava uma surra, né? Chegava todo machucado, você não conseguia caçá, você é... poderia ficar ariado, ou seja, perdido dentro da mata, né? Os cachorros levava surra, aí eles falavam que quando levava fumo aí colocava lá num toco aí eles... eles diz que... aquele... aquela caçada era boa, não tinha tanto problema, né? Então eram essas histórias que eu aprendi, que eu ouvia, né? Dos... dos nossos... dos nossos companheiros mais velho assim que eu tenho, que eu me recordo e que eu tenho lembrança dessas conversas que aconteciam, né? Mas assim, a história mesmo que eu sei mesmo que falava era sobre a questão da luta mesmo, desses enfrentamento que houve, a participação de nosso povo na Guerra do Paraguai e... e... e das tradições que o nosso povo tem e a festa de Tamain... aí falava da história de Nossa Senhora das Montanhas que foi achada num toco, né? Dentro da mata pelos índios e que foi feito inicialmente, né?, ao encontrar a Santa na Vila de Cimbres, nessa mata onde eles tiravam madeira e tal pra... pra fazer suas casas, lenha pra... pra queimar e aí encontrando essa Santa lá eles começaram a... a cultuar a Santa, né? Por ter encontrado aquela imagem e aí o padre tirou essa Santa, levou pra um outro local e aí falaram que nesse dia deu uma chuva muito forte e que... é... no dia seguinte essa Santa sumiu do local onde o padre tinha colocado e aí quando eles foram pra mata e que chegaram lá a Santa tava no mesmo local em cima de um toco onde eles tinha encontraram inicialmente, e a partir dali foi feito uma... é... a determinação de fazer uma capela, uma igreja, um espaço ali, naquele... naquele local justamente onde foi encontrado a Santa. Então, a igreja de Nossa Senhora das Montanhas, segundo o que me consta, o que me falam é que ela foi construída no local onde foi encontrada a... a Santa, né?, Nossa Senhora das Montanhas. E hoje é uma das divindades que a gente cultua aqui no território Xukuru, né? E aí foi feito a igreja, os índios tiveram a participação, trazia madeiras, saia de outras aldeias carregando toras pesadas pra levar pra lá, pra fazer as linhas, fazer as armações, coisas do telhado... essas

coisas toda. Então são essas histórias que eu pude presenciar, né? Alguns momentos de luta do nosso povo assim, né? que teve essa participação, né? Que minha participação enquanto ouvinte e aprendendo, né?, como se deu.

- E em relação às retomadas?

Não, as retomadas, elas acontecem... as retomadas das terras elas... elas... elas começa a acontecer já bem antes, porque quando eu tô falando isso aqui era... oitenta e cinco, oitenta e seis, mais ou menos nesse período que papai começa nesse processo. As retomadas, elas vem acontecer em noventa, né? A primeira retomada do povo Xukuru foi em noventa que foi na Pedra d'Água, né? A retomada de Pedra d'Água nos anos noventa em virtude de nós retomarmos o espaço sagrado, o espaço sagrado que é a Pedra do Rei do Ororubá onde a gente faz os nossos rituais e onde tá toda a nossa força espiritual, né? Nossos Encantos lá. Então passamos noventa dias naquela retomada, né? Dormindo lá na... na mata, com barracas de palha, de lona pra poder garantir a posse do espaço lá da Aldeia Pedra d'Água. Foi uma reconquista. Logo depois a gente retoma Caípe pelo fato do fazendeiro não querer deixar mais o nosso povo trabalhar nas terras, porque nosso povo trabalhava é... tipo arrendado, né? Ou seja, arrendava aquele espaço não financeiramente, mas como trabalho, ele plantava o milho, o feijão, mas teria obrigatoriamente que plantar o capim para o fazendeiro. E antes mesmo de tirar, às vezes de tirar o milho, tirar a fava, né?, o fazendeiro jogava o gado dentro, acabando com tudo e aí criou-se uma revolta e também o fazendeiro não queria deixar mais os índios trabalharem, né? Porque diziam que tavam seguindo o Cacique Chicão, porque tava é... nessa história de índio, não sei quê... e aí não deixava mais o pessoal trabalhá, né? E aí, a decisão foi retomar a fazenda Caípe. E aí as pessoas se reúnem, a gente reúne todo mundo e vai pra Caípe e faz a retomada e começa a partir dali. Outras retomadas aconteceram: a retomada que aconteceu de Canabrava, da fazenda Queimada e assim sucessivamente e as retomadas foram surgindo em virtude da pressão, né? Da pressão exercida pelo povo para os órgãos públicos fragilizar o processo de identificação, delimitação e a

demarcação física do território, né? Então as retomadas elas servem também como instrumento, né?, de pressão pra agilizar o processo demarcatório da Terra Indígena Xukuru. E aí a participação dos mais velhos, dos jovens e até dois mil e... dois mil e três... dois mil e quatro... até dois mil e quatro ainda tivemos retomadas, né? Houve ainda retomadas de terras aqui. De lá pra cá, o processo a gente conseguiu agilizar na FUNAI e aí as indenizações começaram a acontecer e não, não foi mais necessário a gente ficar fazendo essas retomadas até porque o processo já estava fluindo tranquilamente, então não teria por quê a gente tá fazendo retomada, até porque as retomadas eram muito perigosa pelo fato de você ir na fazenda botar os empregados, os fazendeiro pra fora aí... e aí era um enfrentamento direto e isso era um risco de vida muito grande, e aí surgia as ameaças de morte e aí houve assassinatos, né?, por parte dessas pessoas. Várias pessoas morreram, até dois mil e três a gente tem a contabilidade aí de seis... seis assassinatos, né? até dois mil e três, que foi o último que aconteceu que foi o atentado que eu sofri, morrendo dois jovens que estavam comigo naquele momento. Foram os assassinatos que aconteceram em virtude da luta pela terra a luta... pelo nosso povo pela reconquista do território. Então essas... embates de luta, história e aí também tem a história da educação, começa em noventa e dois, o processo de educação de fato para o povo Xukuru onde a gente entende que a educação não pode tá desassociado da luta pela terra e aí a gente começa a enfatizar que a educação ela tem que ser do nosso jeito, ela tem que ser a nossa cara, ela tem que ser formadora de guerreiros e guerreiras, não tá alienando os nossos, os nossos jovens, né? Nossas crianças numa educação que não tem o nosso jeito, que não passa a maneira de vida que a gente vivencia e a gente sente que a educação tem muito a contribuir para o fortalecimento da luta e pela permanência da nossa gerações futuras. Então a educação é a base e aí a gente em noventa e dois começa a discutir sobre isso e começamos a retomar as escolas. É... os professores não indígenas a gente colocou pra fora, começamos a colocar nossos professores, né? Professores índios e a gente teve embate com a Prefeitura Municipal, com a Secretaria Municipal. Tivemos que ocupar inclusive a secretaria, fizemos uma ocupação de cinco dias lá na Secretaria de Educação e

até conseguirmos tomar de fato o controle da educação da escola indígena para o povo Xukuru. E hoje temos aí cento e oitenta e seis professores trabalhando, desenvolvendo suas atividades dentro do nosso território, falando de nossa história. Esse processo foi possível construir livros de histórias, de livro que fala da questão Xukuru. É muito material que é distribuído nas escolas, as escolas têm acesso os alunos aprendem na escola a história do povo Xukuru, como se deu o processo de luta, a importância da terra pro nosso povo, a importância dos nossos costumes, das nossas crenças, para com o nosso povo pra que a gente se mantenha nessa unidade, nessa luta permanente que não... que não se acaba, tem que ter alguém que vai se mantendo, né?, esse modelo de organização sócio-político estabelecido pra que dê continuidade às gerações futuras.

- Só?

História mesmo não me recordo de... de... história... não vou aqui inventar história. Na minha vivência foi mais isso, foi a luta, o processo de luta é... resumidamente eu acho que é isso, né? Começo a me entender de gente... as lideranças... pajé e tal, meu pai chegando lá, ele fazendo artesanato, já começa a produzir... né? Cocar, colares, ... e eu brincando no terreiro vendo tudo isso, sempre participando junto com ele nas reuniões que acontecia nas aldeias, nos rituais. Então a minha infância foi já dentro do processo de luta do povo Xukuru, no processo de reorganização, né? Da organização sócio... em prol da luta da reconquista do território. Então, essa foi minha trajetória de luta, tive a participação efetiva em todas as retomadas e reuniões aqui dentro, fora também, junto com papai... Então, essa é minha vivência. Outras histórias eu não sei, né?

