

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA  
FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

JULIA IZABELLE DA SILVA

**ENTRE CONFLITOS E RESISTÊNCIAS:  
USOS E ATITUDES LINGUÍSTICAS DE JOVENS INDÍGENAS  
AKWÊ-XERENTE**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**     **Dissertação**     **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Nome completo do autor: Julia Izabelle da Silva

Título do trabalho: Entre conflitos e resistências: usos e atitudes linguísticas de jovens indígenas Akwe-Xerente

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Julia Izabelle da Silva

Assinatura do (a) autor (a) <sup>2</sup>

Data: 09 / 08 / 2016

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

**JULIA IZABELLE DA SILVA**

**ENTRE CONFLITOS E RESISTÊNCIAS:  
USOS E ATITUDES LINGUÍSTICAS DE JOVENS INDÍGENAS  
AKWÊ-XERENTE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Área de concentração: Estudos Linguísticos

Orientadora: Profa. Dra. Silvia Lucia Bigonjal Braggio

Goiânia,

2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

da Silva, Julia Izabelle

Entre conflitos e resistências [manuscrito] : usos e atitudes linguísticas de jovens indígenas Akwe-Xerente / Julia Izabelle da Silva.  
2014.

CLXII, 162 f.

Orientador: Profa. Dra. Sílvia Lúcia Bigonal Braggio.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2014.

Bibliografia. Anexos.

Inclui siglas, mapas, abreviaturas, símbolos, tabelas, lista de tabelas.

1. atitudes linguísticas. 2. usos linguísticas. 3. resistência. 4. conflito. I. Braggio, Sílvia Lúcia Bigonal, orient. II. Título.

CDU 81



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ATA Nº 15/2014

**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
DA ALUNA JÚLIA IZABELLE DA SILVA**

Aos vinte e um dias do mês de agosto do ano de dois mil e quatorze, a partir das quatorze horas, na sala 33 da Faculdade de Letras, realizou-se a sessão pública da Defesa de Dissertação intitulada “**Entre conflitos e resistências: usos e atitudes linguísticas de jovens indígenas Akwê-Xerente**”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Sílvia Lúcia Bigonjal Braggio (Faculdade de Letras/UFG), com a participação dos demais Membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Joana F. Aparecida da Silva (Faculdade de Ciências Sociais/UFG) e Professora Doutora Heloísa Augusta Brito de Mello (Faculdade de Letras/UFG). A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Sílvia Lúcia Bigonjal Braggio, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora e visada pelo Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Goiânia, aos vinte e um dias do mês de agosto do ano de dois mil e quatorze.

Profa. Dra. Sílvia Lúcia Bigonjal Braggio - Presidente

Profa. Dra. Joana F. Aparecida da Silva

Profa. Dra. Heloísa Augusta Brito de Mello

Visto:

Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca

## LISTA DE TABELAS

|   |     |
|---|-----|
| Tabela 1 – Domínio ‘família’; variação segundo o espaço ; aldeias –próximas.....                                | 67  |
| Tabela 2 - Domínio ‘família’; variação segundo o espaço ; aldeias +próximas.....                                | 68  |
| Tabela 3 - Domínio ‘família’; variação segundo o espaço ; cidade.....   | 72  |
| Tabela 4 - Domínio ‘família’; variação segundo a idade; +/-jovens (26-35 anos).....                             | 74  |
| Tabela 5 - Domínio ‘família’; variação segundo a idade ; +jovens (12-25 anos).....                              | 77  |
| Tabela 6 - Domínio ‘escola’; variação segundo o espaço ; aldeias –próximas.....                                 | 91  |
| Tabela 7 - Domínio ‘escola’; variação segundo o espaço ; aldeias +próximas.....                                 | 92  |
| Tabela 8 - Domínio ‘escola’; variação segundo o espaço ; cidade.....  | 93  |
| Tabela 9 - Domínio ‘escola’; variação segundo a idade ; +/-jovens (26-35 anos).....                             | 95  |
| Tabela 10 - Domínio ‘escola’; variação segundo a idade; +jovens (12-25 anos).....                               | 95  |
| Tabela 11 - Domínio ‘religião’; variação segundo o espaço; aldeias -próximas; aldeias<br>+próximas; cidade..... | 100 |
| Tabela 12 - Domínio ‘religião’; variação segundo a idade; +/-jovens (26-35 anos); +jovens<br>(12-25 anos).....  | 101 |
| Tabela 13 - Domínio ‘cidade’; variação segundo o espaço; aldeias -próximas; aldeias<br>+próximas; cidade.....   | 105 |
| Tabela 14 - Domínio ‘cidade’; variação segundo a idade; +/-jovens (26-35 anos); +jovens (12-<br>25 anos).....   | 105 |

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

IBGE = Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

TI = Terra Indígena

SPI = Serviço de Proteção ao Índio

FUNAI = Fundação Nacional do Índio

SIL = Summer Institute of Linguistic

PI = Posto Indígena

PROCAMBIX = Programa de Compensação Ambiental Xerente

IBAMA = Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis

SEBRAE = Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

MPF = Ministério Público Federal

CEMIX = Centro de Ensino Médio Indígena Xerente

CIMI = Conselho Indigenista Missionário

CMEI = Centro Municipal de Educação Infantil

EJA = Educação de Jovens e Adultos

LDB = Lei de Diretrizes e Bases

PPP = Projetos Políticos Pedagógicos

MEC = Ministério da Educação

UFG = Universidade Federal de Goiás

SESAI = Secretaria Especial de Saúde Indígena

FUNASA = Fundação Nacional de Saúde

UFT = Universidade Federal de Tocantins

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise acerca dos usos e das atitudes linguísticas de jovens indígenas pertencentes à etnia Akwẽ-Xerente. Especificamente, busca-se verificar as escolhas dos jovens pelo uso da língua portuguesa e da língua xerente, assim como as avaliações do grupo a respeito dessas línguas e dos seus usos. Em uma perspectiva mais ampla da análise, pretende-se investigar a maneira como os jovens xerente têm respondido aos conflitos - de ordem política, econômica, cultural e identitárias -, com os quais convivem cotidianamente, em uma tentativa de diagnosticar as tendências para as próximas gerações - se o grupo tende ao deslocamento e assimilação linguística ou se, pelo contrário, apresenta uma tendência à resistência linguística e cultural. Os Xerente ou Akwẽ, como se autodenominam, estão localizados na região do município de Tocantína, estado do Tocantins. O grupo soma hoje cerca de 3.200 indivíduos (IBGE, 2010) e estão distribuídos em aproximadamente 64 aldeias, dentro das Terras Indígenas Xerente e Funil. Segundo Rodrigues (2002), a língua xerente pode ser classificada como pertencente à família linguística Jê, do tronco linguístico Macro-Jê e compõe, junto com as línguas xavante e xacriabá, o grupo Akwẽ. Para o levantamento dos dados da pesquisa, foram adotados procedimentos etnográficos tais como a observação participante, entrevistas semiestruturadas e anotações de diário de campo. Ao longo da pesquisa, foram realizadas três viagens às aldeias xerente, com duração de dez dias cada uma. A análise dos resultados obtidos foi realizada levando-se em consideração, sobretudo, os estudos de Braggio (1991; 2005; 2009; 2012; 2013) sobre a situação sociolinguística dos Xerente, e os preceitos teóricos apresentados por Fishman (1998), Grosjean (2001), Hamel (1988), Muñoz (2006) e Myers-Scotton (2002) acerca de populações bilíngues em situação de diglossia. No que diz respeito ao comportamento linguístico do grupo, em todos os domínios sociais considerados (família, escola, religião e cidade) verificou-se que a escolha pelo uso das línguas obedecia a uma hierarquização das funções, de forma que, enquanto ao português eram atribuídas funções mais formais, ao xerente eram atribuídas funções de informalidade. Contudo, observou-se que funções antes restritas ao português têm sido ocupadas pelo xerente, tais como a função da escrita e o contexto da sala de aula, indicando um processo de refuncionalização de tais domínios a favor da língua indígena (HAMEL, 1988). Com relação às atitudes, os resultados revelaram que os jovens compartilham de sentimentos de lealdade não só linguística como também identitária para com a língua e identidade de ser xerente, na medida em que esses dois elementos devem, segundo os discursos apresentados pelos jovens, ser defendidas e perpetuadas. No entanto, os próprios participantes reconhecem que tal “dever moral” (FISHMAN, 1998) não tem sido cumprido pelos jovens, que cada vez mais adotam o português. Tais resultados revelam, portanto, uma contradição nos discursos e comportamentos do grupo, a qual reflete as contradições e os conflitos que esses jovens vivenciam. Nesse sentido, conclui-se que, embora os jovens indígenas apresentem formas de resistência à assimilação linguística, os inúmeros conflitos que regem seus cotidianos tornam o futuro das próximas gerações xerente ainda uma incógnita.

Palavras-chave: atitudes linguísticas; usos linguísticos; resistência; conflito

## ABSTRACT

This study aims to present an analysis about the language uses and language attitudes of indigenous youth from the ethnic group Akwe-Xerente. Specifically, we seek to verify the choices of the youth for the uses of the Xerente and Portuguese languages as well as the group's evaluation about the languages and their uses. In a broader perspective of analysis, we discuss how the Xerente youth has answered to political, economic, cultural and conflicts which are present in their daily lives, in attempt to diagnose the tendencies for the next generations. In this sense, we aim to verify if the group tends to the displacement and linguistic assimilation or, in the opposite way, they have a tendency to the cultural and linguistic resistance. The Xerente or Akwe people, as they nominate themselves, are located in the region of Tocantínia, a small town in the state of Tocantins. At present, the group has approximately 3.100 individuals (IBGE, 2010) which are spreaded through the Xerente and Funil territory. According to Rodrigues (2002) the Xerente language may be classified as belonging to the linguistic family Jê (Macro-Jê) and composes, with the Xavante and Xacriabá languages, the Akwe group. For the analysis of the data, we adopted the ethnographic procedures, such as the participant observation, the interview and the field note diary. Throughout the research, we have visited the Xerente and, each time, we have stayed about ten days with them. In the analysis of the results, we considered the Braggio's studies (1991; 2005; 2009; 2012; 2013) about the sociolinguistic situation of the Xerente and the theoretical concepts about bilingual populations in diglossic situations presented in Fishman (1998), Grosjean (2001), Hamel (1988), Muñoz (2006) and Myers-Scotton (2002). With regard to the group's linguistic choices, in all the domains considered (family, school, religion and city) we verified that the language choices are made according to the hierarchy of functions, in the sense that, whereas Portuguese is attached to formal functions, Xerente language is attached to the informal functions. Nevertheless, formal functions that was before attached to Portuguese, such as the context of a classroom or the function of writing has been now attached to the Xerente language. This indicates a process of refunctionalisation of such domains in favor to the indigenous language (HAMEL, 1988). With respect to attitudes, the results showed that the youth shares feelings of loyalty not just to the language but also to the Xerente identity, since these two elements must be, according to the youths' words, defended and perpetuated. However, the participants recognize that such "moral obligation" (FISHMAN, 1998) has not been made by the Xerente youth, which has increased their choice for the Portuguese language. Such results reveal, therefore, a contradiction in the group discourses and behaviors, which reflects not only the contradictions, but also the conflicts experienced by this youth. Hence, we conclude that, although the Xerente youth shows forms of resistance to linguistic assimilation, the several conflicts that govern their daily lives make uncertain the future of the next generation.

Key-words: language attitudes; language uses; resistance; conflict

## Agradecimentos

Aos meus pais, Elias e Maria José, por serem o meu maior exemplo de sabedoria, coragem e superação e por ser a maior razão desse trabalho.

À minha orientadora e professora, Silvia Lucia Bigonjal Braggio, por guiar o meu caminho pelo conhecimento, apontando sempre com muita sabedoria as melhores direções a serem tomadas, pelo incentivo e confiança em meu trabalho e, sobretudo, por me mostrar um olhar sensível e humanizado sobre a questão indígena.

Aos meus familiares: meu irmão, Leonardo, meus avós maternos Maria de Lourdes e José Francisco e aos meus avós paternos Adalgisa Honorina e José Menezes da Silva, todos os meus tios e tias, primos e primas, por todo o carinho e apoio dado aos meus estudos.

Aos meus colegas e amigos e, em especial, às minhas amigas Marcela e Priscilla, por todo o companheirismo em estarem presentes nos momentos em que precisei de ajuda, pela paciência em me ouvir nas horas difíceis e pelas conversas e risadas sempre inspiradoras.

À professora doutora Daniele Grannier, pelas valiosas observações sobre esse trabalho na ocasião do Seminário de Dissertação e Teses ocorrido em agosto de 2013, na Faculdade de Letras da UFG.

À professora doutora Heloísa Brito de Mello, por sua inestimável contribuição no momento do Exame de Qualificação e pelos comentários significativos feitos durante as aulas na pós-graduação, os quais contribuíram tanto para o desenvolvimento da pesquisa quanto para minha formação acadêmica como pesquisadora.

Ao professor doutor Sinval Sousa Filho, pelas observações precisas e sensatas para o Exame de Qualificação e pelo incentivo dado, ao longo da minha graduação, aos meus estudos sobre as línguas indígenas.

À professora doutora Joana Silva, pelas valiosas leituras e discussões feitas durante a disciplina Cultura e Identidade, as quais contribuíram não apenas para complementar as análises desse trabalho como também ampliar minha visão a respeito dos fenômenos socioculturais do contato e das identidades étnicas.

Ao meu colega e amigo Rodrigo Mesquita, pela sua generosidade em me apresentar, de maneira tão autêntica e perspicaz, a pesquisa de campo com os Xerente, e por todos os conselhos, as conversas e as discussões sobre linguística, que contribuíram significativamente para essa pesquisa.

Aos meus amigos Bonfim, Selma, Sõpre, Antônia, Srõne, Sinã, Sueli e Sibaka Xerente, que tanto me ajudaram de forma generosa e acolhedora a realizar essa pesquisa, hospedando-me em suas casas, me aconselhando e compartilhando experiências e conhecimentos inestimáveis sobre a cultura e a vida xerente.