7.17 ANEXO 17: ENTREVISTA Nº 42

ENTREVISTADO: FRANCISCO DE ASSIS JORGE DE MELO

IDADE: 55 ANOS

LOCAL: ALDEIA VILA DE CIMBRES

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: LIDERANÇA INDÍGENA

DATA DA ENTREVISTA: 28/01/2010

- Seu Chico Jorge, que histórias o senhor poderia me contar sobre o seu povo Xukuru?

Olha, a história que eu posso contar do meu povo é história de luta, história do... do... do nosso... do início de quando eu comecei na luta junto ao Cacique Chicão e também a meu tio que era um líder que acompanhou muito também o Cacique Chicão, um dos meus professores que me ensinaram eu caminhar nessa trajetória de luta mesmo e aí junto a eles eu também é... a ter uma comunidade necessitada de que pudesse ter um líder que lutasse por esse povo porque de antes tinha um líder mas ele não era uma pessoa que pudesse é... na verdade tá junto com seu povo a... repassando era necessário... a própria comunidade achou por bem que pudesse mudar e aí foi quando mudaram e me colocaram. Eu achei muita dificuldade no início por quê? Quando a gente trabalha só pra gente mesmo que não tem nenhum momento assim... ideia de como trabalhá com gente é muito ruim, mas o tempo nos ajuda, a Natureza, ela é forte, ela sempre orienta, guia a gente quando vive na Natureza, ela é uma orientadora pra quem acredita, porque muitas vezes as coisas que eu não sabia, eu ia pra mata e eu consultava a Natureza e a Natureza me orientava e isso ainda hoje eu faço. Muitas vezes eu sinto dificuldade em algumas coisas e eu vou pra mata e na mata tem os meus Orientadores que sempre me indicam a forma como é que eu devo trabalhá, o que

eu devo fazer porque muitas vezes quando a gente faz da forma que a gente sabe às vezes a gente não consegue e quando consegue não é o ideal. E quando a gente é... pede ajuda à própria Natureza que ela nos ajuda, ela sempre indica todos os caminhos e é nesses caminhos que eu gosto de seguir porque dificilmente quando a gente segue nesses caminhos a gente só tem a ganhá e é isso meu Orientadores são a Natureza, nossos Encantados. Isso é o que me faz muito ser resistente à luta e não é por nada que eu vou deixar... não é por nada que eu vou deixá a minha luta, vou deixá de lutá pelo meu povo e sempre eu vou tá em mãos... de braços abertos caminhando junto porque foi aqui que tivemos dificuldade em cima desse solo... conhecimento e também depois que a gente pegou conhecimento a gente sofreu, mas depois que a gente conseguiu se unir e conseguimos a luta por essa terra e através, através do... do... da demarcação, do reconhecimento da demarcação, da homologação e a intrusão e que hoje tá em fase de... de indenização, isso nos facilitou muito pra que a gente pudesse vivê uma vida mais digna porque de antes nós não tinha essa facilidade que nós temos hoje de criar, trabalhá nessa terra, de criá porque era dos fazendero e os fazendero nos dificultava. Nós era cercado essa.... essa vila ela tinha cerca ao redor dela e essas cerca a partir do momento que a gente começou a ter o domínio dessa terra essas cerca se afastaram e o espaço se abriu e a gente conseguiu.... tamo conseguindo é... tê paz. A gente tá conseguindo aquilo que a gente queria: é a nossa mesa farta, que todos nossos parente possam tá trabalhando e tirando seu sustento porque a libertação nós tivemos e espero que daqui pra frente a gente possa a cada dia e a cada minuto espero que a gente possa melhorá por quê? Nós tava com noventa por cento do nosso território indenizado. Esse ano chegou o pessoal da... da... da FUNAI de Brasília pra que pudesse tá fazendo, concluindo o restante das indenizações. Por conta de ser um final de ano, eles já chegaram praticamente no final do ano, ter que passar o final, o natal, o final de ano em casa, eles voltaram mas a gente tá aguardando isso, esperando eles possam vim dá continuidade às indenizações e que a gente no momento ... a gente vamo se senti igual a um passarinho quando ele tá na gaiola que abre-se as porta e ele sai e ganha o campo e ganha aquilo que não, que fazia

tempo que não tinha direito. Então isso é o que me deixa é... com muita firmeza e muito forte e... e cada vez mais a gente possa se aprofundá e ... na cultura, nos conhecimento, no nosso ritual porque é a força, é onde tá tudo, é onde a gente consegue tudo isso que nós temo hoje vem do ritual, vem da nossa, da nossa cultura. Então a nossa tradição ela é muito importante, por isso me deixa feliz. Então a nossa religião nós temos uma igreja católica dentro do nosso povo do qual nós temos todo ano faz a festa dessa Santa que é nossa padroeira... a dona do nosso território... Nossa Senhora ela foi colocada pra poder amansar... que na época chamava caboclo, mas, que tenha sido ou não, a gente considera ela Nossa Mãe e que nos ajuda e que é dona desse território, que tá sempre do nosso lado nos dando força pra que a gente consiga é... consegui cada vez mais é... tá nessa luta, ... porque a gente sabe que quando tá chegando o término de alguma coisa... a gente sabe que tá concluindo as indenizações alguém pode até achá, tá tudo muito bem a terra... pronto paramos... eu acho que o que eu digo é que quando terminá a conclusão da terra antes disso a gente já tá dando outro passo. Nem só da terra a gente vive, mas a gente tá tentando buscá meios de sobrevivência para que todos esses que vivem em cima da terra possa ter ... por isso a gente temos nossa... temos a igreja, a gente assiste à missa mas também temos a nossa religião indígena que é na mata, é o nosso ritual, considero muito quando vou na igreja mas também considero muito mais quando tô na mata porque lá tem todo, debaixo de uma árvore aonde eu considero a igreja viva, aonde eu considero que a gente ali baixa a cabeça e pede a força e ninguém tá nos olhando. Na igreja muitas vezes tá. Quando a gente entra alguém tá nos olhando. Lá quando a gente tá na mata, só a Natureza, só Deus e a Natureza que nos olha e ali a gente pede a nossa força e a gente ganha essa força. Então, isso pra mim é muito importante, cada ritual pra mim é como se estivesse na igreja cantando os hinos na igreja e pra nós é a mesma coisa seja aqui e lá pra nós é muito mais... eu considero mais forte e eu acho que essa é a nossa religião, é os nosso costume e a nossa tradição. E por isso a gente não podemos abandonar, a gente não podemos deixá pra lá e não acreditá. Eu acredito sim. Muitos pode não acreditá mas a minha fé é muito viva nesse sentido. Eu, por isso eu... eu sinto

que... nas minhas caminhada e já passei por momentos difícil, momentos de conflito porque todo índio ele passa por momentos difícil e quando ele está em busca da terra, que é a terra que ele quer pra que possa tá sobrevivendo dela mas ... fomos muito massacrado, fomos muito mau olhado por aquele que se dizia que era dono dela, que na verdade os dono da terra é os índio porque foram os primeiro habitante do país e a gente temos que tá pegado mesmo com Deus e a Natureza pra que ela possa nos ajudá, a gente trazê ela de volta pra nossa mão. A gente sabe que enfrenta momentos de conflitos mas a própria Natureza ela tá aí pra nos ajudá. Já passei por dois momento de conflito de chegá no espaço sê recebido... aquele povo que ia comigo sê recebido a tiro de pessoas que tava naquele espaço, invadindo aquele espaço que já era nosso mas a gente com a força da Natureza é porque antes de ir pra esses momentos, eu consulto a Natureza e quem vem nos orienta que temos que fazê pra que a gente não perca a batalha e esses momento foi muito importante eu vê pessoas com armas na mão pra... apontada pro nosso lado e eu gritá por todos aqueles que tava comigo e dizê: "Vamos fazê a defesa!" E a nossa defesa é a gente vê se a gente consegue... no pé de uma... de uma parede que tinha mas a gente sabe que tem pessoas ainda inexperientes que fica, não se protege... eu, como a pessoa que tô à frente, que tô cum povo que tá me acompanhando, eu não posso deixá que alguém... sofrê porque eu não fiz a defesa. Aí eu procurá fazê a defesa é... chegou o momento de alguém dispará contra a gente e essa bala, e essas balas, que não só foi uma porque... foi tiro de espingarda de grosso calibre e essas bala atingi pessoas que tavam comigo, mas também me atingiu que ainda hoje eu tenho uma baleta é... no osso da perna, mas é assim quando eu... quando eu fui já sabia não podia deixá que ninguém fosse na frente. Eu era quem tinha que ir por quê? Essa foi uma baleta que ela me atingiu só a perna mas se fosse alguém que fosse à minha frente poderia ter atingido o peito e essa pessoa ... por conta da orientação que eu tive. Então era eu que tinha que ir, era eu ... tá na frente porque fui eu que recebi a orientação. Tudo que eu sofri mas foi pra que pudesse defender outros que fossem na minha frente. Então, pra mim é maravilhoso, eu só tenho a ganhá com isso...

- Ô seu Chico, e em relação ao Cacique Chicão?

O Cacique Chicão foi o nosso professor porque diante... a gente achava que era cacique FUNAI, FUNAI ela não, não... não influenciava muito que o índio lutasse por suas terras. Ela mandava ali uma cesta básica, ela mandava uma ferramenta para que pudesse ser distribuída com os índios e ali muitos índios achava que tava tudo muito bem. Mas como era que tava muito bem se tava cercado ao redor os espaços que... muito pequeno? Então, aí foi quando o pajé achou por bem não poderia ficar da forma que estava e foi quando articulou-se Chicão. Chicão na época trabalhava em São Paulo, adoeceu em São Paulo e veio se curar aqui na aldeia e aí foi quando recebeu o convite do pajé pra que pudesse é... a partir do momento, lutarem pra que ele pudesse ser o cacique pra vê se havia possibilidade de mudar essa tudo que estava acontecendo... porque não ia atrás desse direito? Direito que ele tem por lei? Então, quando ele aceitou o convite e foram a FUNAI. E a partir do momento que foram a FUNAI, cacique não queria aceitar que fosse assim. A própria comunidade achou que tinha que sê ... apoiaram o pajé e aí, a FUNAI também é... apoiou a decisão da comunidade aí foi quando colocaram o Cacique Chicão e aí ele disse que a partir do momento que tão me colocando, eu não vou lutá só, eu não vou trabalhá só. Então vou precisá de todos que tejam nos acompanhando, porque nesse momento se dizia que tinha índio em Cana Braba, aqui em Cimbres alguns índios era... era um número bem pequeno e a própria FUNAI dizia que os demais... todas outras aldeia não. Não era índio. E aí foi quando o Cacique Chicão a partir do momento foi de aldeia em aldeia fazendo reunião, porque essa terra é nossa e se vocês me acompanhá a gente vai consegui ter essa terra em mão pra que a gente possa viver uma vida mais digna e com a mesa farta. E aí começou andando de aldeia em aldeia, fazendo reunião, reunindo o povo. Quando fez o terreiro de Pedra d'Água, ali é o terreiro que a gente chama... porque dali foi quando ... que brotou a força, que brotou tudo... é... pra vê a fortaleza pra todas essas aldeia porque daquele terreiro começou a mandá algumas pessoa pra Brasília, Chicão e outros, e dali começou dando força, e dali já começou outras aldeia fazendo... que antes não podia fazer o ritual mas

aí já começou a fazer o ritual lá em Pedra d'Água e aí foi crescendo, a cada dia, a cada minuto, mas também pelo um lado e por outro lado foi... a cada dia também o Cacique Chicão tava sendo ameaçado, ele tava sendo... massacrado que a qualquer momento ele poderia ser morto, ameaça que ele tinha. Mas ele... um guerreiro que ele não desistiu da luta porque ele sabia, é difícil, porque quando se luta em defesa do pequeno, todos aqueles que são do poder, que se acham poderoso, eles não aceita isso. E aí... mas mesmo assim o Cacique Chicão foi... começou trabalhando em busca dos direito e isso ia conseguindo, e orientando e... eu sei que chegou o momento que quando os fazendeiro viram que na verdade os índio ia, ia ganhar a posse da terra, aí diz: "não não podemos deixar", porque tinha o advogado da FUNAI que era o Rolim aí diz esse é quem tá segurando a barra. Então vamos tirá ele, que matando ele é... eles vão desistir, porque eles não vão ter o apoio, o apoio jurídico. Aí mataram o cacique, mataram o procurador, aí a gente conseguiu a cada momento a gente só tendo vitória... diz não agora é impossível que deixe o Cacique Chicão porque ele tá sendo... então tirando ele os índio vão se amedrontar e parar. Aí foi quando mataram o Cacique Chicão achando que ia parar a luta. Aí a luta cresceu cada vez mais ... mataram ele mas ele não foi enterrado, ele foi plantado, e uma semente dele que brotou ela se espalho e germinou. Aquele sangue que jorrou na terra, ele voltou pras nossas veias e nos encorajou. A gente foi em busca dessa terra... depois que mataram o Cacique Chicão acharam que não era interessante pela o avanço que nós tava tendo outras lideranças, foi quando mataram Chico Quelé, que matando Chico Quelé, que era uma liderança forte também a cada vez mais, e gente não ia conseguir a vitória que nós esperava. Mataram Chico Quelé e a gente continuou... cada vez mais. Enfim, mataram tantos nossos, derramaram tanto sangue que a gente só perdeu, mas em nenhum momento a gente revidou, em nenhum momento a gente derramou sangue. Então se eles derramaram o sangue dos nossos companheiros, mas esse sangue não foi perdido. Esse sangue, ele lavou essa terra e fez com que a cada momento as portas se abrissem, pudessem hoje tá onde nós estamos. Então, aí foi quando ficamos sem cacique, dois anos depois aí o pajé pensou que tinha que ter um cacique. Aí foi quando convidou o Cacique

Marcos, que também o Cacique Marcos o Cacique Chicão fazia uma preparação com ele de criança... eu iniciei mas dificilmente ... vê essa terra nas nossas mãos. Então, eu vou iniciar mas tem que preparar alguém... eu vou mas alguém fica... dar o suporte aos índios que tão aí lutando em defesa dela... botou o dia seis de janeiro foi dois mil... eu não lembro agora a data, mas eu sei que quando ele ficou como cacique em seguida o cacique fez uma retomada, a retomada que... a retomada foi em dois mil, essa retomada. Que hoje tá completando dez anos da retomada. E essa retomada primeira que o cacique teve, a força de fazer, ela abriu as porta do Xukuru pra que a gente... todo esse território nas nossas mãos. E hoje tá completando dez anos. A gente vai fazer um ritual lá na Santana... lá na São José... foi lá que iniciou essa retomada, é lá que a gente vai comemorá os dez anos, lembrando daqueles dias que nós passamos debaixo daquelas árvores, muitas vezes levando sol, muitas vezes levando sereno nos deixa feliz porque nós hoje temos um território nas mãos, nós estamos livres que nem um passarinho.

7.18 ANEXO 18: ENTREVISTA Nº 43

ENTREVISTADA: ZENILDA MARIA DE ARAÚJO

IDADE: 59 ANOS

LOCAL: ALDEIA SÃO JOSÉ

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTORA

DATA DA ENTREVISTA: 22/05/2010

Dona Zenilda, que histórias a senhora poderia me contar sobre seu povo Xukuru além da história de posse das terras?

Nós somos um povo indígena da Nação indígena Xukuru do Ororubá é... eu ouvia muito dos nossos antepassado que é... existia a nossa luta pela terra, educação, sobrevivência, educação, saúde, mas era, na época dos meus antepassado era proibido, nós eramos proibido pelos grandes latifundiários, por alguns políticos na época, né?, que eles não queria que nós existisse. Nós era como uma pessoa extinta, que não existia. mas nós temos a nossa história, né? Não é de agora, é desde os nossos antepassado e os nossos antepassado eles temiam, eles tinham medo de se identificar índios, né? Mas hoje é... com o passar do tempo, é... de luta que a gente não parou, a gente somos é... persistimos na luta dos nosso direito, não só pelas nossas terras, pela nossa identidade étnica também, e hoje nós somo um povo reconhecido, um povo é... que foram massacrado nossos antepassado mas é... a gente resistiu né? E hoje nós temos uma história muito linda do nosso povo. É um povo de resistência e luta, que não desistiram pelos seus objetivo, pelos seu direito. é... e também tinha... nós temos é... a nossa religião, né? Nossa religião indígena que a Igreja Católica é... ela aceita a nossa religião. É... logo no começo da, do nosso início de luta quando os padre entraram e catequizaram os nosso índios, nossos antepassado é... a gente foi proibido de