*Por fim, ao Povo Xerente, por me tornar uma pessoa mais humana.*

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>RESUMO.....</b>   | <b>6</b>   |
| <b>ABSTRACT.....</b>   | <b>7</b>   |
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>11</b>  |
| <b>1 OS XERENTE E O OUTRO: RELAÇÕES DE CONTATO INTERÉTNICO.....</b>                                  | <b>17</b>  |
| 1.1 A narrativa do contato: um histórico de conflitos e resistências.....                            | 17         |
| 1.2 Os Xerente contemporâneos e a sociedade não-indígena: novos direitos, velhos conflitos.<br>..... | 25         |
| <b>2 CONFLITO DIGLÓSSICO, USOS E ATITUDES LINGUÍSTICAS.....</b>                                      | <b>36</b>  |
| 2.1 O bilinguismo pelo viés da sociolinguística: diglossia como conflito linguístico.....            | 36         |
| 2.2 Usos linguísticos: fatores individuais e sociais na escolha de língua .....                      | 42         |
| 2.3 Atitudes linguísticas e o seu papel na manutenção/deslocamento das línguas .....                 | 47         |
| <b>3 A PESQUISA DE CAMPO: UM OLHAR ETNOGRÁFICO .....</b>   | <b>56</b>  |
| 3.1 A experiência etnográfica.....   | 56         |
| 3.2 Técnicas e procedimentos adotados .....  | 59         |
| <b>4 USOS LINGUÍSTICOS .....</b>   | <b>65</b>  |
| 4.1 Domínio 'família' .....  | 66         |
| 4.1.1 Casamento sinterétnicos.....   | 79         |
| 4.2 Domínio 'escola' .....   | 89         |
| 4.3 Domínio 'religião' .....   | 97         |
| 4.4 Domínio 'cidade' .....   | 104        |
| <b>5 ATITUDES LINGUÍSTICAS .....</b>   | <b>109</b> |
| 5.1 Significados sociais da escolha de língua .....  | 110        |
| 5.2 Atitudes com relação à quebra da regra sociolinguística .....                                    | 117        |
| 5.3 Importância das línguas xerente e português .....  | 126        |
| 5.4 Avaliação dos empréstimos e das mudanças de código .....   | 132        |
| 5.5 Anseios e escolhas sobre o futuro .....  | 145        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>148</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>154</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>  | <b>160</b> |

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho apresentamos um exame acerca dos usos e das atitudes linguísticas de jovens indígenas da etnia Akwẽ-Xerente frente à situação de conflito com a sociedade não-indígena e sua língua de contato, o português. No estudo, discutimos a maneira como o grupo responde às pressões advindas do contato com a sociedade não-indígena envolvente, buscando analisar o seu comportamento linguístico, ou seja, suas escolhas pelo uso das línguas xerente ou português, assim como suas avaliações subjetivas acerca dessas línguas e de seus usos. Há mais de dois séculos, os Xerente têm resistido a uma situação de dominação política, econômica e cultural por parte da sociedade não-indígena, mantendo viva sua língua, sua cultura e sua identidade. Contudo, embora o grupo demonstre uma capacidade histórica de resistência linguístico-cultural, um olhar sob a forma como as gerações mais jovens respondem à situação do conflito pode lançar luz sobre a tendência da língua e cultura xerente para as próximas gerações.

Conforme afirma Rodrigues (2002), a língua xerente é classificada como pertencente à família linguística Jê, do tronco linguístico Macro-Jê e compõe, junto com os Xavante e os Xacriabá, o grupo dos Akwẽ. Os Xerente ou Akwẽ, conforme se autodenominam, estão localizados na região do município de Tocantínia, estado do Tocantins, e estão distribuídos em cerca de 64 aldeias, dentro das Terras Indígenas (TIs) Xerente e Funil. O grupo soma hoje uma população de, aproximadamente, 3.200 indivíduos (IBGE, 2010). Por razões, sobretudo, econômicas, alguns índios têm optado por viver na cidade, especificamente no município de Tocantínia. Espaço de constante fluxo migratório de índios Xerente, o município, que em períodos históricos anteriores ao contato fazia parte do “território xerente”, hoje é palco de conflitos entre indígenas e não-indígenas.

Nesse sentido, o contato massivo com a sociedade não-indígena e, conseqüentemente, com a língua portuguesa, é algo que pode ser observado não somente pela introdução de novas tecnologias nas aldeias (internet, rádio, televisão etc), como também pela crescente necessidade de comunicar-se em português. Seja para receber atendimento na área da saúde, para conseguir um emprego fora da aldeia, a relação com o não-índio tem motivado o uso do português em cada vez mais situações de interação social. Tendo isso em vista, estudos sociolinguísticos como os de Braggio (2009; 2012), Mesquita (2009) e Braggio & Sousa Filho

(2006), têm sido realizados com o intuito de alertar acerca da situação de perigo de desaparecimento de mais uma língua indígena.

Conforme observa Braggio (2012), a situação sociolinguística dos Xerente pode ser caracterizada como altamente diglósica. De acordo com a definição proposta por Hamel & Muñoz (1986, p. 216), o fenômeno da diglossia diz respeito a contextos onde duas variedades ou duas línguas são faladas por uma mesma comunidade de fala, em “uma relação conflituosa, não estável e assimétrica, entre uma língua dominante e uma dominada”. As funções que cada uma das línguas assume nessa comunidade, portanto, embora obedeçam a certa “rigidez”, são instáveis, na medida em que as línguas “competem” pelos mesmos espaços. Segundo apontam os autores, em situações onde uma das línguas é falada por um grupo com maior poder político, econômico e cultural do que o outro, a assimetria das relações de poder é refletida em uma assimetria das funções das línguas, de forma que a língua do grupo dominante passa a exercer maior domínio e ter mais funções entre o grupo político e economicamente dominado.

Sendo assim, a situação altamente diglósica dos Xerente de que fala Braggio (2012) refere-se a uma disputa entre a língua indígena e o português pelos diferentes espaços/nichos comunicativos da comunidade. Para Braggio, o conflito diglósico português-xerente, como um efeito do cenário de tensão sociocultural e política estabelecido, é manifestado tanto no comportamento linguístico do grupo, na medida em que se verifica uma superposição crescente do português (língua dominante) em relação à língua indígena (língua dominada), onde a língua portuguesa recebe cada vez mais funções e prestígio dentro da comunidade xerente, como em suas atitudes com relação às línguas em contato.

Além disso, o contato cada vez mais intenso com a sociedade não-indígena tem acirrado o conflito não somente inter-grupo, como também intra-grupo. Segundo apontam os estudos de Braggio (2005; 2009; 2011; 2012), existe um conflito entre as gerações mais jovens e as gerações mais velhas, as quais afirmam não conseguir compreender o que a outra fala. Assim, enquanto os +velhos reclamam que os jovens não estão falando mais o “verdadeiro xerente”, os + jovens afirmam não entender o que os mais velhos estão dizendo (BRAGGIO, 2012). Tais diferenças na estrutura interna da língua indígena, percebidas pelo grupo, estão relacionadas às diferentes formas como essas duas gerações respondem à situação do contato, já que, enquanto os +velhos mantêm uma atitude clara de resistência à língua dominante, as atitudes e usos das gerações +jovens ainda representam uma incógnita.

No centro desse cenário de conflitos estão os jovens, uma geração que vivencia em suas relações cotidianas não só a necessidade crescente de falar o português, seja no ambiente escolar, nos jogos de futebol ou nas festas que frequentam na cidade, como também o desejo de sentir-se parte dessa sociedade. O acesso cada vez mais facilitado ao conjunto de valores e ideologias da sociedade não-indígena, aliado às pressões econômicas que, cada vez mais, conduzem os indígenas a uma lógica mercadológica e capitalista, colocam as gerações mais jovens em uma situação onde é preciso conciliar a todo momento aquilo que é interno da comunidade e que remete à valores e normas de conduta indígena como a valorização das tradições, da língua e de sua identidade étnica como Xerente, com aquilo que, embora seja externo ao grupo, se faz cada dia mais presente em suas realidades.

Para Braggio (2012), as gerações mais jovens representam um fator-chave para o futuro da língua e cultura xerente, na medida em que, além de representarem a maioria em termos numéricos na comunidade, são eles os responsáveis pela passagem da língua para as próximas gerações. Segundo Fishman (1998), quando uma língua minorizada<sup>1</sup> deixa de ser passada para os filhos, a probabilidade de que ocorra a perda ou desaparecimento dessa língua é alta, tendo em vista ser a transmissão intergeracional da língua no ambiente familiar um dos principais fatores responsáveis pela manutenção e sobrevivência de uma língua. As reflexões de Braggio (2012), apresentadas abaixo, fornecem uma visão mais abrangente do problema:

[...] se no momento a língua portuguesa está adentrando na língua xerente akwê, pode-se ter a expectativa de que os +jovens, que estão usando mais frequentemente os empréstimos aportuguesados percebam, como seus ascendentes, a invasão, e evitem a obsolescência da língua. Dado o caráter de resistência dos akwê, a resposta deveria ser positiva, mas só o tempo dirá se os fatores extralinguísticos não serão cada vez mais impositivos sobre as suas atitudes e, conseqüentemente, no uso de sua língua nativa. Portanto, é uma questão em aberto (BRAGGIO, 2012, p. 175).

Tendo isso em vista, é preciso um olhar para fatores não somente externos, mas também internos ao grupo, de forma a verificar as incongruências nas formas como os jovens avaliam o conflito e se comportam diante dele. Segundo Muñoz (2009), a análise de comunidades de falantes em contexto de conflito intercultural não deve levar em conta aspectos exclusivamente objetivos que influenciam, negativamente, nas mudanças linguísticas e socioculturais, dentre eles os aspectos econômicos, comunicacionais e de *status*, mas deve

---

<sup>1</sup> Ao longo deste trabalho, optamos pelo uso do termo “minorizado” ao invés do termo “minoritário”, mais usual na literatura sobre o assunto. O uso do termo “minoritário” pode ser interpretado como uma construção negativa dos grupos étnicos, na medida em que desconsidera o fato histórico de que nem sempre tais povos estiveram em menor número. Dessa forma, muitos autores têm optado pela denominação de povos ou grupos ‘minorizados’, na medida em que este termo considera o processo de depopulação que sofreram esses povos.

considerar, além disso, aspectos subjetivos dos falantes, tais como os anseios, os sentimentos de solidariedade e lealdade para com a língua e identidade étnica, assim também como suas próprias reflexões a respeito dos usos e mudanças em curso (empréstimos, mudanças de código etc). Essa perspectiva “endógena” ou “intracultural” avalia os discursos reflexivos dos próprios falantes, buscando verificar os sentimentos e avaliações por meio dos quais os grupos tomam consciência acerca do conflito.

Levando em conta essas considerações, no presente estudo fazemos um exame, de caráter mais objetivo, a respeito do comportamento linguístico do grupo, seus padrões de uso e escolha da língua, como uma forma de verificar aquilo que “se diz que se fala” e aquilo que, de fato, é dito (MUÑOZ, 2009). Em um segundo momento, fazemos uma análise interpretativa dos fatores subjetivos envolvidos na maneira como os jovens avaliam o conflito e as mudanças linguísticas em curso. Embora analisados separadamente, as atitudes e os usos linguísticos mantidos pelo grupo estão estreitamente relacionadas, sendo a sua compreensão fundamental para entender a dinâmica do processo de conflito linguístico (HAMEL & MUÑOZ, 1986).

Além disso, um entendimento a respeito da maneira como as gerações mais jovens respondem às pressões advindas do contato que mantêm com a sociedade dominante pode fornecer diagnósticos de tendências para as próximas gerações – estaria o grupo caminhando para o deslocamento e perda da língua e da cultura indígena ou, na direção oposta, estariam os jovens em um processo de conscientização etnolinguística e de ações políticas voltadas à valorização de sua língua e identidade étnica, reproduzindo, assim, a resistência histórica do grupo? Ou ainda, em uma terceira via, estariam os jovens reproduzindo em seus comportamentos e atitudes linguísticas as contradições e os conflitos inter e intra-grupo, vivenciados cotidianamente?

Portanto, a fim de responder a questões como estas e as que Braggio (2012) deixou em aberto, adotamos para o norteamo dessa pesquisa os seguintes questionamentos:

- Qual o comportamento linguístico adotado pelos participantes nos diferentes contextos sociais de uso das línguas xerente e português? Que fatores influenciam nas escolhas linguísticas dos participantes? Os usos dessas línguas obedecem a funções distintas e hierárquicas dentro da comunidade, conferindo um contexto de diglossia instável e, se sim, ela aponta uma perda de funções da

língua indígena para o português ou, ao contrário, a refuncionalização de espaços do português para a língua indígena?

- Que atitudes o grupo mantém em relação aos usos das línguas xerente e português e quais as suas percepções, avaliações e sentimentos a respeito das mudanças que se verificam diante do cenário de conflito linguístico? São elas favoráveis às mudanças linguísticas e socioculturais verificadas, ou, ao contrário, são desfavoráveis às pressões externas, demonstrando sentimentos de lealdade e solidariedade para com a língua e identidade étnica Xerente, favorecendo, assim, a resistência linguística e cultural?
- A partir das atitudes e dos comportamentos linguísticos verificados, é possível apontar tendências – de deslocamento ou resistência linguística – para as próximas gerações? Se não, de que forma esses resultados refletem as contradições e os conflitos vivenciados pelo grupo?

Para fins de organização da pesquisa e para que o leitor possa mover-se com maior independência por seu conteúdo, dividimos o trabalho em cinco capítulos, apresentados da seguinte forma:

No capítulo 1 – Os Xerente e o Outro: relações de contato interétnico, fazemos um breve percurso pela história do contato e dos conflitos que marcaram a relação dos xerente com a sociedade não-indígena. Em seguida, apresentamos alguns aspectos contemporâneos da sociedade xerente, dando destaque aos conflitos que o grupo atualmente tem vivenciado frente às pressões externas. Por fim, discorreremos sucintamente sobre o processo de tomada de consciência étnica por parte dos povos indígenas em geral e de que modo esse cenário de “politização” dos grupos étnicos pode repercutir no processo de identificação étnica dos jovens xerente.

No capítulo 2 – Conflito diglótico, usos e atitudes linguísticas, discutimos os principais conceitos teóricos que norteiam e dão luz a essa investigação. Para tanto, recuperamos conceitos-chave como bilinguismo, línguas em contato e diglossia. Discutimos ainda as concepções existentes acerca do tema dos usos e escolhas de línguas. Além disso, apresentamos a temática das atitudes linguísticas e sua relação com o processo de deslocamento/manutenção das línguas minorizadas afim de embasar as análises sobre as avaliações/atitudes dos participantes.

No capítulo 3 – A pesquisa de campo: um olhar etnográfico - apresentamos a abordagem de pesquisa adotada, fazendo, para isso, uma breve discussão sobre os princípios da pesquisa etnográfica e os seus principais procedimentos investigativos. Além disso, buscamos estabelecer uma relação entre os métodos etnográficos adotados e o desenvolvimento das investigações sociolinguísticas sobre as temáticas das atitudes e dos usos linguísticos.

No capítulo 4 – Usos linguístico -, apresentamos e discutimos os resultados referentes ao comportamento linguístico dos participantes. A seção é dividida em quatro subseções, que correspondem aos diferentes domínios sociais de uso das línguas considerados, ou seja, os domínios ‘família’, ‘escola’, ‘religião’ e ‘cidade’. A primeira subseção, o domínio ‘família’, conta ainda com uma subseção, na qual tratamos do assunto dos casamentos interétnicos.

No capítulo 5 – Atitudes linguísticas, analisamos as atitudes apresentadas pelos participantes a respeito das línguas e dos seus usos. Nessa seção, abordamos em cinco seções os seguintes temas: os significados sociais envolvidos na escolha de língua; a avaliação da “quebra” da regra sociolinguística de uso; a atribuição da qualidade de importância às línguas xerente e português por jovens indígenas; a avaliação do grupo sobre os empréstimos e mudanças de código para o português e, por último, os anseios e perspectivas dos jovens com relação ao seu futuro.

## 1 OS XERENTE E O OUTRO: RELAÇÕES DE CONTATO INTERÉTNICO<sup>2</sup>

No presente capítulo abordamos a realidade social do povo Akwê-Xerente a partir de sua relação de contato com a sociedade não-indígena envolvente. Para tanto, apresentamos alguns elementos históricos e contemporâneos que ilustram os inúmeros conflitos e resistências que constituíram e ainda constituem a relação interétnica dos Xerente com os segmentos locais e nacionais. Objetivamos, nesse sentido, contextualizar o leitor acerca da situação conflituosa e de pressão em que se encontram os Xerente. Ao mesmo tempo, buscamos reiterar a capacidade histórica de resistência desse grupo, que, mesmo após mais de dois séculos de contato, mantém vivas sua língua, cultura e identidade étnica.