dançar o nosso ritual, de falar nossa língua. Por isso que hoje nosso povo Xukuru não tem a língua correta, não fala, só fala em palavras, nós temos palavras soltas, vocabulários, né? Porque o nosso antepassado foi proibido de falar nossa própria língua, isso é história que eu já ouvi falar pela minha avó, pelo meu pai, né? A minha avó morreu quase com cem anos mas na... na... na minha época da infância, da minha infância é... eu não via falar muito nessas coisas porque eles tinham medo, né?, de falar. Mas no momento em que entrou pessoas como o cacique junto com o pajé e aí fez por onde o nosso povo perder esse medo de se identificar e não ter medo de se assumir como índio. Então o pajé é... ele fazia suas orações na mata mas escondido porque nossas terras eram cercadas por duzentos e oitenta e um posseiro. Então ele procurava um momento, de madrugada pra ir pra... pra mata fazer os nossos rituais. Fazer momentos de orações, pedindo forças pra nossa luta ir à frente. É eu já conversei muito isso com o pajé e ele repassou a história passada que ele já viveu. Hoje a gente vê que depois que nós resistimos mesmo na nossa luta é... tá sendo mais fácil, não tem tanta discriminação como tinha antigamente. Porque a nossa religião é a nossa força. É a força da mata onde a gente vai buscar nossa força pra continuidade à nossa luta e a Igreja hoje ela pode, apesar de os padres terem catequizado nossos índios, o antepassado, mas eles nunca deixaram a nossa própria religião, né? A religião de dançar o toré, de ter contato com o antepassado, que a gente chama os Irmão de Luz, né? Então é... hoje a Igreja reconheceu o erro que fez contra os índios e hoje tem os missionários, que é o Conselho Indigenista Missionário, que chamam CIMI, que trabalha com os índios, né? Hoje a Igreja já trabalha de um jeito diferente é... ela não... ela aceita os índios do jeito que eles são com seus usos, costumes e tradições. Então hoje pra nós, ainda tem um pouco de dificuldade, por conta dos... é... de alguns governantes que é... não comunga bem com a causa indígena e às vezes é onde a gente sofre muitas perseguições ainda por conta da justiça. Mas a gente somos fortes e resistentes, nós não desistimos da nossa luta porque a gente sempre vai indo buscar força é... na Natureza Sagrada porque o que é que a gente quer, nós indígenas? Nós queremos nossa terra pra sobreviver, trabalhar pra sobreviver, queremos a

nossa terra, nossas mata preservar né?, as águas, a partir das pedras a gente preserva tudo que tem na Natureza Sagrada e foi grande destruição da Natureza Sagrada, no geral, não só nas terra indígena mas no Brasil todo, né? A destruição da Natureza isso traz muito transtorno pra os sobrevivente que na terra existe. Então nós estamos, nós índios, nós quer preservar nossas terra. Tem a terra do trabalho, de trabalhar pra sobrevivência, mas também nós temos as matas que é intocável que onde tá toda a força de nós povos indígena. No momento em que nós entra nas mata pra praticar o nosso ritual, é... a gente tá indo buscar força, e vem uns cântico muito lindo da Natureza que nos ensina porque não tem livros, não tem em lugar nenhum. A nossa religião ela é nativa, e a mata, a Natureza Sagrada, nos ensina os cântico que a gente deve cantar pra ficar em nossa mente, pra dançar o ritual e tem vez que o cântico não fica na cabeça, é... não fica na mente. É como que seja um mistério que às veze nem nós mesmo índio sabe decifrar esse mistério. Por que vem esse cântico e fica e o outro não fica? Então é um mistério que nem mesmo a gente sabe distinguir esse mistério da força da Natureza e o poder que a força da Natureza tem e esse momento de ritual é onde a gente vai buscar força pra nossa luta porque a gente éramos cercado por duzentos e oitenta e um posseiros e a gente ganhamos. Eles saíram da nossa terra é... nós não usemos violência apenas usaram violência com os nosso líderes, com o nosso povo, mas nós não quer violência, porque é... a gente dançando o nosso ritual, pedindo força à Natureza Sagrada, eles saíram da nossa terra sem nós usar a violência. Então isso pra nós é importante a gente valorizar mais a força da Natureza, né? Então a gente sempre tá unindo essas força da Natureza no geral: as pedra, as água, as mata e os Encantos de Luz, que pra nós, os nossos mortos, eles não morreram, eles estão vivo presente, no meio de nós, pra nós é uma luz para a luta. A gente temos nossos cantos no momento que pede pra unir as força e esse cântico vem da Natureza. Então é uma prova que cada dia que se passa a gente vai se unindo à Natureza Sagrada e pegando a força da Natureza. Porque tem o pajé que tem a ciência, mas também tem outras pessoas que também têm, principalmente as mulheres que chamam as *tuchaua*. *Tuchaua*, as mulheres que faz parte da religião indígena. Então é... eu sou de uma

que faço parte porque eu descobri isso nos meus trinta e seis anos de idade. Eu senti que eu tinha algo diferente em mim e pra isso eu conversei com o pajé e ele disse: “Você tem. Agora com o tempo vai desenvolver esse algo que você tem dentro de você”. Mas aí eu tinha minhas dúvidas porque eu sou católica e aí eu conversava com os padre. Ele disse: “Tem. Vocês têm uma religião nativa.” Não é pra todo mundo que tem porque vai do dom. Porque tem que ter o dom. Dom do professor, do médico, não é? Do padre. E então nós, alguns indígenas, homens e mulheres, tem esse dom da Natureza que tem o contato mais forte e recebe esses cântico que fica para o ritual. É... tem um cântico que a gente canta muito. Esse aqui é o instrumento (maraca) da gente cantar o nosso ritual. Tem um momento quando a gente tá na força da... no começo que a gente vai fazer nossas ocupações e aí a gente tinha que primeiro fazer um ritual é... uma oração, um momento de oração e no momento que a gente se reunia vinha os cântico na cabeça. Era um mistério porque no momento que a gente se reunia ninguém tava pensando que ia fazer, mas no momento vinha na mente e a gente cantava pra unir as força, né? Então tem cântico que eu vou cantar aqui pra você ouvir:

ô na reina, reia, ô na reia, reia
 ô na reina, reia, ô na reia, reia
 vamo unir as força do Ororubá
 vamo unir as força do Ororubá

ô na reina, reia, ô na reia, reia
 ô na reina, reia, ô na reia, reia
 vamo unir as força do Ororubá
 vamo unir as força do Ororubá

(Salve Ororubá, salve os Encantados.)

Então, esses cântico, no momento em que a gente se reúne pra fazer uma preparação, uma batalha que a gente vai enfrentar, então a gente chama essas

força, não só dos que tão presente mas dos nosso antepassado que tão ausente. O Chicão pra nós ele não morreu, ele continua vivo no meio de nós. Pra nós ele é um Encanto de Luz. Ele nos traz força pra nós lutar. Porque eu acho assim é... a nossa vida aqui é uma passagem. Então o que nós tem de fazer aqui materialmente nós faz. Mas quando nós passa dessa vida, a outra é eterna. Então nós tem como mandar essa força. Nós temos é... muita gente não acredita, mas nós índios acreditamos nessa força. Porque você vê que não foi fácil a gente enfrentar essa batalha de luta pela terra. Porque nós enfrentou duzentos e oitenta e um posseiros e aonde a gente foi buscar essa força? Na Natureza Sagrada e nos nossos antepassado. É por isso que a gente respeita muito a nossa religião. A gente sabe que é da onde, é a fonte que a gente tem de força é a nossa religião. E quanto mais ela é praticada nas mata, mais força nós se reveste pra luta. E nós temos a nossa pintura, né? Porque quando eu me entendi o que era ser índia eu já era bem crescadinha, né? E aí eu via os índio se pintar de açafroa que a gente aqui tem, de jenipapo, que a gente tem nas mata, né? Então quando é que a gente se pinta? No momento em que a gente vai fazer uma apresentação, no momento que a gente ia enfrentar uma batalha tinha... a pintura vermelha, né? E tem a preta, né? É que o jenipapo ele fica roxo no corpo, né? Então pra que serve essa pintura? Eu acho que essa pintura ela vem nos dar força porque você fica uma pessoa diferente, né? Você sem a pintura é a mesma coisa quando a ... as... as mulheres que gostam de maquiagem elas sem a maquiagem é uma fisionomia quando elas fazem... então pra elas é pra boniteza dela, mas pra nós é pra nossa força, significa mais força ainda na nossa matéria, né? Porque os nosso antepassado que já derramaram seu sangue por essa terra, esse sangue não foi derramado em vão, ele voltou pras nossas veias e nos encorajou. Porque você vê eu quando eu enfrentei essa luta mais o Cacique Chicão, ele teve doze ano de cacicado. Com doze anos mataram ele e no momento em que entrou como cacique em oitenta e seis pra oitenta e sete... oitenta e oito por aí, ele já tava consagrado cacique do povo Xukuru. Começou a perseguição, mas ele não desistiu, porque ele tinha uma palavra que ele sempre dizia: “Em cima do medo, coragem”. É claro que a gente tinha medo, né? Mas tinha coragem. Da onde vinha

essa coragem? Dos nosso rituais, das mata, das águas, né? Então no momento em que ele entrou como cacique começou a perseguição. Então com doze ano de cacicado tiraram... calaram a voz dele, mas não do povo Xukuru e já tinha um filho preparado que era o Marquinho. Então eu perdi um marido e entreguei um filho porque era pra mim ter recuado no momento em que mataram meu marido, mas eu sentia que meu povo precisava dessa terra pra sobreviver, porque a gente não queria nosso povo na periferia da cidade, nossos jovem principalmente e hoje é... e demo continuidade à luta. Não foi dona Zenilda, não foi o Cacique Marcos e sim, o povo em geral porque nós temos o conselho de liderança, né?, que foi formado por Chicão e esse conselho de liderança, passamos um ano sem cacique mas trabalhando internamente, a luta não parou. E com um ano nós apresentou o Cacique Marcos como cacique do povo Xukuru. Um jovem de vinte anos, né? Que se doou à luta e eu, como mãe, ao lado dele, do meu povo, porque essa luta pra mim é vida, esse povo pra mim é vida. É... eu faço uma coisa por amor, abracei essa luta por amor e é bom você fazer uma coisa que você gosta, né? Embora que eu tive minha vida privada, é... eu não tenho muita liberdade de vida, de ir na cidade, de andar na cidade, mas tô aqui, trabalhando pelo meu povo e me sinto feliz, porque eu faço o que eu gosto eu não tive... é assim... se Deus me deu um dom, Ele me capacitou, e se eu tô na terra nessa missão, Ele tá ao meu lado, Ele vai me proteger, e eu tenho na minha cabeça: a morte não é o fim da vida e quem nasceu pra morrer lutando não vai morrer de braços cruzados. Então é essa a minha visão. Então quanto mais eu luto, mais eu tenho vontade de lutar pelo meu povo, é... porque esse povo pra mim é a minha vida. Eu não só considero a minha família, meus filho, meus cinco neto, duas bisneta, quatro genro, três nora. Não é só essa a minha família. A minha família é esses dez mil e duzentas pessoa que eu abracei e, enquanto eu viver, é pra mim lutar por eles materialmente. E quando eu me for, né?, espiritualmente eu tenho certeza que eu tô mandando essa força. É isso a nossa luta do nosso povo.

7.19 ANEXO 19: ENTREVISTA Nº 44

ENTREVISTADO: CASSIANO DIAS DE SOUZA

IDADE: 80 ANOS

LOCAL: ALDEIA CANA BRAVA DE DENTRO

ATUAÇÃO NA COMUNIDADE: AGRICULTOR

DATA: 23/05/2010

Seu Cassiano, que histórias o senhor poderia me contar sobre seu povo Xukuru?

Bom, meu bisavô falava pro meu pai, meu bisavô foi pra Guerra do Paraguá, teve pra lá e voltou. E viveu, aí morreu, a família morreram, hoje eu já sou bisneto dele. Então essa terra não foi comprada, é herdada dele. Essa terra que eu moro aqui só tem eu, os outro tudo já foi... foi tudo vendido. mas aqui foi herança dele e graças a Deus nós não vendemo. E hoje eu tô aqui, aqui mesmo criei minha família. Nunca viajei pra fora, nunca trabalhei fora. Sofri muito porque meu pai era fraco, todo mundo era fraco no meu tempo. Hoje não, graças a Deus, depois da FUNAI teve aquele posto lá em São José, né? Aí melhorou, teve uma ajuda pros índio. Viveu melhó. Depois houve... a rainha deu essas terra aos índio, aqui já houve... o primeiro cacique foi Romão da Hora. Tinha a espada, tinha flecha, tinha o boné do cacique, tinha a farda do cacique. Aí veio um homem por trás o nome de Cavalcante, faz cinquenta e poucos ano, aí levou esses documento tudinho, tá tudo pra lá, ficou a gente sem documento, né? Aí depois houve Romão da Hora, foi o primeiro cacique, depois houve Luiz Romão, depois houve Jardimino Pereira, depois houve Antero Pereira, depois foi Zé Pereira. O derradeiro foi Chicão. Chicão um homem bom. Pra vista dos índio ele era rico. O pai dele era rico. Trabalhava muito, era rico. Depois ele entrou nessa luta de cacique. Se acabou. Os home mataram ele. Mas hoje tá uma beleza. Os índio... todo índio hoje tem.

Aqui não tinha um animá. Era contado o home que tinha um animá, quem tinha uma pontinha de terra assim que nem eu porque as terra era tudo dos fazendero. Se a pessoa entrasse dentro daqui, aí um pau de lenha que tirasse eles matava o cabra e butava na cadeia. Cortava até japicanga, cipó do mato que eles tirava pra fazê bala aos índio. Eles tinha uma arma que cortava de facão. Era uma vida muito ruim. Hoje não. Hoje tá bom, depois do Cacique Chicão. Depois disso, ele mo... mataram ele, ficou aquele menino dele. Uma criança mais a mulhé. Tumaram conta. Ainda houve aquela revolução da vila, soube já?, de Biá. Que Biá é... Biá é índio também. Conheço que a família dele é índio e ele também é, mas não se uniu, né? Não se uniu com o cacique aí foi obrigado, houve aquela revolução na Vila ele saiu cá pra fora. Mas, hoje não, minha irmã. Hoje tá muito bom pro índio. Ninguém morava numa casinha dessa, não. O índio não morava numa casinha dessa, não. Meu avô fez cinco casa aqui nesse terreno. Era fazendo com dois ano caía. Fazia outra, com dois ano de novo caía, ou três. Fez cinco casa. Eu já de novo só fiz essa. Só fiz essa casa. Depois fiz uma pra minha mãe aqui embaixo, graças a Deus porque trabalho, não gosto não... sempre trabalho pra mim. Não gosto de trabalhá no gado, não. Trabalho na roça. Vê como tô catando caroço de mamona uma hora dessa, né? E assim pra sobreviver. Deus criou nove filho aqui. nunca nenhum deu um dia de educação. Trabalhava mais eu porque... que que eu ia fazer? Ia tá criando filho sem trabalhá? Estudá não estudava porque não tinha aula nesse tempo. Agora que tem, né? Aí eu botava pra trabalhá na enxada, sempre lucrava. Chegô o ano de eu lucrá cento e tanto saco de... vinte, trinta de feijão lucrava. Pronto, aí não sofria... Bom, aí minha mãe morreu. Deixou esse Santo comigo.

Sim, como é a história desse Santo?

Esse Santo, é Santo Antônio. O dono dele foi pra Guerra do Paraguá, teve pra lá, voltou. Festejando ele. Rezando novena. Então, foi morrendo, morrendo, morrendo e eu fiquei com ele. Aí eu fiquei com o Santo mas hoje é diferente do outro tempo. Hoje toda casa tem uma televisão, toda casa tem uma radiola, toda

casa tem um rádio, toda casa tem um CD e aí eu marquei assim, não sei se fiz errado ou se fiz certo: esse Santo sempre é festejado nas casa dos outro. Um dia vou fazê uma casa pra esse Santo. Aí fiz mesmo aquela igreja. Mais tarde a senhora vai olhá. Graças a Deus aqui já houve a primeira missa. Agora dia de Santo Antônio vai ter de novo. Treze noite de novena, toda noite, toda noite com os noitero, né? Desde o outro tempo eu ainda tô sustentando e assim vou sustentar até quando Deus quiser. Não é? Graças a Deus o cacique primeiro gostava de mim, vinha aqui conversá mais eu, esse outro menino já veio, já dormiu aqui nesse rancho. não sou tão desacreditado, não. Gosto do povo, gosto. A dona Zenilda já veio praqui, passou a noite aqui. Depois ninguém pode tá junto, né? Porque eu não posso tá lá porque também tenho meu trabalho, minhas obrigações e ela também tem, não pode tá por aqui mas se damo muito, graças a Deus. Olhe como ela mandou pr'aqui, né? E assim, minha irmã, vou viver até quando Deus quiser, me unindo com vocês todo, todo mundo.