O capítulo está organizado da seguinte forma: na primeira subseção, 1.1 - A narrativa do contato: um histórico de conflitos e resistências -, apresentamos alguns estudos existentes acerca da história do contato entre os Xerente e os não-indígenas, recuperando temas como os primeiros confrontos dos índios com os bandeirantes, no período da exploração aurífera, as hipóteses sobre a cisão dos Xerente e Xavante, as disputas territoriais já na década de 70, e o processo de demarcação das T.I Xerente e Funil, ocorrido na década de 80.

Na subseção 1.2 - Os Xerente contemporâneos e a relação com a sociedade não-indígena: novos direitos, velhos conflitos -, elencamos e discutimos alguns aspectos atuais do conflito entre indígenas e não-indígenas, tais como a construção de hidrelétricas, os preconceitos étnicos observados na região, as relações políticas e econômicas com os segmentos locais etc. Discutimos ainda os direitos políticos e linguísticos conquistados recentemente pelos Xerente e a relação com as novas reivindicações observadas entre os grupos étnicos em geral, tais como o processo de reconhecimento das identidades étnicas.

### 1.1 A narrativa do contato: um histórico de conflitos e resistências

Entender o processo histórico dos povos indígenas brasileiros e dos povos ameríndios, de maneira geral, revela-se um desafio no que tange aos limites historiográficos que a tarefa impõe. Para Sahlins (1997), a historicização dos povos indígenas representa sempre uma história indigenista e nunca uma história do índio, na medida em que os grupos possuem

---

<sup>2</sup> As contribuições de cunho antropológico apresentadas nesse capítulo são resultado de discussões realizadas na disciplina de antropologia, Cultura e Identidade, cursada no primeiro semestre de 2013, sob a supervisão da professora Joana Silva, do Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG.

modos próprios e particulares de produção histórica, de interpretação e significação dos eventos do contato. De acordo com Oliveira-Reis (2004), no caso do povo Akwê-Xerente, a escassez de documentos ou registros históricos constitui lacunas ou “espaços em branco”, os quais dificultam ainda mais o entendimento das condições sociais vivenciadas por esse grupo, sobretudo no período que antecede os trabalhos de Curt Nimuendajú, já na década de 30.

Dessa forma, não é nosso objetivo preencher as lacunas da história indigenista sobre os Akwê ou, tão pouco, apresentar uma História dos Akwê-Xerente, mas sim, a partir do quadro geral de historicização existente sobre esse grupo, apresentar algumas das hipóteses existentes acerca da história do contato entre o grupo e a sociedade não-indígena, propiciando, ao leitor, um entendimento, ainda que introdutório, do povo Akwê em sua dimensão histórica de contato.

Segundo Lopes da Silva (1992), os primeiros registros documentais encontrados a respeito dos Xerente datam do século XVIII, período da exploração aurífera, promovida pelas Bandeiras na região do médio Tocantins. Contudo, conforme relata Oliveira-Reis (2001), as primeiras expedições realizadas pelos bandeirantes ao Brasil Central, região que compreende a mesopotâmia Araguaia-Tocantins, datam do século XVI, precisamente no período de 1589 a 1593<sup>3</sup>. Segundo o autor, as excursões ao sertão do Planalto Central eram formadas por bandeirantes paulistas e paraenses e por missões evangelizadoras, os quais compunham a linha de frente da ocupação colonizadora e da escravização e extermínio dos povos indígenas dessa região.

No século XVII, após o período de devastação e exploração da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, a descoberta do ouro na, então, Província de Goiás, e a posterior fundação do arraial de Sant’Ana em 1727, hoje Cidade de Goiás, impulsionou a fundação de outros arraiais por garimpeiros interessados nas riquezas dos metais preciosos da região. No entanto, a rápida decadência da produção aurífera nessas localidades, já nas primeiras décadas de 1700, fez com que os governadores financiassem a excursão de bandeiras nas regiões mais ao norte da Província, incluindo novamente a região da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, com vistas à exploração de outras minas auríferas (OLIVEIRA-REIS, 2004).

A fundação de arraiais para o assentamento de garimpeiros às margens do rio Tocantins suscitou uma disputa territorial entre garimpeiros e índios, os quais, ao resistirem à invasão de

---

<sup>3</sup> Segundo Oliveira-Reis (2004), no período que antecede a chegada dos primeiros exploradores ao Brasil Central, tal região era caracterizada por uma diversidade étnica de grupos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, algo muito diferente da classificação dos cronistas do período, que atribuíam termos genéricos como “tapuya” a todos os povos que não eram identificados como Tupi.

suas terras, passaram a ser tidos como um “entrave” no adentramento e exploração de outras áreas do sertão do Brasil Central<sup>4</sup>. Na segunda metade do século XVIII, a necessidade de novas terras para exploração e mão-de-obra para a lavoura, aliada à resistência dos povos indígenas que habitavam a região, impulsionou a implementação de uma política de integração dos índios, o aldeamento, que tinha como objetivo o confinamento e “pacificação” desses indivíduos para o trabalho nas lavouras.

A política de aldeamento, instituída por Marques de Pombal em 1755, e que substituiu a direção dos jesuítas por diretores leigos, acirrou os conflitos entre não-índios e índios, na medida em que estes resistiam a tal esquema de servidão, fugindo ou, muitas vezes, atacando às fazendas e às cidades próximas (LOPES DA SILVA, 1992). Conforme Lopes da Silva (1992), os inúmeros conflitos armados e as epidemias virulentas decorrentes dessa política foram os principais fatores responsáveis pelo extermínio de boa parte da população indígena do período. Citado por Nimuendajú (1935), Alencastres ilustra o cenário de violência e exploração do período:

as áreas recém-descobertas são campos de batalha nos quais grupos tentam exterminar uns aos outros por umas poucas braças de terra se nelas se suporem ter achado um veio de minério. Os novos colonos são tão desumanos que a crueldade dos selvagens não pode ser comparada com a deles. Os trabalhos clericais nunca foram tão mal administrados por sacerdotes degenerados e nunca se viu tanto mau caráter na capacidade apostólica por parte dos missionários (p. 220 apud NIMUENDAJÚ, 1935, p. 9).

É nesse contexto de conflito que surgem as primeiras menções aos índios Xerente, estando a maioria delas associadas também aos Xavante. De acordo com Lopes da Silva (1992), embora os Xavante estivessem mais dispersos, distribuídos desde o extremo norte do atual estado do Tocantins, na divisa com o Maranhão e Piauí, até o interior do estado de Goiás, as semelhanças linguísticas e culturais com os Xerente indicavam que formavam um único povo. Para Oliveira-Reis (2001), embora não fosse possível identificar quais as relações sociais mantidas entre esses grupos – ora os Xavantes aparecem na literatura como aliados aos Xerente, ora como um subgrupo do mesmo, ou ora os Xerente como subgrupo -, as evidências linguísticas e culturais demonstravam uma forte proximidade entre esses povos.

---

<sup>4</sup> Segundo Braggio (2009; 2012; 2013), atualmente os Xerente ainda são considerados um “entrave” para a sociedade não-indígena local. Dessa vez, o argumento é o de que as terras indígenas Xerente encontram-se no caminho entre Palmas e Porto Nacional, representando assim um impedimento para o desenvolvimento econômico do Estado.

A hipótese sobre uma ancestralidade comum entre os Xerente e os Xavante encontra respaldo nos estudos linguísticos de Câmara Jr. (1959), Urban (1992 apud SOUSA FILHO, 2007), Rodrigues (2002) e Nimuendajú (1935). De acordo com a classificação linguístico-genealógica desses autores, os Xerente e os Xavante, juntamente com os Xacriabá, compõem um subgrupo da família linguística Jê, o grupo Akwê<sup>5</sup>. No entanto, conforme notam Artiaga (1947 apud SOUSA FILHO, 2009) e Maybury-Lewis (1979), apenas os Xerente usavam a palavra Akwê para se referir tanto a sua língua como a sua própria denominação. Nas palavras de Artiaga, “Xerente e Xavante são denominações estranhas, pois os primeiros conhecidos por *akuem*, isto é, o mais notável, o que está acima, e os segundos por *sacrequá* (serrados)” (ARTIAGA, 1947 apud SOUSA FILHO, 2009).

Para Maybury-Lewis (1979), o termo correspondente do Akwê para os Xavante atual é A’wê ou Auwê. De acordo com esse autor, é difícil saber por que ou como os termos Xerente e Xavante começaram a ser usados, já que ambos os termos eram usados com bastante flexibilidade. A confusão com relação à classificação dos Xerente e Xavante é levantada por Curt Nimuendajú em seus escritos sobre os Xerente, na década de 30:

a história dos povos Xavante e Xerente deve ser considerada como um todo. Os dois grupos são iguais essencialmente na língua e nos costumes, e distintos apenas no sentido político e local. Ambos os grupos têm sido muitas vezes confundidos na literatura e ocorreram várias tentativas fracassadas de reuni-los sendo que a separação se tornou irreversível quando os Xavante, por volta de 1850, abandonaram definitivamente a área a leste do Araguaia, pois até mesmo desistiram dos ataques em seu antigo território (NIMUENDAJÚ, 1935 [1942], p. 5, tradução em construção).

Assim, embora haja um consenso de que um dia os Xavante e os Xerente formaram, em algum momento histórico, um único povo, existem diferentes hipóteses no que diz respeito aos motivos que levaram a sua separação. Segundo autores como Mybury-Lewis (1979), houve um momento de cisma entre Xavantes e Xerentes, e que teve como consequência a separação geográfica dos grupos. Nas palavras de Maybury-Lewis,

---

<sup>5</sup> As famílias linguísticas referem-se a um critério de classificação linguístico-genealógica dos grupos, em que se identifica, por meio de métodos comparativos, uma ancestralidade comum entre línguas aparentadas. Um conjunto de famílias linguísticas constitui um tronco linguístico, que possui uma língua ancestral hipotética, uma proto língua. Os akwê pertencem à família linguística Jê, do tronco linguístico Macro-Jê (RODRIGUES, 2002). Do ponto de vista geográfico, os akwê são classificados também como Jê Centrais, já que estão localizados na região central do estado do Tocantins. Os outros grupos da família Jê são classificados, também do ponto de vista geográfico, como Jê setentrionais, localizados ao norte do estado, e como Jê meridionais, distribuídos ao sul da região central do país (NIMUENDAJÚ, 1942).

ao que tudo indica, a separação definitiva entre os dois ramos dos Akwẽ ocorreu na década de 1840. Naquela época, eles estavam lutando com os colonos que entravam em Goiás em números cada vez maiores para ocupar as terras ao longo do Tocantins. É provável que os Xerente atuais tenham sido empurrados para leste, longe do rio, enquanto que os Xavante tenham igualmente sido pressionados para o oeste. Aliás, a separação entre Xavante e Xerente pode ter se dado nesta época (MAYBURY-LEWIS, 1979, p. 40).

Para Lopes da Silva (1992), a cisão entre os Xerente e os Xavante aconteceu devido ao contexto conflituoso e de pressão causado pela fundação de arraiais próximos as suas localidades e, posteriormente, de aldeamentos desses grupos. Segundo a hipótese da autora, a invasão crescente dos não-indígenas teria acirrado disputas internas com relação a melhor decisão a ser tomada nessa situação. Como resultado, o grupo teria se dividido entre aqueles que resolveram permanecer na região, no caso, os Xerente atuais, e aqueles que se recusaram a conviver e negociar com o “branco”, os Xavante, os quais migraram para o lado oeste da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, em direção ao rio das Mortes (LOPES DA SILVA, 1992).

De acordo com Nimuendajú (1942), em 1785, os Xavante foram aldeados na região do Carretão, junto a um quartel e a uma igreja, e somavam no período cerca de 3.500 a 5.000 indivíduos. No entanto, epidemias e conflitos com o não-índio fizeram com que o grupo fosse reduzido a apenas 227 índios, e em 1788, uma parte do grupo foi transferida para o aldeamento em Salinas, junto com a etnia Javaé. Segundo o autor, “isso pode explicar sua diferença de atitude em relação aos Neo-brasileiros, com quem os Xavante ainda se recusam a terem relações pacíficas, tendo matado dois padres salesianos, muito recentemente, em 1937” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 10).

A discussão sobre as proximidades e distinções entre Xerente e Xavante podem ser encontradas nos escritos de Curt Nimuendajú, realizadas já na década de 30 do século XX, sobre o povo Xerente:

a história dos povos Xavante e Xerente deve ser considerada como um todo. Os dois grupos são iguais essencialmente na língua e nos costumes, e distintos apenas no sentido político e local. Ambos os grupos têm sido muitas vezes confundidos na literatura e ocorreram várias tentativas fracassadas de reuni-los sendo que a separação se tornou irreversível quando os Xavante, por volta de 1850, abandonaram definitivamente a área a leste do Araguaia, pois até mesmo desistiram dos ataques em seu antigo território (NIMUENDAJÚ, 1935, p. 5, tradução em construção).

A partir da segunda metade do século XIX, com a cisão entre os Xerente e os Xavante, começam a surgir descrições mais específicas e detalhadas sobre os Xerente (OLIVEIRA-REIS, 2001). Os trabalhos do Frei Rafael de Taggia, capuchinho italiano que conviveu com

os Xerente no período do aldeamento de Teresa Cristina, no final do século XIX, e as publicações de Leolinda Daltró<sup>6</sup>, uma das precursoras do indigenismo e feminismo no Brasil, na primeira década do século XX, oferecem informações pertinentes para o entendimento da vida dos Xerente naquele período<sup>7</sup>.

O livro de Leolinda, publicado em 1920 após sua morte, contém manchetes de jornais que acompanharam o período em que um grupo de índios Xerente, liderados pelo índio Sepé, visitaram o Rio de Janeiro para falar com o Presidente da República, Prudente de Moraes, com o objetivo de pedir ajuda para seu povo. Comovida com a história e as necessidades pelas quais passavam esses índios, já que o governo recusara a ajuda solicitada, Leolinda resolve fazer uma visita aos Xerente. No livro, a autora narra como foi contribuir com a catequização e escolarização desse povo, assim como as dificuldades e perseguições que sofreu por parte das autoridades e dos fazendeiros da região (DALTRO, 1896).

Uma descrição sistemática e precisa a respeito do *modus vivendi* dos Xerente só veio a ser realizada na década de 30, com os escritos do etnólogo Curt Nimuendajú. De acordo com Melatti (1985), o trabalho de Nimuendajú sobre os Xerente representa um “divisor de águas” no que diz respeito ao material historiográfico existente sobre o grupo. Curt possui uma das contribuições mais significativas para os estudos da etnologia brasileira, como a elaboração do *Mapa Etno-histórico*, a colaboração com o *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward, além de uma descrição extensa e intensa dos povos indígenas brasileiros (MELATTI, 1985).

De acordo com Melatti (1985), entre 1928 e 1940, quando estuda os Jê centrais e setentrionais - os Xerente, os Apinajé e os Timbira Ramkokamekrá -, Nimuendajú publica, dentre outras célebres monografias, o clássico *The Sherente*. Na obra, o autor retrata com rigor, acompanhado de uma riqueza de detalhes, a cosmovisão Xerente, seus costumes e sua complexa forma de organização social.

Embora Nimuendajú não apresente muitas informações em sua monografia a respeito das epidemias de varíola e malária que assolaram os Xerente nas décadas de 30 e 40, o autor comenta sobre a situação de declínio populacional sofrido pelo grupo em uma carta enviada a um amigo, em 1937: “Desde minha última visita em 1930, o seu número diminuiu de 500 para pouco mais de 300. Três aldeias (sic) das que então havia não existiam mais. Bexiga

---

<sup>6</sup> O livro de Leolinda de Castro nos foi cedido pela Associação Indígena Akwe - Centro de Memória Xerente, para fins de consulta, na ocasião de uma de nossas visitas a campo.