- E o senhor ainda dança o ritual, dança o toré?

- Não. Agora não danço mais porque não posso mais, né?

- Mas antigamente, o senhor participava?

- Dancei muito, participava desde a Vila de Cimbres. Meu pai... era obrigação da gente. Meu pai todo ano ia pra lá. Véspera de São João, véspera de São Pedro, dia de Nossa Senhora das Montanhas. Três vez por ano, mesmo assim era a gente quando era novo, que tava grande levava pra gente brincar na vila. Até agora com Chicão ainda brinquemo muito. Eu não vou mais porque disse assim: "Seu Cassiano, o senhor fique em casa. O senhor já tá um homem velho. (Chicão) Fique em casa, basta mandar os menino." Aí ia tudo. Aí vai tudo. Agora mesmo tiveram lá na assembleia. Todo ano tem uma assembleia. Foi tudo. Eu fiquei sozinho aqui mais a veia e os menino pequeno. É fia, é nora, é tudo pra lá. Eu acho é bom. Vão simhora. Vão fazer a obrigação de vocês porque se não fosse o

Chicão os pobre daqui já tinha se retirado daqui porque não tinha onde trabalhá. Que que eles ia fazê? Tinha que trabalhá, né? Mas adepois do trabalho dele todo mundo tem uma vaquinha, todo mundo tem um animalzinho pra andá montado. Uma beleza. Eu agradeço mode a família e o povo, mas eu não preciso, não. Eu tenho meu terreno. Meu terreno dá uma catorze quadra. Uma quadra e meio de vagem que eu tenho aí. Hoje é nosso. Herança da minha mamãe. Não dou por dinheiro nenhum. O povo era atrás pra comprá. Vendo nada, deixa aí. Os branco, né? Os rico era doido pra comprá, pra plantá capim... tem água aqui em riba, tem um olho d'água que não tem quem saiba onde ele nasce. Na pedra. A água nasce da pedra. Uma pedrona grande. Tem um lascãozinho assim, a água pingando de dentro da pedra. Água à vontade. Não sei como aquela água realmente... ninguém vê ela corrê, só pingando. Tim, tim, tim... Embaixo dá um cacimbão d'água, por aí embaixo tudo tem água. Bastante água. Tem uma cacimba lá no olho d'água, tem outra mais pra baixo, tem outra mais pra baixo, tem outra aqui detrás de casa. É água ... no meu terreno. Os branco antigamente era doido pra comprá. Eu vendo nada. Minha mãe deixou pra mim e eu vou deixá pros filho, não é? Agora tem muita terra pra trabalhá, o povo trabalha por todo canto. Eu digo: "Vocês se vire. Trabalhe pro fora." Eu não posso trabalhá mais, mas acho bom, né? Oie que beleza, a senhora tá aqui conversando comigo. Graças a Deus! Estimo de coração e peço a Deus que vocês vivam na paz de Nosso Senhor Jesus Cristo até quando Deus quiser! Tá certo assim? Pois é assim.

– E, seu Cassiano, antigamente os índios eram chamados de caboclos?

– É, chamavam caboclo.

– É? Mas por quê?

- Não sei. Era o branco. Chamava caboclo, caboclo, caboclo... O branco não se unia... nunca se unia com o caboclo. Os branco que morava aqui. E os daqui num gostava não. É porque morava, né? Morava dentro. Então matava... teve deles

que matava era índio. Escondido matava e jogava pra lá pras loca. Muitos desapareciam. Cadê fulano? Desaparecia. Acho que não se assucedo assim: tinha um aqui.... um... já do meu tempo mesmo. Desapareceu um bucado. E esse vivia por aqui, coitado, mais a gente. Quando foi um dia desapareceu, um home novo, forte, era assim... os branco não era bom pra índio, não. Também o índio da antiguidade nunca gostava de trabalhá, era só... vivia de pesca. Pescar e caçar no mato. Era assim. Não é que nem hoje, não. Hoje a gente trabalha. Antigamente não tinha uma casa, era só casinha de taipa. Tapava a chuva vinha e derrubava e levantava outra. Hoje em dia é tudo mode o trabalho. Hoje não. Hoje eles trabalha. É índio interesseiro danado. Tem índio já... já tem índio aí que já tá passando fora da lei, comprando as terras dos outros índio, que era bom que o cacique não deixasse. “Não. Quem tiver sua terra fique com ela. Não vá vende a outro, não.” O direito era pra ser assim. Se você não quer vivê, saia, vá simhora. Depois quando você quisé, vorte, né? Doido tá eu pra vê ele mode dá essa lei, essa ordem. “Oie, o povo tão vendendo terra, tão vendendo terreno.” Já tem representante daqui mesmo já tá trazendo os branco de fora e dando terra da área. Como é que pode? Tá errado, né? O branco vem de Pesqueira, cerca um pedaço de terra, vai criá. Já deram aqui, Jardelino, mas é errado, não pode fazê isso. Quer dá, dê a um pobre pra trabalhá. Um pobre sem ser índio mesmo, mas quer trabalhá. Aí dê um pedaço pra ele trabalhá. Mas um cabra que tem... tem recurso. Pra que vim mora dentro da área? Chicão já morreu por a área, pra tirá os home que tava dentro e eles agora tão trazendo, botando de novo, né? Não é um sacrifício? Tão errado. Apois é assim, minha irmã, eu gosto muito. Oie, eu conheci o chefe Geraldo, teve um chefe lá em São José. Ele pelejou pra eu ser cacique. Eu disse: “Seu Geraldo, eu não quero, não. Eu não posso andar pelo mundo. O cabra pra entrá numa luta dessa, seu Geraldo, é preciso ele ter... ter coragem de andar no meio do mundo. Ir até Brasília, por todo canto procurando esses direito como Chicão fez. Até no estrangeiro o pobre Chicão fez.” Chegou lá, viu os documento, viu a espada, viu a flecha, viu a farda do home, viu o cap, viu os documento das terra que a rainha deu. Chicão viu. Aí só ele teve essa coragem.

– Qual foi a rainha? O senhor lembra?

- Me lembro do nome dela, não.
- E o pajé, seu Cassiano, o que o senhor acha do pajé?
- Esse pajé que nós temo? É bom, não vou dizer que seja ruim. É bom.
- O que é que ele representa pra comunidade?

- Nada. Nada. Representa nada. Eu digo assim porque ele é índio também, né? Mora fora, mora lá na cidade e o interesse é pra ele. Não se interessa pra trabalhá aqui. É pajé porque é sabido, tem as orações dele. Tudo mais. Mas não aparece outro Chicão não e Marquinho não. Agora o Marquinho tá imitando o pai dele. Não é porque o Chicão trabalhava só, só com a comunidade e hoje Marquinho botou em cada comunidade um representante, uma pessoa pra representá. Nada faz esse representante como o daqui mesmo. A benefício nada ele faz. Só representa. Antigamente nós tinha a semente, a FUNAI dava todo ano. O feijão, o milho pra plantá, dava semente de cenoura, dava a enxada, dava enxadeco, dava a foice, a FUNAI dava. Seu Geraldo mesmo dava e os outro. E agora depois disso não deram mais. A FUNAI não deu mais, né? Mas fez uma grande coisa que liberou a terra pro índio, eles dava uma coisinha pro índio. Hoje o que tem bom é... o que tem bom é o estudo. Hoje tá bom. Viu o grupo lá? Aquilo tudo foi pedido de Chicão. A escola ali, tem o posto ali, tem um posto aqui, mais pra cá e lá embaixo mais tem um colégio com oito sala. Tudo pedido dele. Energia foi ele que pediu, o Chicão. Mas antigamente nós não tinha isso, não. Hoje nós tem, graças a Deus. Mas o povo ainda tem desses que não agradece. Ainda tem muito índio ingrato, que não aprecia, não. O pajé é gente muito boa. Não vou dizer que ele seja ruim. Ele é filho daqui, é filho daqui, de Cana Braba, o pajé. Casou-se, tá morando na rua, já tem esse tempo todinho e ainda hoje tá pra lá. Não é mau pessoa, agora que não faz nenhuma ajuda, né? Porque nós pra ajudar um ao outro é preciso... não carece ajudar com dinheiro, nem comida não. Ajuda com a palavra... tá ajudando, como a senhora, né? Da onde a senhora é? É do Recife. Tá por aqui a