<sup>7</sup> O lugar em que se encontrava o aldeamento de Teresa Cristina é, hoje, o município de Tocantínia, razão pela qual os Xerente gostam de dizer em tom de ironia que Tocantínia já foi uma aldeia e um dia voltará a ser.

[variola] por toda parte” (NIMUENDAJÚ, 1937 apud OLIVEIRA-REIS, 2001). Nas décadas de 50 e 60, o antropólogo Maybury-Lewis, em companhia de sua esposa Pia, visita os Xerente com o propósito de dar continuidade ao trabalho de Nimuendajú (MAYBURY-LEWIS, 1972).

As pesquisas de Maybury-Lewis resultaram em um artigo sobre a organização social Xerente, do livro *Dialectical Societies* (1979) e no livro *O selvagem e o inocente*, narrativa em que conta suas experiências etnográficas com o grupo. Em *O selvagem e o inocente*, Maybury-Lewis relata o estado lastimável de penúria, perda progressiva de seus territórios e conflitos constantes com os fazendeiros, além da completa falta de assistência governamental em que se encontravam os Xerente. Segundo as informações do autor, os Xerente somavam, no período de sua pesquisa, somente 330 indivíduos, o que demonstra que a população continuava em declínio com relação ao número encontrado por Nimuendajú, possivelmente por conta das doenças trazidas pelo contato.

Em um levantamento do histórico demográfico Xerente, o Diagnóstico Etno-ambiental das TI Xerente e Funil (citado em SCHROEDER, 2006), refere-se às décadas de 30 a 70 como o período da pior crise populacional e epidêmica enfrentada por esse povo. De acordo com Schroeder (2006), esse talvez tenha sido o ápice do processo de depopulação que os Xerente vinham sofrendo. Segundo o autor, nesse período os Xerente passam a se concentrar no território entre os rios Tocantins e Rio do Sono, já que, conforme reporta o autor, as áreas vizinhas estavam tomadas por agricultores e criadores de gado, que “encurralavam” os índios em extensões de terra cada vez menores.

Na década de 40, um ataque de fazendeiros aos índios Krahô gerou um clima de ameaça entre os Xerente, que temiam a mesma ofensiva, obrigando o governo e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) a criar dois Postos Indígenas na região e, em seguida, a propor a demarcação de terras descontínuas para os Xerente, nas regiões do rio do Sono, Piabanha e lado oeste do rio Tocantins (OLIVEIRA-REIS, 2001; SCHROEDER, 2006). Essa medida, porém, somente acirrou os conflitos entre os índios e os fazendeiros da região. A invasão das terras por parte dos fazendeiros provocava a reação dos índios que, na defesa de seu território, aceitavam a disputa armada com os não-índigenas.

A situação chegou ao seu nível extremo no início da década de 70, quando índios saquearam algumas fazendas da região, havendo derramamento de sangue, tanto indígena como não-indígena. O conflito na região era tão grave que Cardoso de Oliveira (1962), antropólogo e indigenista brasileiro, chegou a incluir o caso dos Xerente em seu projeto de

investigação das áreas de fricção interétnica do Brasil. Embora não tenha chegado a desenvolver a pesquisa com o grupo, o autor se refere à região ocupada pelos Xerente e pelos Krahô da seguinte forma:

[...] os atritos entre índios e “brancos” assumem maior gravidade nessa área, notadamente no que se refere às relações com os Xerênte, no município de Tocantínia. A cidade-sede do município, por exemplo, acha-se toda ela empenhada em expulsar o mais rápido possível os índios das terras que por direito lhes pertencem, desde tempos imemoriais. O caso Xerênte é de grande relevância para a compreensão da dinâmica de uma frente pastoril de uma determinada sociedade em expansão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 123).

Conforme Oliveira-Reis (2004), o processo de demarcação das Terras Indígenas (TIs) Xerente e Funil aconteceu em um clima de tensão entre índios e a sociedade não-indígena local. Como relata o próprio Cardoso de Oliveira (1964), a população de Tocantínia, como forma de pressionar o fim da demarcação das terras Xerente, tomou medidas de extrema segregação e preconceito como, por exemplo, a proibição dos índios de circularem na cidade.

Contudo, o ambiente hostil que caracterizava a relação entre os Xerente e os não-índios da região não impediu a demarcação das terras Xerente. Em 1972, pelo decreto presidencial 71.107, a área Xerente fora delimitada e 1974, demarcada, muito embora a desocupação da área Xerente tenha exigido ações dos próprios Xerente e a ajuda de índios Xavante e integrantes da FUNAI (SCHROEDER, 2006). O processo de demarcação de ambas as áreas – Xerente e Funil -, além de terem ocorrido em momentos distintos, tendo o primeiro sido iniciado em 1972 e a segunda em 1982, foram ambos concluídos anos mais tarde, somente no ano de 1989, quando foram, enfim, homologadas. Tal processo não se deu, no entanto, de modo “fácil” ou “pacífico”. Pelo contrário, ele é descrito pelos próprios Xerente como tendo sido algo “longo” e “doloroso” para seu povo.

Apesar dos diversos conflitos que ainda hoje configuram a relação entre índios e não-índios da região, a demarcação das TI Xerente possibilitou não somente a sobrevivência desse povo, como também seu crescimento populacional. Segundo Rinaldo de Mattos, membro do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) e pastor da igreja Batista que tem atuado em missões de evangelização e convivido com os Xerente desde a década de 50, a demarcação das TI Xerente “foi o fato que mais levantou a moral dos Xerente e permitiu o crescimento da população porque, até então, eles viviam resignados de que a extinção do grupo era inevitável” (OLIVEIRA-REIS, 2002).

O crescimento da população Xerente teve início com a instauração de postos de saúde nas aldeias (PI), dirigidos pela FUNAI, na década de 70. De acordo com De Mattos (2005), esse fato desencadeou uma multiplicação “desenfreada” de aldeias nas reservas, na medida em que, dentre outros motivos, a criação de uma nova aldeia garantia assistências na saúde e educação que, por seu turno, garantiam cargos aos novos caciques e seus familiares (DE MATTOS, 2005).

Segundo dados do IBGE (2010), atualmente os Xerente somam cerca de 3.600 indivíduos, distribuídos em mais de 60 aldeias entre as reservas indígenas Xerente e Funil. Assim, de meados da década de 80 até o ano de 2013 (último que tivemos notícias), o número de aldeias na reserva passou de 12 para 63. Para Oliveira-Reis (2006) e De Mattos (2005), os motivos que tem levado o grupo à dispersão dentro das áreas Xerente também está associado tanto a conflitos internos, muitas vezes explicados pela própria natureza faccional e migratória do grupo.

Desse modo, a busca por novos recursos naturais, as divergências políticas, a busca por melhores condições econômicas ou até mesmo as brigas podem ser motivo para o abandono de uma aldeia. A naturalidade com que os Xerente se deslocam de um lugar para outro também tem sido observada nas frequentes migrações para a cidade de Tocantínia. Contudo, mesmo após 250 anos de contato, a relação com o não-índio da região ainda reproduz um modelo de conflitos e preconceitos, embora, dessa vez, ele assumam novas “roupagens”. A seguir, discutimos a maneira como a relação interétnica de contato entre índios e não-índios tem sido estabelecida nos períodos mais recentes.

## 1.2 Os Xerente contemporâneos e a sociedade não-indígena: novos direitos, velhos conflitos

Os conflitos que afligiram os Xerente desde os primeiros contatos com a sociedade não-indígena ainda se fazem presentes nas relações que o grupo mantém tanto com a sociedade local quanto com a dita sociedade “nacional”. Segundo afirmam Braggio & Sousa Filho (2006), de modo análogo ao que acontecia nas primeiras frentes de expansão pecuaristas, atualmente os Xerente ainda são vistos como um “entrave” para a expansão do estado do Tocantins. De acordo com os autores, isso acontece porque as reservas Xerente e Funil estão localizadas em uma região estratégica, no caminho entre Palmas, a capital do estado de

Tocantins, e a cidade de Porto Nacional, uma das cidades economicamente mais importantes para o estado.

Esse e outros fatores associados a ele, como a demanda pela pavimentação das estradas que cortam as reservas e dão acesso a outros municípios, têm gerado conflitos não só externos como também internos à comunidade indígena, na medida em que divergências entre qual a melhor decisão a ser adotada - se cedem à pressão pela pavimentação das estradas ou não -, tem dividido o grupo, que explicitamente mostram posições diferentes a respeito da entrada do asfalto na reserva. De acordo com Braggio (2009), essa “divisão de opiniões” tem contribuído com a dispersão areal do grupo e a consequente multiplicação das aldeias, o que, segundo a autora, enfraquece tanto as relações sociais entre eles, como a vitalidade linguística e sociocultural da comunidade.

Somado a isso, a construção de usinas hidrelétricas próximas à área indígena tem representado um outro fator externo responsável por conflitos na comunidade. Em 2001, a inauguração da Usina Hidrelétrica do Lajeado em uma região nas proximidades da reserva do Funil resultou em uma série de alterações no ecossistema da região, visto que uma área grande da reserva teve que ser inundada, alterando, assim, o curso do rio Tocantins. Como medida compensatória pelos efeitos negativos decorrentes da construção da barragem, principalmente no que tange às mudanças na fauna e na flora da região, algo que para os índios significa escassez de alimento e matéria-prima para confecção de artesanato, foi implementado, em 2002, o Programa de Compensação Ambiental Xerente, o PROCAMBIX.

O programa, que foi criado por uma parceria entre FUNAI, IBAMA, SEBRAE, Ministério Público Federal, as construtoras INVESTICO e NATURANTINS e o Conselho Indígena Xerente, tinha como objetivo indenizar as comunidades afetadas. Para tanto, foram destinados um valor de R\$ 10 milhões à comunidade Xerente, que na época era formada por cerca de 2500 indivíduos. Ao longo dos oito anos de sua duração (o programa teve início em 2002 e terminou em 2010), o dinheiro foi investido em diversos projetos como a criação de roças mecanizadas, criação de gado e galinha caipira, roças de milho, mandioca e arroz, piscicultura dentre outros. A respeito dos resultados desses investimentos, Mesquita (2009), em suas pesquisas de campo entre os Xerente no período de execução do projeto, apontou que as diversas tentativas de se criar novas formas de subsistência, como a construção de tanques para a piscicultura e a compra de tratores para a lavoura mecanizada, acabavam sendo todas fracassadas.

Sobre a tentativa frustrada de mecanizar a roça, na ocasião em que visitávamos pela primeira vez a aldeia Salto, nos deparamos com dois tratores parados próximos ao campo de futebol, que fica no centro da aldeia. O participante de pesquisa Tpêkru<sup>8</sup>, que estava conosco nesse momento, olhou para os tratores e lamentou o fato de que a compra dos tratores, hoje já danificados, não havia funcionado. Segundo ele, a culpa por não conseguirem dar continuidade à lavoura mecanizada era do gado que, por ficar livre, “comia toda a plantação”. Assim, o que percebíamos no discurso dos participantes era um sentimento de perda, como se aquilo que lhes ofereciam o alimento tivesse sido “trocado por nada”.

O discurso de lamento pela falta de caça, de fruto, de peixe, do capim dourado para o artesanato etc, era algo constante em nossos diálogos. Ao final de oito anos, assim que o dinheiro repassado pelo programa acabou, o que restou foi, conforme os próprios xerente nos afirmaram, “algumas bicicletas” e a criação do Centro de Memória da Casa de Cultura Xerente. O lugar, que está localizado em Tocantínia, reúne os materiais que são produzidos sobre os Xerente e é administrado pelos próprios índios. Segundo relatos dos administradores, o centro foi o único investimento que, de fato, trouxe resultados positivos para a comunidade.

Recentemente, tivemos notícia de que está em tramitação o processo de construção de uma nova barragem na região. Dessa vez, a usina utilizará as águas do rio Perdida, pertencente às bacias hidrográficas Araguaia-Tocantins, e atingirá os municípios de Rio Sono, Pedro Afonso e Centenário. A região da aldeia Rio Sono, dentro da área indígena Xerente, que fica próxima ao município de Rio Sono, deve ser a região da reserva mais afetada. A Usina de Perdida II, como será chamada, já recebeu a licitação necessária para sua construção e, pelas informações que obtivemos dos próprios índios, os representantes da empresa estão agora no processo de negociação com os Xerente sobre um projeto de compensação socioambiental a ser implementado na comunidade. Mais uma vez, pressões externas têm causado conflitos internos entre os Xerente, pois a decisão por qual a melhor forma de compensação ambiental tem dividido a opinião do grupo. Assim, uma parte do grupo, baseados nas experiências com o PROCAMBIX, questionam a sustentabilidade de projetos dessa natureza, cujos resultados não são positivos para os Xerente<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A fim de preservar a imagem dos participantes da pesquisa, ao longo do trabalho utilizamos nomes indígenas que *não correspondem aos nomes reais* dos sujeitos pesquisados.

<sup>9</sup> Tivemos a oportunidade de acompanhar o trabalho de agentes do CIMI, os quais, acompanhados de dois de nossos participantes de pesquisa Xerente, visitaram algumas aldeias para avisá-los da reunião que aconteceria entre administradores do projeto da Perdida II, agentes da FUNAI e os índios. Quando nos encontramos com os participantes Xerente, ambos tinham acabado de ir visitar a região em que será construída a barragem, acompanhados dos agentes do CIMI. Mais tarde, eles nos contaram de alguns índios estarem propondo a criação

Como consequência de empreendimentos públicos e privados, tais como a construção de barragens, a escassez dos recursos naturais do cerrado, que outrora davam subsistência aos Xerente, têm diminuído práticas tradicionais de sobrevivência como a caça e a pesca. Tal fator tem levado o grupo a uma dependência do estado e da população não-indígena em geral, pois, sem os recursos naturais necessários, os Xerente tiveram que inserir-se no sistema de produção não-indígena. Hoje, o grupo sobrevive basicamente da venda de artesanatos (vendidos na praça de Tocantínia e em Palmas); de bolsas assistenciais cedidas pelo governo federal, da aposentadoria e, em alguns casos, de cargos públicos (agente de saúde; agente da FUNAI, professor etc).

Assim, a busca por melhores condições de vida tem levado muitos Xerente a migrarem para a cidade, sobretudo para o município de Tocantínia. Segundo Mesquita (2009), em 2009, cerca de 10% do grupo estavam vivendo em Tocantínia ou em outras cidades próximas. No período, havia aproximadamente 50 famílias Xerente vivendo em Tocantínia, distribuídas em cerca de 30 casas localizadas nas regiões periféricas do município. Contudo, nos anos que se seguiram muitos indígenas retornaram para as aldeias, denotando uma espécie de movimento migratório espontâneo e recorrente, algo já característico dos Xerente e que agora se estende para o espaço ou “território” da cidade (cf. OLIVEIRA-REIS, 2002; MESQUITA, 2009).

Além disso, ao serem questionados por nós sobre o motivo desse movimento de “retorno”, as justificativas dadas pelos índios, em geral, eram o alto custo da vida na cidade, já que na aldeia não se paga aluguel e água, por exemplo, e a inauguração, em 2006, de uma escola indígena que oferece o Ensino Médio, o Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX). Antes disso, quem quisesse dar continuidade aos estudos precisava se matricular nas escolas da cidade, o que levava muitas famílias a se mudarem para lá. Atualmente, ainda existem famílias que optam por viver na cidade na esperança de oferecer uma educação de melhor qualidade para os filhos ou, como ouvimos de alguns pais Xerente, para que o filho possa aprender “mais português” (sobre o assunto, confira BRAGGIO, 2001; 2009; 2012).

Conforme esclarece Oliveira (2009), o processo de urbanização da população indígena, fenômeno que vem ocorrendo em toda a América Latina, é resultado de uma série de outros fenômenos sociológicos, tais como as pressões econômicas, a falta de terra, ou, como podemos verificar entre os Xerente, dos recursos naturais necessários para sua sobrevivência. A respeito do crescente movimento migratório dos índios para a cidade, Oliveira considera que

---

de uma espécie de “bolsa permanente” para cada família Xerente, como forma de compensação. Até o momento, não temos mais notícias a respeito da negociação do projeto.

os conceitos utilizados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para descrever aos indígenas fora das suas terras tradicionais - índios *destribalizados* ou *desaldeados* – já não bastam para a realidade do país. Tornam-se visíveis ‘aldeias urbanas’, onde povos indígenas específicos, com enormes dificuldades econômicas, conseguem manter suas redes de sociabilidade em meio a uma esmagadora maioria não-indígena. Para além do novo conceito de *índio urbano*, introduziu-se também o conceito de *índio cidadão* para descrever aqueles que, embora não fixados de forma permanente nas cidades, como os *urbanos*, passam períodos mais ou menos longos na urbe, em uma transumância estável [...] (OLIVEIRA, 2009).

No caso específico dos Xerente, além daqueles que vivem na cidade, o grupo como um todo costuma ir regularmente às cidades próximas, principalmente ao município de Tocantínia. Diariamente, muitos índios se deslocam até a cidade, ou como eles se referem, à “rua”, para fazer suas compras mensais de supermercados, para ir ao banco, para se consultar no posto de saúde local, resolver questões mais burocráticas no cartório etc. Além disso, toda segunda-feira ocorre uma feira de artesanato que acontece na praça principal de Tocantínia, onde muitos índios levam seu artesanato de capim-dourado para vender. A feira atrai compradores da região, de Palmas (TO) e até mesmo de outras capitais como Goiânia (GO). No entanto, como algumas mulheres Xerente nos relataram, o “movimento” de venda vem diminuindo, obrigando-os a “baixar” o preço dos produtos.

A concorrência entre os próprios Xerente tem feito também com que eles baixem o preço dos artesanatos a valores miseráveis. Ou seja, enquanto um oferece o produto por um preço mais baixo, o outro, para conseguir a venda, cobre a oferta por um valor ainda mais baixo, chegando a venderem por R\$1,00 um produto que chega a ser revendido por R\$20,00 por seus compradores locais. A venda de artesanato tem sido uma das principais fontes de renda de muitas famílias Xerente, assim, a necessidade de conseguir a venda tem levado o grupo a uma desvalorização do seu trabalho.

Por tudo isso, é possível afirmar que os Xerente contribuem significativamente para a economia de Tocantínia, já que boa parte do dinheiro circulado na cidade provém da renda que os índios movimentam no comércio local. Por ser um município pequeno, com cerca de 7.000 habitantes e com uma economia de base agropecuária (IBGE, 2010), é possível dizer que, em termos econômicos, os Xerente têm um “grande peso” para a sustentação de Tocantínia. Tal fator, aliado ao número significativo de indígenas que vivem, visitam diariamente e votam em Tocantínia, tem permitido que os Xerente alcancem uma relativa representatividade política no município.

A recente eleição de dois indígenas como vereadores do município de Tocantínia são exemplos do espaço que o grupo tem “conquistado” na cidade. Para Schoreder (2002), isso demonstra também a capacidade dos Xerente de incorporar e adaptar novas formas de organização social e política dentro de sua própria lógica de “fazer política”. Segundo o autor, a concepção dualista do mundo Xerente configura uma tendência faccional do grupo, de forma que a sua organização em partidos repercute na forma de pensar não apenas a dimensão social, como também política, dividindo o grupo em facções. Segundo o autor, tal processo faccional, inerente à sociedade Xerente, parece ser replicado na esfera da política regional: a eleição de vereadores indígenas na cidade de Tocantínia acontece de modo similar às divisões dualistas, na medida em que os vereadores eleitos são filiados a partidos políticos de opositivos, como o PT e o PL, em 2004, representando assim uma forma de fazer política Xerente por meio da política do “branco” (cf. OLIVEIRA-REIS, 2001).

Sobre as conquistas no nível da representação política que os Xerente têm alcançado, em 2012, foi aprovado pela câmara de Tocantínia um projeto elaborado por dois vereadores xerente que institui a língua xerente como língua cooficial do município. Em termos pragmáticos, a cooficialização da língua indígena significa que a prestação de serviços públicos básicos como o atendimento nos postos de saúde, as placas informativas, as campanhas de prevenção de doença etc, deverão ser feitos em português e em akwê. Além disso, a prefeitura deve promover e incentivar o uso da língua indígena nos meios de comunicação como o rádio e no ensino de línguas na educação escolar municipal. Por não constituir objeto de nossa pesquisa, não chegamos a verificar se tal lei tem sido implementada no município.

Atualmente, duas escolas já oferecem o ensino da língua akwê como disciplina optativa para indígenas e não-indígenas. No entanto, ainda não sabemos ao certo se a disciplina pode ou não ser cursada por não-indígenas, já que nossos participantes de pesquisa nos deram respostas diferentes e não pudemos verificar esse dado nas respectivas escolas. Também tivemos notícias, recentemente, de que foi inaugurado o primeiro Centro de Educação Infantil Indígena, instalado na aldeia Porteira, e que funciona como extensão da Creche Municipal Dona Cívica, recém-inaugurada em Tocantínia e que também atende crianças indígenas. Segundo informado pelo jornal Conexão Tocantins, a sala destinada à educação infantil funciona em um espaço da Escola Estadual Sremtowê, sendo a iniciativa, portanto, uma parceria entre governo estadual e municipal.

De acordo com Oliveira (2009), as lutas por direitos de cunho mais subjetivos como o direito a políticas voltadas às especificidades culturais dos povos indígenas tiveram início somente na década de 90. Segundo o autor, tais avanços passaram a ocorrer devido, sobretudo, a uma mudança no posicionamento do Estado a respeito das populações indígenas, que teve como marco a Constituição Federal de 1988, na qual se assegurou garantias constitucionais aos povos indígenas referentes somente ao direito sobre suas terras, como também à preservação e prática de suas respectivas línguas e culturas (OLIVEIRA, 2009).

Na perspectiva de Roberto Cardoso de Oliveira, a partir da década de 70 houve uma transformação de ordem não apenas política como também moral no que se refere às lutas e reivindicações dos povos indígenas, organizadas por movimentos indígenas. A partir de então, houve um processo de valorização de uma identidade étnica do “ser índio”, de aumento da autoestima desses povos, de forma que “os índios e suas lideranças passaram a demandar um respeito às suas formas de ser – sua identidade e suas culturas tradicionais -, algo absolutamente inexistente até então” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 42)<sup>10</sup>.

Contudo, o surgimento do que seria uma consciência étnica indígena e sua luta política ainda não aniquilou todo o preconceito, etnocentrismo e demais conflitos que marcam uma relação de contato interétnico. Como nota Cardoso de Oliveira, esse modelo etnocêntrico do contato entre índios e não-índios não está totalmente desaparecido, pelo contrário, nas palavras do autor, ele é “dotado de fôlego suficiente para poder ainda ser observado em plena atividade em certos rincões do país” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 42).

Em nossas experiências com os Xerente, nos períodos em que observamos e, por vezes, presenciemos as relações do grupo com os não-indígenas da região, não foi difícil perceber a existência de um conflito e de um preconceito que, mesmo “camuflado” pelos discursos de “inclusão” dos Xerente que ocorrem na política tanto a nível municipal como estadual, ainda persistem nas relações interétnicas mantidas. Em nossas visitas ocasionais à Tocantínia ou nas conversas informais com não-indígenas moradores da cidade, não era difícil escutar discursos ou “histórias” sobre preconceito étnico ou se deparar com ações marcadamente discriminatórias contra os xerente.

---

<sup>10</sup>Consideramos aqui o conceito antropológico de identidade étnica postulado por Barth (2011[1969]), segundo o qual os indivíduos usam as identidades étnicas como formas de categorizar os outros e a si próprios. Isso significa que a identificação do outro como pertencente a um mesmo grupo étnico pressupõe um compartilhamento de avaliação e julgamento de ações, de forma que se possa identificar que os dois estejam “jogando o mesmo jogo”. Dessa forma, entende-se que o que constitui um grupo étnico não é a soma de “diferenças objetivas” observáveis pelo “de fora”, mas sim aquilo que é considerado significativo pelos atores que participam desse grupo étnico. De acordo com esse autor, no estudo das identidades étnicas é o processo de atribuição que deve ser entendido como o traço fundamental da formação e manutenção dos grupos étnicos (BARTH, 2011 [1969]).

Em certa ocasião, na companhia da participante de pesquisa Waití, voltando de uma visita que havíamos feito à cidade, estávamos nós, algumas dezenas de índios e em número menor, alguns não-índigenas, todos esperando pelo ônibus para nos levar de volta à aldeia e às cidades circundantes. Enquanto esperávamos, Waití e o amigo que nos acompanhava nos avisam então da existência de uma regra para entrar no ônibus. A regra é a de que quem deve entrar primeiro no ônibus e acomodar-se primeiro nos assentos são os não-índigenas. Somente após todos os “brancos” se sentarem, é que os índios podem entrar e, se caso houver lugar vago, sentar-se, independentemente se o índio que ficar em pé for um idoso, uma criança, um deficiente físico etc.

Segundo Waití, a justificativa para essa regra é o fato de que os índios não pagam a passagem e os não-índigenas pagam. Perplexos com a informação, mas não acreditando que isso realmente acontecesse, o ônibus, por fim, chegou. Transcrevemos abaixo o que escrevemos, então, em nosso diário de campo sobre o que vivenciamos:

na hora de sair, todos correm para a porta do ônibus para conseguir um assento, porém, todos esperam os ‘brancos’ entrarem primeiro. Eu fiquei atrás, para entrar junto com os Akwén, mas todos, índios e ‘brancos’, começaram a me chamar e dar espaço para eu entrar primeiro, pois era ‘branca’. Me senti em um contexto de segregação racial. A sensação foi horrível. Não importava se mulheres e crianças estavam em pé. Quem tinha o direito de sentar era o ‘branco’. Fiquei me questionando até que ponto o motivo era realmente o fato de pagarem a passagem ou não. No caminho, levava uma indiazinha no colo, pois consegui que sua mãe, que estava com um bebê de colo, se sentasse ao meu lado. O calor era muito, o ônibus estava lotado e havia aqueles que viravam a cabeça e colocavam a mão no nariz como se estivessem incomodados com o cheiro dos índios [...]

Essa espécie de segregação étnica que presenciamos somente ilustra a situação de conflito interétnico que ainda se faz presente na região. A posição marginal em que se encontra o índio é facilmente notada quando se chega à praça principal de Tocantínia, local onde muitos Xerente ficam esperando por horas o próximo ônibus de volta para a aldeia. A praça também é o lugar onde ficam os índios que vão para a cidade ingerir bebida alcoólica. Esses ficam vagando pela cidade por dias ou até semanas, se envolvendo em confusões em bares, pedindo dinheiro etc. A questão do alcoolismo entre os Xerente, um problema que já vem sendo apontado por muitos autores como De Mattos (2005), Mesquista (2009) e Sousa Filho (2007), é um fator que tem agravado a intolerância com os Xerente, que passam a ser tidos como “beberrões” e irresponsáveis.

No comércio - em supermercados, padarias etc, é possível notar também um atendimento diferenciado para com os índios, como, por exemplo, o fato de muitos não

conseguirem crédito para fazer a compra do mês no supermercado, devido também ao fato de não conseguirem pagar as dívidas feitas. Tivemos a oportunidade de transcrever em diário uma situação que presenciamos:

hoje pela manhã, enquanto comprava alguns alimentos em um supermercado, um homem que aparentava ser o dono do estabelecimento estava discutindo com um funcionário, repreendendo-o por ter vendido “fiado” para uma índia que tinha acabado de sair. Ele dizia que ela já estava devendo muito e que não era mais pra vender para ela [...]

Além disso, também por conta do estigma, os índios que moram na cidade dificilmente conseguem um emprego. A proprietária de uma padaria que havia acabado de contratar um jovem indígena comentou conosco, provavelmente por notar que éramos “de fora”, a dificuldade que o rapaz tinha com a matemática e que, por motivos como esse, era “complicado contratar índio para trabalhar”.

Em diversas ocasiões escutamos os Xerente usarem o termo “caboclo” para se referirem à forma como os não-índios da região os chamam. Duas jovens xerente comentaram, certa vez, ser comum ouvir dos “brancos” exclamações do tipo “Lá vem o diabo do caboclo!” ou “Lá vem o caboclo comedor de manga!”. Uma delas, de quinze anos de idade, disse que quando era criança era constantemente insultada dessa forma e que por isso, um dia, perguntou a sua mãe o que significava “caboclo”. A mãe respondeu que eles (os “brancos”) é que eram os “caboclos”, pois não sabiam o que estavam dizendo. Enquanto nos contavam isso, elas e os outros jovens que estavam próximos, riam envergonhados do que estava sendo dito sobre eles.

O uso da categoria ‘caboclo’ para se referir ao índio também foi verificado por Cardoso de Oliveira, ainda na década de 70, em seu estudo sobre as fricções interétnicas entre os Terena e os não-índios regionais. Segundo o autor, tal categorização, a qual ainda pode ser encontrada em diversas regiões de contato interétnico, passa a ser uma forma de reconhecimento identitário, na medida em que o índio constata o modo pelo qual ele é visto pelo outro, o não-indígena de sua região. No período de suas pesquisas com os Terena e Tükúna, Cardoso de Oliveira, remetendo-se ao conceito exposto por Hegel, comenta a respeito de uma “consciência infeliz” para se referir à problemática da consciência do indígena que percebe o olhar estigmatizado do não-índio e que lamenta, com certa indignação, o significado pejorativo a ele atribuído.

Assim, em muitas situações, os Xerente demonstravam estarem conscientes daquilo que representavam para o não-índio, como se soubessem de sua posição de inferioridade, de sua

condição de “caboclo”. Afirmamos isso com base nas frequentes perguntas que nos eram feitas a respeito do que estávamos achando da vida na aldeia, de sua comida, seus hábitos etc. A todo momento, éramos questionados sobre o nosso interesse em estudá-los, como se ser xerente não tivesse valor algum, pelo menos não aos olhos do “branco”. A “consciência infeliz” de que fala Cardoso de Oliveira (2006) aparece aqui no sentido de haver um reconhecimento identitário, no caso, de inferioridade, a partir da perspectiva do não-índio local.

Diante de fatos como esses, vemos que, mesmo diante dos novos direitos conquistados, os Xerente ainda precisam lidar com o preconceito e conflitos travados com a sociedade não-indígena desde os primeiros contatos, há mais de duzentos anos, e que agora assumem novas roupagens. Como bem lembra Cardoso de Oliveira (2006, p. 44), “a manifestação do preconceito étnico assume diferentes formas” e dizer que o conflito interétnico entre índios e não-índios não mais exista seria ingenuidade.