benefício de quem? Do índio. A senhora não tá contra o índio, a senhora tá a benefício do índio. Bom, a gente agradece. Agradece a senhora, Deus lhe dê muitos anos de vida e saúde. E nós por aqui, se não vier uma pessoa de lá nós não sabe nada, não sabe. Fica só por aqui mesmo, né? Mas desde aquele posto que sempre tem, o chefe. Agora vem um chefe bom, vem outro meio ruim, mas... agora tem um, é Bertolino, conhece? Mas ele também já é meio misturado, pra um lado e pro outro. Mas é boa pessoa presta atenção, já veio aqui na minha casa, já veio aqui. Todo chefe vem aqui. Eu graças a Deus agradeço a ele, agradeço a senhora, como a senhora veio mais o rapaz aqui na minha casa. Fico bem satisfeito de vê vocês e conversar com vocês. O índio, minha fia, sofria muito. O índio não tinha duas calça pra vestir. Eu fui criado assim. Meu pai, minha mãe me criou assim trabalhando na roça. Um dia por três mirrés, não era cruzeiro, não. Um dia de serviço por três mirrés, o que é que o cabra faz? Era barato as coisa. Mas só vivia sofrendo. Nós só vivia sofrendo. Eu cansei, quando era pequeno, as mulhere no meu tempo usava uma camisa comprida e a manga grande também, a manga da camisa. E por riba era um casacão e uma saia. Cansei de minha mãe tirá a saia assim, “tome meu filho, se enrole”, de noite, sem ter um cobertor pra cobrir. Tirava a saia e me dava pra dormir. Eu sofri, mas adepois que fiquei home trabalhei. Tirei meu pai do alugado, tirei minha mãe do alugado, levantei uma casa pra eles que eles não tinha. Casei. Inventei de me casá. Espia, se era pra ficá solteiro. Mas não, me casei. Aí levantei esse ranchinho aqui. Levantei essa casinha. E toca Deus Nosso Senhor a me dá filho. Me deu dezesseis filho. Sete morreu. Nove criou-se. Deus criou. E os sete que morreu eu nunca fui na casa do padrinho dele pedi uma mortalha. “Seu afilhado morreu.” Não. Morria, eu ia na rua, comprava as coisa dele, ajeitava e enterrava. Meus cumpadre era quase tudo rico, é da cidade. Eu tenho cumpadre em Alagoinha, tinha em Alagoinha. É lá de Pesqueira pra lá. Como é que tem nada ruim pra um homem desse? Qualquer coisa eles tava. Pra mim era bom. Eu ia soltá. Caboclo tava preso eu ia daqui, chegava lá pedia a eles, eles soltava. Pra mim era bom, agora pros outro era ruim. Os fazendeiro me dava terra pra eu trabalhá. Ainda lucrei cento e tanto saco de milho na terra de seu Inaldo ali em Capim de Planta. Dona Nilda, fui trabalhá de

barbeiro, uma mulhé lá da rua. Cheguei lá ela me deu uma casa pra eu passá o ano. Porque Deus sabia eu sou bom pra todo mundo, eu gosto de prestá ajuda. Tem esse negócio comigo não, né? É pretinho, é branco, é índio, tudo mora aqui no meu coração. E eu respeito. Gosto de respeitá. E com isso tô me saindo bem. Não farta nada pra mim, só não devo. Pra que devê? Já tô veio, quero devê a ninguém. Quando eu me acabá a família... tenho filho rico graças a Deus. Tenho um filho em São Paulo que a casa lá custou cento e oitenta mil cruzeiro. Cabra desse não é mais pobre, né? Já é mais ou menos. Mas tá fora daqui faz trinta e cinco anos que ele tá lá em São Paulo. Tem um outro lá também. Tem um predão danado, vinte metro de cumprimento, um salão embaixo, outra casa em riba... graças a Deus, né? Meus muleque gosta de trabalhá, não é esses índio preguiçoso que tem por aí, não. Eu tô certo ou tô errado? (Tá certo!) pois é, graças a Deus. Me esforcei, mas fiz isso. Trabalhando com o suor do meu rosto. Também eu não caço tempo. Tanto faz dia santo como qualquer dia eu não posso tá em casa e nem posso tá pelo mundo fazendo nada. Só vou quando tem necessidade. Mas sou zelador daqui. Eu sou o zelador daqui. Não morre um aqui que eles não vem aqui. “Seu Cassiano, fulano morreu. Pro senhor ir”. Me levanto meia-noite. Novena do mesmo jeito. “Seu Cassiano, pro senhor ir rezá.” Eu vou. E assim vou tirando, né? Semana passada mesmo morreu uma grande amiga minha, uma grande amiga. Uma índia. Ninguém esperava. Morreu nova. Cinquenta e poucos ano. Nova. Morreu quase de repente. Vieram atrás deu, fui. Ó, meu Deus! Sofri. “Menino, como é que eu vou rezá esse terço?” “Mas é o jeito. Porque não tem outro, o senhor reza.” Rezei sim. As lágrima descendo, mas rezei. Eu sou assim: o povo gosta de mim e eu também gosto do povo. Não tem ninguém ruim pra mim. Eu adoeci aqui chegava um caboclo aqui: “Fulano, o que é que tá fartando aí mode eu lhe ajudá?” “Meu amigo não tá fartando nada. O arroz tem, o macarrãozinho tem, a bolacha tem, o açúcar tem. Tá fartando eu ficá bom.” Fiquei, graças a Deus. Vieram tudo de lá. Dona Zenilda e o cacique tudo vieram me visitá. Outros não vêm, mas eles vieram.

- Ô seu Cassiano, em relação a Nossa Senhora das Montanhas? O senhor conhece como foi a origem da Mãe Tamain?

Conheço. Meu pai dizia, meu avô dizia. O povo português quando vieram trouxeram ela. Não tinha casa, não, era arraiá. Eles vieram por dentro dos mato. Eles vieram procurá os índio. Por dentro dos mato, de rio afora. Que não tinha estrada, não. Rio Ipojuca eles sabia que as aldeia era aqui em riba, né? Aí vieram. Aí trouxeram a Santa. Ficaram lá. Acharam o arraiá deles. Acharam, aí... eles saíram. Os índio saem, os índio espalha no meio do mundo. Mas quando é na hora procura o arraiá deles. Depois deixaram a Santa lá. Deixaram a Santa. Se resguardaram. Depois os índio chegaram, acharam a santinha, acharam, ficaram alegre, rezava a reza deles: “Ave Maria, Manjerição...” sabia que era uma Santa. O índio não é besta. “Ave Maria, Manjerição...” aquele monte de índio. Aí eles foram chegando. Chegando, chegando. Os branco ficaram tudo espantado porque o índio ... no outro tempo. Hoje não, porque hoje tá tudo bom. Aí mataram muito, mataram muito índio os home. Ia ajeitando, ajeitava eles com fumo, pra dá fumo porque o índio era danado pra fumá. Aí amansaram. Aí fizeram a igreja. Foi madeira daqui pr'aquela igreja. Pra Cimbres, pra igreja de Cimbres. Os caboclo levava nas costa. Caboclo tudo forçudo. O pau cortado aqui nessa serraria. O pau grande dessa grossura. Tá lá na igreja de Cimbres, o pau. Ainda tá lá. Quatrocentos e tantos ano. A primeira cidade daqui é Cimbres. Não tinha Pesqueira, não tinha Caruaru, não tinha Arcoverde não. Pergunte aí aos outro que eles diz tudo isso. Eles não vai dizê menos, só vai dizê assim mesmo. Adepois quando amansaram os índio, a rainha deu, né? Deu essa vila. A casa que a rainha mora... morava era aquela detrás da igreja de Pesqueira. Chamava dona Neri, a mulhé. Mas quando ela veio já trouxe muito branco. Ela mesmo tirou quatro terreno daqui. Aí morreu. Deixou tudo aí pra família, né? Sabe da onde é a área? Ela começa aqui na gangorra de Poção, divide com Poção, vai a Pedra Furada de Alagoinha. Lá tem uma pedra que tem um indão desse tempo. Os home fizeram na pedra. Não tem água que tire. E começa aqui embaixo Aldeia Veia de Belo Jardim, Arcoverde... é grande. Mas Chicão arrumou pra tirá só essa beira de serra