Contudo, conforme observa o autor, a identidade alienada de que falavam seus estudos sobre os Terena se referia a um período em que ainda não havia surgido no Brasil um movimento indígena de valorização e conscientização das identidades étnicas, principalmente com relação ao sentimento de dignidade e auto-estima desses grupos. Além disso, as condições tanto objetivas quanto subjetivas desses grupos não são as mesmas que as daquele período. Transformações políticas e sociais, aliadas ao surgimento de movimentos indígenas tiveram repercussões na questão da consciência e reconhecimento desses grupos. Segundo o autor, embora não se possa generalizar o alcance do movimento a todas as populações ou indivíduos indígenas,

[...] as observações que têm sido feitas por etnólogos e indigenistas permitem afirmar que os setores mais modernos desses povos – que em termos de gerações seriam as classes etárias mais jovens – vêm assumindo aquilo que se poderia chamar uma ideologia de crescente auto-respeito. E que começa com a demanda de reconhecimento de sua identidade étnica e do direito à cidadania plena que a ela deve estar associado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 53).

Isso indica que o respeito a si próprio passa a ser não só o resultado, mas a força motriz da luta política pela cidadania e pelo reconhecimento das identidades étnicas dos povos indígenas. Para Cardoso de Oliveira (2006), por trás do discurso político observado na voz das lideranças indígenas podemos encontrar também um discurso ético, no sentido de que a luta não se refere somente à reivindicação de terras ou direitos objetivos, como saúde e

educação, mas ao que o autor chama de uma *moral do reconhecimento*, a uma busca pelo auto-respeito e pelo respeito do outro.

A recente cooficialização da língua Xerente na cidade de Tocantínia aponta uma capacidade de articulação do grupo para buscar a valorização de sua identidade frente à sociedade local e global, visto que a conquista do reconhecimento do outro, como afirma Cardoso de Oliveira (2006), só é possível a partir do momento que existe o auto-reconhecimento, a valorização de sua própria identidade. No entanto, colocamos como questionamento se os jovens Xerente podem ser caracterizados como fazendo parte dessa tendência de valorização de sua identidade étnica, participando assim das lutas políticas que buscam seu reconhecimento e a garantia de seus direitos.

Nesse sentido, arriscamos afirmar que o contato dos xerente com a sociedade não-indígena é marcada por duas relações distintas: a primeira, enraizada há tempos na região, é a relação do conflito, permeada de preconceitos étnicos e estigmatização dos índios. A segunda, por sua vez, refere-se a essa tendência crescente de lutas e reivindicações por direitos políticos e pelo reconhecimento e valorização de uma identidade étnica Xerente, o que demonstra o que Cardoso de Oliveira classificou como o crescimento de uma moral e de uma autoestima entre os povos indígenas.

O contraste entre esses dois modos de perceber e se relacionar com o outro revela uma situação de extrema ambivalência, que, acreditamos, se reflete nas identidades dos jovens xerente. A ambivalência observada diz respeito a esse quadro de dupla valoração em que está inserida a identidade xerente, o que pode resultar em crises no processo de identificação étnica para o grupo. Assim, deixamos o questionamento sobre crises identitárias entre os xerente como sugestão para estudos posteriores, voltados à área.

## **CAPÍTULO 2 CONFLITO DIGLÓSSICO, USOS E ATITUDES LINGUÍSTICAS**

Nesse capítulo apresentamos um quadro geral dos conceitos e correntes teóricas que norteiam as análises e interpretações dos nossos dados, apresentados nos capítulos 4 e 5 desse trabalho. Entendemos que a discussão dos dados deva partir de uma elucidação prévia da teoria que fundamenta sua análise, na medida em que esta possibilita reflexões e análises mais totais sobre o fenômeno em questão. Sendo assim, na presente seção são discutidos temas gerais relacionados ao assunto do bilinguismo e contato linguístico em contexto de minoria étnica, e, especificamente, os temas dos usos e atitudes linguísticas, a fim de que sejam reiterados no próximo capítulo, dessa vez tendo em vista nosso contexto específico de pesquisa.

Dessa forma, dividimos o capítulo em três subseções: na subseção 2.1, fazemos um breve panorama dos estudos de bilinguismo e línguas em contato, enfatizando abordagens sociais como o fenômeno da diglossia e do conflito linguístico; na subseção 2.2, discutimos o comportamento linguístico de falantes bilíngues, tendo em vista os fatores sociais e individuais envolvidos na escolha de língua e na subseção 2.3, apresentamos os conceitos teóricos concernentes ao assunto das atitudes linguísticas, suas relações com o comportamento linguístico e o papel que ambos desempenham na mudança e/ou manutenção linguística.

### **2.1 O bilinguismo pelo viés da sociolinguística: diglossia e conflito linguístico**

De acordo com Calvet (2002), as línguas não existem de forma isolada. Isso significa que diferentes comunidades linguísticas estão constantemente em contato, influenciando e sendo influenciadas umas pelas outras. Na verdade, o contato entre grupos e línguas distintas é algo que pode ser atestado ao longo da história das línguas naturais, em praticamente todos os grupos humanos, na medida em que estes dificilmente se mantêm em uma situação de isolamento. Segundo o autor, desse quadro de interação constante resulta, muitas vezes, situações de bi- ou multilinguismo, fenômenos que, segundo autores como Grosjean (2001, p. 163), podem ser verificados em “quase todos os países do mundo, em qualquer classe social e em qualquer faixa etária”.

Para Grosjean (2001), os motivos que levam indivíduos ou ainda comunidades inteiras a se tornarem bilíngues são vários, tais como os movimentos migratórios, os processos de

colonização, os casamentos interétnicos, as políticas linguísticas e educacionais do país etc. No entanto, o próprio conceito de bilinguismo tem recebido diferentes definições ao longo do tempo (cf. BLOOMFIELD, 1933; GROSJEAN; 2001; MACKEY, 1972; WEINREICH, 1953). De acordo com Grosjean (2001), o bilinguismo pode ser definido, *grosso modo*, como “o uso regular ou alternado que um mesmo falante faz de duas ou mais línguas em seu cotidiano” (GROSJEAN, 2001, p. 34).

Conforme Mello (1999) e Romaine (2009), em termos metodológico-analíticos, o bilinguismo pode ser classificado em dois tipos: o bilinguismo individual e o bilinguismo social. No entanto, segundo explicam as autoras, embora seja comum distinguir o bilinguismo em seu nível individual e social, estando o primeiro relacionado a assuntos como a aquisição, produção e compreensão linguística etc, e o segundo mais relacionado a questões como o uso em diferentes domínios sociais, a passagem da língua para as próximas gerações, a linha que separa essas duas terminologias é muito tênue. Nesse sentido, a classificação do bilinguismo como individual ou social indica apenas o recorte metodológico, a ênfase a ser dada no estudo. Tendo em vista o foco dessa pesquisa, referimo-nos aqui aos fenômenos voltados para o bilinguismo social, embora não descartemos suas interfaces com o bilinguismo individual.

Segundo Clyne (1998), as primeiras abordagens sociais ao assunto do bilinguismo e contato linguístico aconteceram na década de 50, com a publicação de *Languages in Contact* (1953), de Uriel Weinreich<sup>11</sup>. Weinreich (1951; 1953), juntamente com autores como Haugen (1972) e Lambert (1967), introduziram às discussões sobre contato e bilinguismo fatores de ordem sociológica, tais como a realidade econômica, social e cultural da comunidade bilíngue, algo inédito na área para aquele período. De acordo com Mello (1999), até então os estudos limitavam-se aos “psicologismos” da época, como testes de inteligência e medição de grau de bilinguismo em comparação com monolíngues, como formas de diagnosticar e explicar o rendimento escolar de crianças bilíngues em comparação com as monolíngues.

Assim, para Weinreich (1951; 1953), um estudo detalhado da situação de contato linguístico deve levar em consideração não somente fatores internos, mas também externos às estruturas linguísticas, tais como o tamanho e distribuição da comunidade bilíngue; o uso das línguas de acordo com os interlocutores, o tópico do diálogo, os domínios sociais (educação,

---

<sup>11</sup> Considerado um dos pioneiros nos estudos de línguas em contato, Uriel Weinreich contribuiu com o surgimento e a consolidação de áreas como a dialetologia, a semântica, a etnografia da fala e, sobretudo, a sociolinguística variacionista ou dita laboviana (KIM, 2010). Segundo Kim (2010), embora alguns especialistas afirmem que os conceitos fundamentais do contato linguístico foram primeiro apresentados em *Languages in Contact* (1953), Kim (2010) esclarece que o livro é, na verdade, baseado na tese de doutorado de Weinreich, *Research Problems in Bilingualism with Special Reference to Switzerland* (1951), na qual o autor já apresenta os conceitos encontrados em *Languages in Contact* (1953).

política, mídia e literatura) e as atitudes dos falantes para com as línguas e seus falantes. O autor argumenta, então, que um real entendimento acerca da situação de contato linguístico só é possível por meio de uma investigação *in loco*, realizada junto à comunidade bilíngue em questão<sup>12</sup>.

Na década de 60, o tema do bilinguismo tornou-se objeto de interesse da sociolinguística que surgia nos Estados Unidos, sobretudo com os estudos de Ervin-Tripp (1968) e Fishman (1965), ao tratarem do fenômeno do bilinguismo no contexto de comunidades étnicas minoritárias. A fim de explicar o comportamento linguístico de comunidades bilíngues, Fishman recupera a noção de diglossia inicialmente proposta por Ferguson em seu clássico artigo “Diglossia”, de 1959. Nesse artigo, Ferguson usa o termo diglossia para se referir às relações entre duas variedades de uma mesma língua, faladas em uma mesma comunidade, mas com funções distintas.

Segundo essa definição, as variedades recebem valores diferentes dentro da comunidade linguística, sendo uma considerada de maior prestígio (alta ou *high*, H) e outra considerada de menor prestígio (baixa ou *low*, L), e atendem a uma distribuição estável de funções compartimentalizadas – uma situação que, segundo o autor, pode se manter por séculos. Nesse sentido, a variedade considerada alta (A ou *high* – H), ou seja, de maior *status* ou prestígio social só é utilizada em espaços também de maior prestígio ou formalidade para o grupo, tais como a educação escolar, os órgãos oficiais, textos literários e religiosos, mídia etc, e a variedade baixa (B ou *low* – L), que recebe pouco ou nenhum prestígio social, fica, portanto, restrita aos espaços mais informais como as conversas em casa, na vizinhança, no telefone, no supermercado etc.

Menos de uma década depois, Fishman (1970) retoma o conceito de diglossia de Ferguson e amplia a ideia do autor, afirmando que tal fenômeno pode ser observado não somente entre variedades como também entre línguas diferentes. Na chamada “versão estendida” de Fishman, diferentes línguas também obedecem a uma compartimentalização relativamente estável de seus usos, na medida em que a cada língua compete uma função específica. Fishman faz ainda uma distinção entre bilinguismo e diglossia, considerando que,

---

<sup>12</sup> Embora Weinreich salientasse o papel dos aspectos extralinguísticos do contato linguístico, o foco de sua pesquisa estava no indivíduo e nos aspectos internos dos sistemas envolvidos. Suas análises concentravam-se, portanto, em uma descrição dos empréstimos e interferências linguísticas, fenômenos que, segundo o próprio Weinreich, constituíam o principal interesse de sua investigação. As interferências de que falava o autor referiam-se à introdução de elementos de uma língua no sistema linguístico da outra, as quais, de acordo com o autor, podem ocorrer desde o sistema fonêmico, morfológico e sintático até o léxico da língua, incluindo vocabulário de cores, tempo, parentesco etc (WEIREINCH, 1953, p. 2).

enquanto no caso do bilinguismo não há uma compartimentalização, uma distribuição rígida de funções, no sentido de que não há um acordo sobre o uso das línguas, no segundo caso, há um endurecimento do arranjo social, o qual define o comportamento linguístico da comunidade.

Dessa forma, Fishman (1970) distingue o bilinguismo em termos individuais, enquanto a diglossia é entendida como um fenômeno no nível social. Além disso, a relação entre bilinguismo e diglossia não é tida como causal, ou seja, uma sociedade bilíngue não é, necessariamente, diglósica e vice-versa (FISHMAN, 1970). Segundo o autor, em casos de bilinguismo sem diglossia as duas línguas “competem” pelo uso das mesmas funções. Essa situação é caracterizada pelo autor como transicional, de forma que a língua ou variedade L tende a ser substituída pela língua H, em um processo que leva ao que o autor posteriormente denominaria de mudança linguística (*Language shift*).

De acordo com o autor, em situações de mudança linguística, contextos de usos tradicionalmente pertencentes à língua minorizada se tornam cada vez mais reduzidos, na medida em que esta vai sendo substituída pela língua majoritária, que passa a ocupar cada vez mais funções dentro da comunidade linguística. Em geral, o processo de mudança linguística leva um período de três gerações para acontecer, na medida em que a língua de prestígio (H) passa a ser a língua aprendida pelas crianças e usada na maioria dos espaços sociais, tanto de maior quanto de menor prestígio.

Romaine (2009), em contrapartida, considera que, muitas vezes, esse processo leva menos de três gerações para acontecer. Segundo a autora, esse foi o caso de muitas línguas indígenas e de imigração. Em ambos os casos, os indivíduos se sentem pressionados a aprender a língua do grupo de maior prestígio e acabam, por diversas razões, não ensinando a língua de origem (L) para seus filhos. Contudo, o conceito de diglossia apresentado tanto na versão clássica de Ferguson (1959) como na versão estendida de Fishman (1970) recebeu diversas críticas, sobretudo no que se refere ao caráter de estabilidade e neutralidade que os autores conferiam ao fenômeno<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Anos mais tarde, o próprio Fishman (1971) reconhece que a compartimentalização do uso das línguas não corresponde à realidade das sociedades contemporâneas, marcadas pela mobilidade social e pela fluidez das relações sociais. Dessa forma, o autor considera que o comportamento linguístico não acontece de maneira dicotomizada, em termos de “ou isso ou aquilo”, mas se coloca em um *continuum* gradativo de situações e funções, que se interseccionam e se invadem (FISHMAN, 1971). Recentemente, os trabalhos de Fishman têm sido voltados para ações de revitalização de línguas em vias de desaparecimento, incluídos como parte do programa de *Reversing Language Shift* (Revertendo mudança linguística) e *Language revitalization* (Revitalização de línguas) (cf. FISHMAN, 1989; 1992).

A partir de investigações empíricas em seus respectivos lugares de origem, três grupos de sociolinguistas (catalães, occitanos e caribenhos) questionaram tanto a validade da análise feita por Ferguson sobre diglossia no Haiti (já que anos mais tarde seu quadro sociolinguístico fora modificado, invalidando a noção de diglossia estável), quanto à adequação do esquema de classificação proposto por Fishman. Segundo Hamel & Sierra (1983), os ataques foram realizados, sobretudo, pelo Grupo Catalão de Sociolinguística, formado em 1974, e que reunia sociolinguistas catalães da Espanha e da França.

Comprometidos com a realidade sociopolítica da Catalunha<sup>14</sup>, cuja pauta reivindicativa referia-se não somente à autonomia da região perante o Estado espanhol, mas ao reconhecimento do catalão como língua oficial da Catalunha, além também dos direitos linguísticos de outras minorias étnicas presentes na região, esses pesquisadores não aceitavam a ideia de diglossia como algo neutro, estável e isento de conflitos. Assim, a chamada sociolinguística marginal ou de esquerda via na diglossia um caráter inerentemente conflituoso e, portanto, instável, em que grupos étnicos distintos, com interesses políticos, econômicos e ideológicos relacionam-se de modo nada pacífico ou harmonioso.

Na esteira da sociolinguística catalã, pesquisadores como Hamel (1988) e Melià (1988) têm discutido os conflitos que caracterizam a realidade bilíngue dos povos indígenas situados na América Central e na América Latina. Segundo Melià (1988), embora o contato entre sociedades possa acontecer na base de uma “reciprocidade perfeita”, em um “perfeito bilinguismo coordenado”, historicamente, essa reciprocidade equilibrada dificilmente acontece, sobretudo, em sociedades em que o contato se dá através de um regime colonial, marcado pela dominação do imperialismo cultural e pelo etnocentrismo. Nesse sentido, ele argumenta que

a noção de diglossia a ser utilizada na análise de línguas em contato, tem a vantagem de não mascarar, como faria a noção de bilinguismo, a realidade dos conflitos linguísticos e o poder de dominação que ordinariamente uma língua exerce sobre outra [...] o bilinguismo em todos os casos desmentiria a realidade do processo sociocultural, ao estabelecer na língua uma certa reciprocidade que de nenhuma maneira se dava na sociedade (MELIÀ, 1988, p. 112, tradução nossa)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Conforme nos lembra Hamel & Sierra (1988), a história da sociolinguística catalã está diretamente ligada à história da luta do povo catalão contra o regime de ditadura fascista aplicado na Espanha pelo general Francisco Franco, que ocorreu no período de 1939 a 1976. Durante esse período, Franco proibiu os catalães de falarem a língua catalã ou de expressarem qualquer aspecto da cultura catalã (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

<sup>15</sup> la noción de diglosia, al ser utilizada en el análisis de lenguas en contacto, tiene la ventaja de no enmascarar, como suele hacer la noción de bilingüismo, la realidad de los conflictos lingüísticos y el poder de dominación que ordinariamente una lengua ejerce sobre otra [...] el bilingüismo en estos casos desmentiría la realidad del proceso sócio-cultural, al establecer en la lengua una cierta reciprocidad que de ninguna manera se daba en la sociedad.

Para Hamel & Sierra (1983, p. 94), a ideia de uma distribuição estável de funções para as línguas e, portanto, não conflituosa, seria “difícil de imaginar, pelo menos nos tempos modernos”. Ao tratar das relações entre o espanhol e o otomí (língua indígena falada no México), Hamel (1988) afirma que o contato entre sociedades de línguas distintas é sempre marcado por conflitos de ordem política, econômica e ideológica, em que a sociedade dominante exerce seu poder sobre as sociedades com menor prestígio econômico, social e cultural. Nesse sentido, o autor critica a visão de harmonia e estabilidade, cunhada pelo conceito tradicional de diglossia de Ferguson (1959) e Fishman (1971), e ainda complementa:

além disso, me parece importante assinalar que quando falamos de conflito linguístico nos referimos, naturalmente, não a uma luta entre línguas, mas entre grupos diferenciados por fatores socioeconômicos, étnicos e/ou socioculturais. Para eles suas respectivas línguas podem transformar-se, como objeto e instrumento, no ponto de cristalização mais evidente do conflito. Detrás desses conflitos abertos, está sempre a questão do poder [...]. A diglossia, portanto, se refere a uma relação de poder entre grupos sociais [...] (HAMEL, 1988, p. 52, grifo do autor, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Dessa forma, Hamel considera ser o contato entre sociedades e línguas distintas marcado por conflitos de ordem política, econômica e ideológica, em que a sociedade dominante exerce seu poder sobre as sociedades com menor prestígio econômico, social e cultural. Nessa perspectiva, por trás dos conflitos linguísticos subjazem relações de disputa de poder entre grupos dominantes e grupos dominados, os quais lutam ou por sua hegemonia e dominação, no caso da classe dominante, ou pela legitimação e transformação social, no caso do grupo dominado (HAMEL, 1988).

A esse respeito, Hamel & Sierra (1983) consideram que conflitos em contextos diglóticos devem ser pensados em termos de uma relação dialética entre *mudança* e *manutenção* linguística. Segundo os autores, a consideração do “sujeito social como produtor, reproduzidor e transformador de uma significação social” evita uma ênfase indevida em classificar o sujeito como simples reproduzidor de uma realidade social.

Nessa perspectiva, a diglossia é entendida como um processo sociohistórico de mudança que envolve as línguas e grupos dominados e que pode se dissolver para dois polos

---

<sup>16</sup> además me parece importante señalar que cuando hablamos de conflicto linguístico nos referimos, por supuesto, no a una lucha entre lenguas sino entre grupos diferenciados por factores socioeconómicos, étnicos y/o socioculturales. Para ellos sus lenguas respectivas pueden transformarse, como objeto e instrumento, em el punto de cristalización más evidente del conflicto. Detrás de estos conflictos abiertos se ubica siempre la cuestión del poder [...]. La diglossia, por tanto, se refiere a una relación de poder entre grupos sociales [...]

distintos: ou à mudança e *substituição* da língua dominada pela língua dominante, ou à manutenção e *normalização* da língua dominada. Segundo Hamel & Sierra (1983), isso se deve ao fato de que as pressões exercidas sobre os povos e línguas minoritárias, como um reflexo da relação assimétrica mantida entre grupos dominantes e grupos dominados, têm repercussões no comportamento linguístico do grupo. A seguir, são discutidos os comportamentos linguísticos de falantes pertencentes a comunidades bilíngues, considerando-se os fatores sociais e individuais envolvidos nas escolhas linguísticas.

## 2.2 Usos linguísticos: fatores sociais e individuais na escolha de língua

Seja em contextos multilíngues ou em contextos em que somente uma língua é usada, toda comunidade de fala possui um repertório linguístico, o qual pode ser composto por diferentes línguas e/ou por diferentes variedades (regionais, sociais, geracionais etc). Conforme explica Ervin-Tripp (1968, p. 117), “um falante, em qualquer comunidade linguística que entra em situações sociais diversas normalmente possui um repertório de falas alternativas que mudam com a situação”. Segundo Grosjean (2001), contextos bilíngues envolvendo duas ou mais línguas apresentam uma situação ainda mais complexa, na medida em que, enquanto o monolíngue pode escolher qual variedade usar, o bilíngue tem que optar não só pela variedade, como pela língua a ser usada

De acordo com Le Page (1998), existem alguns modelos teóricos por meio dos quais é possível descrever e explicar os usos ou escolhas linguísticas dos falantes, tendo em vista seus diferentes fatores motivadores. Em geral, esses modelos analisam a escolha de língua a partir de dois enfoques principais: (i) a descrição funcional dos usos de cada língua, tendo em vista a relação entre as variáveis sociais e as escolhas linguísticas, discutida por autores como Fishman (1965) e Grosjean (2001); (ii) a interpretação dessas escolhas linguísticas, ou seja, a análise do significado social que elas apontam e o papel das relações interpessoais e das identidades sociais, abordados em estudos interpretativistas como os de Blom & Gumperz (1998), Giles (1973) e Myers-Scotton (2006)<sup>17</sup>.

Considerando o propósito de nossa pesquisa, cujos objetivos centram-se não somente na descrição do comportamento linguístico, como também em uma análise interpretativa das

---

<sup>17</sup>Segundo Le Page (1998), o termo “sociolinguística interpretativa” é usado para se referir às pesquisas que, no lugar de olhar para a estrutura social e suas correlações linguísticas, observa o comportamento linguístico buscando interpretá-los em termos de seu significado social.

escolhas linguísticas, discutimos aqui ambos os enfoques, na medida em que uma análise interpretativa das escolhas linguísticas não inviabiliza a descrição dos usos, mas complementa e aprofunda o entendimento do fenômeno em questão.

Nesse sentido, citamos os estudos de Fishman (1965; 1971), os quais, a partir de uma abordagem funcionalista dos usos linguísticos, apontaram os diferentes fatores sociolinguísticos envolvidos nas situações de escolha de língua. O modelo teórico construído por Fishman deu suporte às investigações que buscavam compreender os usos e funções das línguas em comunidades de fala específicas. Conforme observa Le Page (1998), tal modelo foi e ainda tem sido amplamente utilizado pelas pesquisas sociolinguísticas sobre funções e usos da língua em comunidades bilíngues.

Em seu artigo “*Who speaks what language to whom and when*” (Quem fala qual língua com quem e quando) (FISHMAN, 1965), Fishman aponta a necessidade de uma descrição e sistematização dos padrões de uso das línguas em diferentes comunidades multilíngues. De acordo com o autor, os usos linguísticos dos falantes bilíngues não acontecem de modo aleatório, mas obedecem a um padrão sociolinguístico específico de cada comunidade de fala. Desse modo, Fishman considera que a escolha linguística é determinada pelos seguintes fatores contextuais: (a) a relação de papéis entre os participantes da interação; (b) o tópico ou assunto da discussão; (c) a situação ou local onde ela acontece e, por fim, (d) os domínios sociais.

Com relação à noção de *domínio social*, fundamental para o entendimento do modelo teórico de usos linguísticos de Fishman (1965; 1971), esta foi apresentada por Schmidt-Rohr’s em 1932, para o qual a classificação dos domínios seria necessária para um entendimento global das regras de comportamento linguístico. Fishman retoma o conceito do autor e refina sua teoria ao definir o domínio social como

um construto socio-cultural abstraído de tópicos de comunicação, relações entre os comunicadores e locais de comunicação, em acordo com as instituições da sociedade e as esferas de atividade de uma comunidade de fala (tradução nossa).(FISHMAN, 1971, p, 587, tradução nossa)<sup>18</sup>.

Em sua pesquisa com uma comunidade porto-riquenha na cidade de Nova Iorque, Fishman considerou cinco domínios sociais: família; amizade, religião; emprego e educação. De acordo com a classificação do autor, os elementos que definem um domínio social, em

---

<sup>18</sup> a socio-cultural construct abstracted from topics of communication, relationships between communicators, and locales of communication, in accord with the institutions of a society and the spheres of activity of a speech community.

geral, incluem os tópicos de discussão (trabalho, família, religião etc), os papéis nas relações entre os participantes (relação mãe-filho; patrão-empregado; aluno-professor etc) e os contextos de interação (casa, trabalho, igreja etc). Segundo o autor, os domínios podem ser classificados ainda tanto em um nível socio-institucional (escola, igreja etc) como sociopsicológico (formal, informal, íntimo etc), embora essas categorizações tendam a coincidir – a igreja com o domínio formal ou a casa com o domínio informal etc (FISHMAN, 1965; 1971).

No que se refere ao *tópico* como fator na escolha linguística, Fishman (1965) afirma que o fato de dois indivíduos bilíngues conversarem em uma língua X, mas mudarem para uma língua Y ao discutirem certos tópicos, demonstra que alguns assuntos são mais apropriadamente discutidos em uma língua do que em outra. Segundo Fishman (1965), um falante pode preferir usar a língua X para tratar de assuntos de trabalho e a língua Y para expressar sentimentos afetivos. Para Grosjean (2001), as razões que levam os falantes a preferirem o uso de uma língua para falar sobre determinado tópico são várias, tais como o indivíduo ter “adquirido o hábito” de falar sobre um tópico x usando a língua X; o repertório lexical sobre um assunto y ser maior em uma língua do que em outra; o fato de ser “considerado estranho ou inapropriado” discutir um assunto y na língua X, dentre outros motivos.

Segundo Grosjean (2001), em algumas comunidades de fala, o *local* ou a situação em que a interação ocorre constitui uma variável importante no uso das línguas. Outros fatores que também podem influenciar a escolha linguística referem-se ao grau de formalidade ou intimidade de interação, tais como os locais de trabalho e escola, no primeiro caso, e o ambiente descontraído da casa ou de uma festa, no segundo caso (GROSJEAN, 2001). A presença de monolíngues na interação é um fator que tem sido considerado uma variável interessante na escolha linguística.

Fishman (1965) observou que as relações mantidas entre os *participantes* durante a interação representam uma variável crucial no entendimento do comportamento linguístico de grupos multilíngues. Assim, as interações que são estabelecidas em relações específicas, como a interação de avô para avó, avô para pai, pai para mãe, mãe para filho, no domínio familiar, muitas vezes relevam relações de papéis (*role-relations*) que determinam o comportamento linguístico de seus membros para com o outro, seu interlocutor.

Para Grosjean (2001), outros fatores interferem na escolha da língua tendo em vista seus participantes, tais como o grau de proficiência linguística dos interlocutores, a história de

interação entre os falantes, a proximidade ou intimidade entre os mesmos, suas idades, *status* socioeconômicos, relações de poder e etc. Sobre esse assunto, o autor comenta que:

é, de fato, raro encontrar amigos ou parentes bilíngües que não tenham uma língua de interação “acordada” quando a situação ou o tópico não impõe uma língua particular. A violação desse “acordo” é provável criar uma situação não-natural ou constrangedora a qual pode terminar com a questão, “Por que você está falando na língua X comigo?” (GROSJEAN, 2001, p.136, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Grosjean também observa que, se os participantes quiserem excluir alguém não falante da língua X da interação, é completamente natural que passem a falar somente na língua X. Por fim, o autor ressalta que, apesar dos diversos fatores que interferem no comportamento linguístico dos falantes, como o tópico, o local e os participantes da interação, os bilíngües, em geral, a escolha por uma língua ou outra é um processo fácil e natural, quase automático ou inconsciente (GROSJEAN, 2001).

No que se refere à abordagem interpretativista para os usos lingüísticos, estudos como os de Myers-Scotton (2006), Blom & Gumperz (1998) e Giles (1973) têm se preocupado em explicar aquilo que está por trás do comportamento linguístico dos falantes e que tem relações com o conjunto de valores ou significados e identidades sociais associados ao repertório linguístico do grupo. De acordo com Myers-Scotton (2006), toda língua ou variedade linguística possui uma “bagagem” sociopsicológica, valores simbólicos atribuídos a elas e que são construídos sociohistoricamente. Segundo a autora, cada uma dessas variedades possui um significado social dentro da comunidade de fala, e que é conhecido pelos seus falantes, “como parte de sua competência comunicativa” (MYERS-SCOTTON, 2006, p. 143).

Nesse sentido, abordagens interpretativistas consideram que a escolha das línguas ou variedades pelos falantes assume um significado que vai além do seu caráter funcional de uso. Como afirma Myers-Scotton (2006), ao selecionar uma língua para a interação, o falante “acessa” os valores sociopsicológicos do repertório linguístico do grupo como forma de indicar sua visão tanto de si mesmo como da relação que estabelece com seus interlocutores. As escolhas linguísticas não só possuem um significado social, mas funcionam, conforme o termo usado pela autora, como *signos indexicais*, na medida em que sempre “apontam para algo mais”. Em outras palavras, quando o bilíngüe escolhe uma língua ao invés de outra, essa

---

<sup>19</sup>It is indeed rare to find bilingual friends or relatives who do not have an ‘agreed-upon’ language of interaction when the situation or topic do not impose a particular language. Violation of this ‘agreement’ is likely to create an unnatural or even embarrassing situation, which may end with the questions, ‘Why are you speaking language X to me?’

escolha aponta para uma série de interpretações, as quais devem ser analisadas a partir das relações interpessoais estabelecidas entre os participantes (MYERS-SCOTTON, 2006).

As relações interpessoais das quais fala Myers-Scotton referem-se não somente aos valores acordados socialmente e que influenciam o comportamento linguístico do falante, mas às motivações individuais que desempenham um papel fundamental em suas decisões. Assim, embora o falante não possa se isentar de sua condição sóciohistórica, ele ainda faz suas próprias escolhas individuais, na medida em que possui necessidades e vontades particulares (MYERS-SCOTTON, 2006).