só aqui. Só as serra onde os índio ficaram. Porque os índio não ía pra outro canto. A aldeia era grande mas eles não morava. Só morava na serra. Pronto. Aí os outro tomaram conta. Quando foi agora que Chicão foi tirá achou direito de só essa terra aqui. É grande. Começa aqui em ... e vai a Pedra do Meio de Vila de Cimbres pra lá. Começa aqui no rio de Ipojuca, passa o rio, do lado de lá, aqui pra Pesqueira, na serra de Pesqueira. Chicão tirou de rodagem a fora, pra subi naquela rodagem que sobe pra Cimbres. Mas é que acalma os outro se reuniram deixaram três terreno fora. Chicão tirou da estrada, da pista pra cá. Ele tirou assim um terreno. Ficô doutor Nelso, Ficou o povo de Zé... Só. Os outro o governo pagou, mas esses num pagaram, não. Ele deixou eles morando dentro. Tá vendo? Tudo é ele. Porque certo é certo, né não? E assim, não sei como vai terminar. É preciso eles se unirem. Eu me dou com todo mundo, graças a Deus. Arlindo ... era um homem que o cabra tirá um pau assim na mata dele é preso. Mas eu: “seu Cassiano, se precisá de madeira aí, tire.” “Preciso não, senhor.” trabalhava lá. Tinha um home ali que tinha um carro: “Cassiano, tu vai pra rua?” Dia de quarta. “Vou.” “Apois ajeita pra nós ir.” Um ano andei no carro dele pra Pesqueira. Como é que uma pessoa dessa acha o povo ruim? Nunca paguei dez real a ele. Eu passava o dia na feira quando era de três hora: “Já fez a feira?” eu: “Já.” “Vá vê pra botá no carro.” “Tá aqui.” Graças a Deus. Dona Nilda, filha de Anizio, tem um terreno igual a Biá. Eu fui pra lá levado por uns camarada no terreno de lá pra trabalhá, botá roçado. Eu também fui. Quando cheguei lá: “Ó, seu Cassiano. Ó Caetano tu tás aqui?” Ela me chamava Caetano. “Tô.” “Mas rapaz tu viesse trabalhá aqui?” “Vim. Fulano me chamou.” “E é sua a serra?” “É nossa”, Ela disse, “é nossa”. Uma semana disse: “Toma conta dessa casa aí” Tinha a casa da fazenda, mas tinha outra casa próxima. “Tô indo pra Cana Braba amanhã. Passa a semana aí.” Mas eles não faz assim com todo índio, não. O branco não faz assim com todo índio, não. Ele faz com aquele índio que é certo, não gosta de pegá no que é dos outro... E graças a Deus eu não tenho o que dizê do branco não, né? Eu não. Eles saíram mas quando me vê “Ah, Cassiano...” Beto, um ricão que tem aqui embaixo tá lá pro lado de Poção. Quando me vê na rua conversa mais eu. Arlindo Sabino tá pra Belo Jardim, conversa mais eu. Mas dos outro eles

não gosta. Os home não gosta dos outro índio, não... porque nós temo direito de viver, mas o que é seu, é seu. O que é da senhora, é da senhora, o que é meu, é meu. Só pode utilizá se o outro der. “Tome fulano”. Aí tá certo. Num é não? Eu por mim eu posso achar uma bolsa de dinheiro. Não é meu. É dele. Sofreu pra arrumá. Se eu também quiser vou sofrer pra arrumá meu trocadinho também. Mas tem gente que não é assim. Se eu achá um dinheiro da senhora ou de qualquer um, se eu achá, eu posso trazer. Eu achei, eu trago. Mas se a senhora disser: “Eu perdi tanto”, eu pergunto: “Quanto a senhora perdeu?” “Tanto.” “Qual é a nota?” A senhora tem que dizer. Nota fulano, nota sicrano. Aí vou conferir. Tá aqui seu dinheiro. Agora se a senhora disser errado eu não vou controlar, né? Não posso dá. Pode ser de outro. Também criei assim, minha fia, criei meus moleque assim. Mandeí meus moleque aí na bodega comprá fumo e fósforo. Quando eles voltaram ó o monte de dinheiro. Faz tempo, faz isso uns trinta e tantos ano. Mas chegaram aqui eu num tava. Tava no serviço. Aí disse: “Acolá tem um monte de dinheiro”. Aí um tio deles tava aqui. O irmão dessa mulher que eu casei com ela. Tava aqui. “Aonde menino? Bora lá repará”. Botou os menino na frente. ele pegou trinta e cinco conto. Era dinheiro isso há uns trinta e tantos ano atrás. Aí trouxe o dinheiro. Quando eu cheguei do serviço “Oie aqui o dinheiro que os menino acharam.” Contou a história. “A gente não cria filho assim não, Cassiano”. Ele disse. “Você tá criando certo, mas você dá ordem do que eles vê lá deixe. Acharam esse dinheiro e deixaram lá. Chegá lá que me disseram eu fui buscá.” “Tá certo”. Guardei esse dinheiro mais de três mês nunca apareceu o dono. Aí eu gastei. Ainda hoje peço perdão a Deus porque gastei. Não apareceu o dono, né? Eu acho que o cara perdeu bem bebo que não se lembrou. Trinta e cinco conto. Naquele tempo era dinheiro. Eu criava assim os meus. Nove moleque que eu criei... graças a Deus. Quando eu vejo pai de família que sofre por causa do filho. Aqui mesmo tem. Nessa Cana Braba nossa aqui não. É uma maravilha pra se vivê. A de lá tem rapaz perverso. Bebe demais, né? Cabra bebo não faz nada que preste, não é não? Pois é minha comadre, é assim. Vá desculpando as brincadeira. A Vila de Cimbres é nossa casa, dos índio todinho porque foi a primeira domesticação veio de lá. Lá ainda hoje tá. Já foi lá? (Já.) A igreja de

Nossa Senhora das Montanha. Eu vou lá todo ano. No dia de Nossa Senhora das Montanha eu tô lá. Já fizeram entrevista comigo lá nessa aldeia gravando assim. Graças a Deus tô aqui. A hora que vierem tô aqui. Deus dê saúde ao rapaz e a senhora.

7.20 ANEXO 20: FESTA DE SÃO JOÃO – 23/06/2008 – ALDEIA VILA DE CIMBRES



Índios Xukuru e não-índios dançando o Toré numa palhoça



Índios Xukuru e não-índios dançando o toré numa palhoça



Palhoça na Aldeia Vila de Cimbres



Autora, sua filha, Cacique Marcos, esposa e filho na Festa de São João

7.21 ANEXO 21: FESTA DO DIA DE REIS 06/01/2010 – ALDEIA PEDRA D'ÁGUA



Índios Xukuru e não-índios dançando o Toré em uma clareira na Aldeia Pedra d'Água



Índio Xukuru recebendo uma Entidade Espiritual



Índio Xukuru incorporado com Entidade



Índio Xukuru recebendo passe de um líder
(Sr. Chico Jorge)



]

Índios Xukuru dançando o Toré em uma clareira na Aldeia Pedra d'Água



Índios Xukuru e não-índios dançando o Toré



Pajé Zequinha e índios Xukuru fazendo reverencia aos Espíritos dos Encantados



Cacique Marcos e o Pajé Zequinha durante festejo



Índios Xukuru subindo a Pedra do Reino para fazer seus rituais sagrados



Artesanato indígena Xukuru

**7.22 ANEXO 22: FESTA COMEMORAÇÃO DEZ ANOS DE CACICADO DE
MARCOS ARAÚJO – 28/01/2010 – ALDEIA SÃO JOSÉ**



Índios Xukuru e não-índios dançando o Toré



Índios Xukuru homenageando Deus Tupã, Mãe Tamain, Cacique Chicão e os Encantados



Índios Xukuru e não-índios dançando o Toré



Índios Xukuru e não-índios assistindo à dança do Toré



Cacique Marcos discursando durante as comemorações



Dona Zenilda discursando durante as comemorações

7.23 ANEXO 23: FESTA DE SANTO ANTÔNIO – 13/06/2010 – ALDEIA CANA BRAVA



Celebração da 2ª Missa na Igreja de Santo Antônio – Aldeia Cana Brava



Fieis (índios Xukuru) assistindo à missa



Índios Xukuru cantando hinos durante a celebração



Igreja de Santo Antônio – Aldeia Cana Brava

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)