Os estudos que enfatizam o papel do indivíduo nas escolhas linguísticas em suas negociações interpessoais têm se pautado no modelo teórico de Giles, desenvolvido na década de 70. A chamada Teoria da acomodação da comunicação, ou simplesmente, Teoria da acomodação, tinha como objetivo entender sob quais circunstâncias os falantes mudam a forma como falam no momento de uma conversação. De acordo com essa teoria, os falantes tendem a *acomodar* sua fala, ou seja, a ajustar o uso da mesma língua ou variedade da pessoa ou grupo ao qual gostaria de pertencer ou incluir, e tendem a *divergir* suas falas, ou seja, a usar uma língua ou variedade distinta daquela pessoa ou grupo de que não gosta ou que, por diversas razões, pretendem marcar um distanciamento do seu interlocutor (GILES, 1973).

Conforme aponta Myers-Scotton (2006), um exemplo de acomodação pode ser observado entre indivíduos ou grupos inteiros que buscam aprender a língua do grupo político e economicamente dominante e passam a usá-la com tanta frequência quanto a primeira língua. Em situações como a de imigrantes e, principalmente, filhos de imigrantes, existe uma motivação tanto identitárias de vontade de “pertencer” ou “se sentir parte” do grupo majoritário, quanto instrumental, na medida em que aprender e falar a língua majoritária pode promover melhorias sociais e econômicas. Casos extremos de convergência, em que o falante passa a usar somente a língua do interlocutor, por motivos como os citados acima, são consideradas uma ameaça à sobrevivência de uma língua em vias de desaparecimento (MYERS-SCOTTON, 2006).

Já a divergência pode ser praticada tanto por grupos dominantes, como uma forma de impedir o acesso de outros grupos à elite que domina aquela variedade, quanto por grupos dominados, como uma forma de resistência. Myers-Scotton (2006) usa o termo “*elite closure*” (fechamento da elite) para se referir à forma de dominação simbólica que é baseada na divergência praticada pela elite. Por outro lado, quando grupos marginalizados não querem ou

não veem a possibilidade de se assimilar à sociedade dominante, eles podem agir de modo criativo como formas de divergência e resistência.

Segundo Tabouret-Keller (1998), a teoria de Giles questiona até que ponto as escolhas linguísticas são influenciadas pelas identidades dos participantes, considerando-se, assim, os sentimentos dos falantes, seus desejos e motivações para pertencer ou se sentir parte de um grupo. O uso que os falantes fazem de seu repertório linguístico não se limita, portanto, somente à função de comunicar informações, mas representa o conjunto de “valores, atitudes e intenções para com o outro”, revelando as identidades étnicas que constituem e são constituídas pelas atitudes e usos linguísticos do grupo e do indivíduo bilíngue.

Além disso, Tabouret-Keller observa que, em situações de multilinguismo derivadas do contato linguístico, os falantes bilíngues vivenciam diferentes processos de identificação pela linguagem. Em certos contextos, marcados pela dominação política, econômica e ideológica de um dos grupos, a noção de pertencimento ao grupo étnico minorizada geralmente é vinculada a sentimentos de inferioridade, discriminação e exclusão por parte do grupo dominante, que busca reprimir e impor sua língua, costumes, ideologia etc. Em outras situações, por outro lado, os bilíngues podem apresentar sentimentos de familiaridade, reconhecimento e cumplicidade com aqueles com os quais compartilha a mesma situação de contato (TABOURET-KELLER, 1998).

Nesse sentido, as escolhas linguísticas dos falantes funcionam como um espelho, que reflete e refrata as percepções do grupo acerca dos outros e de si mesmos, apontando para os sentimentos, positivos ou negativos, e percepções que os indivíduos possuem acerca das línguas e de seus usos. A seguir, aprofundamos a dimensão subjetiva dessas escolhas linguísticas, considerando, desse modo, as avaliações e posturas que o bilíngue pode manter acerca das línguas e seus falantes, em um fenômeno conhecido na literatura sobre o assunto como *atitude linguística*.

### 2.3 Atitudes linguísticas e o seu papel na manutenção/deslocamento das línguas

O estudo das funções e padrões de usos linguísticos de comunidades bilíngues geralmente está associado a investigações sobre as atitudes que os grupos mantêm acerca das línguas e dos falantes envolvidos na situação de contato. Conforme assinala Myers-Scotton (2006), isso se deve ao fato de que as escolhas linguísticas dos participantes são também definidas de acordo com a forma como os indivíduos avaliam subjetivamente as línguas e os

seus falantes, o que, por sua vez, é determinado pelo conjunto de valores e ideologias construídos social e historicamente.

Segundo autores como Hamel (1988), em pesquisas envolvendo grupos étnicos minorizados, cuja relação de contato é marcada por assimetrias políticas e econômicas, uma das questões que se colocam é até que ponto as percepções e atitudes do grupo para com as línguas e os seus falantes influenciam no comportamento linguístico dos indivíduos e de que forma isso compromete o futuro da língua do grupo minorizado, na medida em que pode resultar tanto na manutenção como no deslocamento e mudança linguística (HAMEL, 1988).

O assunto das atitudes linguísticas em comunidades onde diferentes línguas e grupos coexistem tem sido objeto de discussão desde o início da década de 50, com os trabalhos pioneiros de Haugen (1953) e Weinreich (1951; 1953) sobre bilinguismo e contato linguístico. Já durante esse período, Haugen nota que

onde quer que as línguas estejam em contato, é provável encontrar certas atitudes de favor ou desfavor para com as línguas envolvidas. Isso pode ter profundos efeitos na psicologia dos indivíduos e nos seus usos das línguas. Na análise final essas atitudes são direcionadas às pessoas que usam as línguas, sendo, portanto, julgamentos e estereótipos entre-grupos (HAUGEN, 1956, p. 95-96 apud GROSJEAN, 2001, p. 118, tradução nossa)<sup>20</sup>.

O autor deixa claro em seu comentário o fato de que *não são as línguas propriamente que são avaliadas e julgadas, e sim os falantes que usam essas línguas*. Isso significa que quando o indivíduo avalia e julga uma determinada língua ou variedade como “bonita”, “engraçada” ou “estranha”, por exemplo, o que ele está avaliando, na verdade, não é a língua em si - seu conjunto de fonemas e lexemas específicos -, mas os seus falantes, ou seja, os indivíduos que têm esse conjunto fonológico e lexical como repertório linguístico. Esse argumento é reiterado por Calvet (2002, p. 77), segundo o qual “os comportamentos [...] são, ao mesmo tempo, linguísticos e sociais: há por trás deles relações de forças que se exprimem mediante asserções sobre a língua, mas que se referem aos falantes dessa língua”.

De acordo com Myers-Scotton (2006), as atitudes referem-se às *avaliações subjetivas* que os falantes adquirem e expressam acerca das línguas/variedades, seus usos e seus falantes, e que podem ser ou positivas, indicando aceitação, ou negativas, indicando rechaço (cf. MORALES LÓPES, 1993). Uma avaliação, conforme lembra Myers-Scotton (2006), é um

---

<sup>20</sup>wherever languages are in contact, one is likely to find certain prevalent attitudes of favor or disfavor towards the languages involved. These can have profound effects on the psychology of the individuals and on their use of the languages. In the final analysis these attitudes are directed at the people who use the languages and are therefore inter-group judgments and stereotypes.

juízo que fixa o valor ou o peso de alguma coisa. Nesse sentido, se a avaliação é subjetiva, isso significa que os valores fixados por ela não se baseiam em dados objetivos, mas em opiniões individuais, as quais, por sua vez, são construídas por uma coletividade.

Uma das técnicas de análise das atitudes de falantes bilíngues mais consolidadas foi desenvolvida por Lambert (1967), em seu conhecido estudo sobre falantes bilíngues de inglês/francês no Canadá, um método experimental para obter as avaliações que os falantes faziam acerca dessas línguas. Nesse método, conhecido como o “Teste do disfarce combinado” (*Matched Guise Test*), o investigador pede que informantes escutem a leitura do mesmo texto narrada nas duas línguas ou variedades que pretende investigar as atitudes<sup>21</sup>. Em seguida, pede-se aos informantes que falem sobre as características dos narradores das duas versões (em geral, essas características são formadas por pares de adjetivos como *inteligente não-inteligente, simpático não-simpático, competente não-competente* etc), de forma a categorizá-los como sendo inteligente, competente etc.

O disfarce ou “truque” do teste reside no fato das duas versões terem sido gravadas pelo mesmo falante, sem que os entrevistados tenham conhecimento disso. Dessa forma, infere-se que as avaliações referem-se não aos narradores em si, mas à língua/variedade que está sendo usada na narração. Mais tarde, Gardner e Lambert (1972) buscaram demonstrar a maneira como as atitudes/motivações influenciavam na aprendizagem/uso de uma segunda língua. Segundo os autores, as motivações para o uso/aprendizagem de uma segunda língua podem ser de dois tipos: integrativa e instrumental.

De modo resumido, podemos dizer que, enquanto a *motivação integrativa* diz respeito a um desejo individual do falante de identificar-se ou fazer parte do grupo e da cultura associada a essa segunda língua, a *motivação instrumental*, por seu turno, refere-se a uma necessidade objetiva de aprender a língua e que atende a objetivos específicos como conseguir uma vaga de emprego ou ingressar em uma universidade (GARDNER & LAMBERT, 1972).

Atualmente, muitos autores como Grosjean (2001), Hamel (1988), Myers-Scotton (2006) e Muñoz (2009) têm apontado o papel dos fatores socioeconômicos, políticos, históricos, culturais e de relações de poder na constituição e reprodução das atitudes linguísticas. Nesse sentido, em sociedades hierarquizadas, onde um determinado grupo possui maior prestígio não só político e econômico, mas também cultural, a língua ou variedade

---

<sup>21</sup>A técnica do disfarce combinado é classificada como uma medida indireta de investigação das atitudes, na medida em que não questiona o participante da pesquisa sobre suas avaliações com perguntas diretas. Existem também medidas diretas para se investigar as atitudes e que analisam as atitudes sem o uso de técnicas experimentais. A discussão sobre os métodos utilizados na medição de atitudes é feita na próxima seção desse trabalho, dedicada aos procedimentos metodológicos de pesquisa.

usada por esse grupo é considerada a língua de maior prestígio, enquanto as demais línguas ou variedades são consideradas como tendo pouco ou nenhum valor, tanto pelo grupo de prestígio quanto pelos demais grupos.

Segundo Grosjean (2001), em situações de bilinguismo onde existem assimetrias políticas, socioeconômicas e culturais entre os seus falantes, atributos positivos como “mais bonita”, “mais inteligente”, “mais lógica” etc, são, em geral, associados à língua ou variedade da sociedade dominante, portanto, associadas como língua/variedade de prestígio, enquanto as demais línguas ou variedades, faladas por grupos de menor poder político e econômico, recebem uma valorização equivalente ao *status* econômico ocupado por seus falantes. Em geral, a língua ou variedade usada pelo grupo de menor prestígio é vista como sendo “menos inteligente”; “engraçada”; “agramatical”, ou mesmo “incapaz de expressar conceitos abstratos”, derivando, portanto, em atitudes negativas, de rejeição para com essa variedade (GROSJEAN, 2001).

É nesse sentido que autores como Calvet (2002, p. 77) afirmam que, “quaisquer que sejam as formas estigmatizadas, rejeitadas, classificadas como ilegítimas (em nome de critérios de prestígio, de classes sociais, de anormalidade congênita etc.), elas o são por referência a uma forma tida como legítima”. A mesma concepção pode ser encontrada nas seguintes palavras de Gnerre (1994, p. 6-7), ao tratar da relação entre variedades e relações de poder: “uma variedade linguística ‘vale’ o que ‘valem’ na sociedade os seus falantes, isto é, vale como reflexo do poder e da autoridade que eles têm nas relações econômicas e sociais”.

Para autores como Hamel (1988) uma das formas como isso acontece é justamente a construção de valores (e, portanto, atitudes) negativos com relação à língua minorizada, como, por exemplo, a crença de que não se tratam de línguas, mas de dialetos ou *patois*, e a uma série de outras conotações negativas que diminuem o valor da língua étnica, além também da própria auto-estima dos seus falantes. Tendo isso em vista, Grosjean (2001, p. 123-126,) observa que as atitudes, avaliações ou conjunto de valores adotados pelos falantes podem ter profundos efeitos no futuro da língua étnica minorizada. De modo resumido, as consequências de que fala o autor podem ser listadas da seguinte forma:

- a aprendizagem das línguas – a língua dominante é aprendida pelo grupo dominante e pelo grupo minorizado, mas a língua minorizada é aprendida somente pelo grupo minorizado;

- a aquisição da primeira língua – os pais ensinam aos filhos a falarem primeiro a língua dominante, por acreditar que ser fluente na língua dominante evitará que sejam estigmatizados ou proporcionará vantagens como a ascensão socioeconômica;
- o indivíduo se sente inseguro com relação ao uso das línguas diante de um falante monolíngue, afirmando ter pouco domínio ou conhecimento da língua;
- o uso da língua no cotidiano do bilíngue é afetado, evitando-se usá-la em ambientes públicos ou de maior formalidade, por exemplo;
- a língua minorizada é cada vez menos usada e menos adquirida pelas crianças, levando, portanto, à mudança linguística;

Para Grosjean (2001) e muitos outros autores especialistas no assunto da mudança e morte de língua, a mudança ou perda linguística está relacionada a uma série de outros fatores. Dentre eles, estão: (i) o tamanho do grupo (ii) a não-transmissão da língua para as próximas gerações; (iii) mudanças nos padrões de casamento e parentesco por meio de casamentos interétnicos; (iv) o não-uso da língua em domínios tradicionais de uso como a religião (v) sua configuração social e geográfica (vi) as políticas educacionais (vii) as políticas assimilacionistas e a pressão econômica das sociedades dominante.

Estudiosos de populações indígenas latino-americanas como Muñoz (2009, p. 64), têm chamado a atenção para a preocupante rapidez com que “aparentemente, as gerações mais jovens preferem falar a língua espanhola e – eventualmente – o inglês”. Conforme observa o autor, “são cada vez menos os pais que ensinam a língua indígena a seus filhos”. Para Muñoz, existe uma demanda crescente pelo uso da língua dominante e, por consequência, uma superposição desta nos domínios tradicionais indígenas. De acordo com o autor, nas últimas décadas o processo de deslocamento e assimilação das línguas e povos indígenas parece ter-se acelerado de tal forma que, enquanto até o final do século XX eram necessárias, no mínimo, três gerações para que isso ocorresse, atualmente é possível verificar o deslocamento de uma língua indígena em um período de menos de uma geração.

Contudo, o processo de perda de uma língua acontece de uma maneira complexa e gradual, tornando as causas de sua morte (ou de sua manutenção) um território de difícil acesso. Segundo Muñoz (2009), em situações onde há um conflito que ameaça a sobrevivência de uma língua, tais como os contextos de migração e contato interétnico, é

comum, entre os estudos sociolinguísticos, atribuir à mudança linguística fatores exclusivamente externos à comunidade.

De acordo com o autor, a análise do conflito linguístico deve levar em conta também os fatores subjetivos dos indivíduos. Nesse sentido, embora os fatores internos à comunidade estejam cada vez mais afetados pelas pressões externas (econômicas, comunicacionais, de *status* etc), mudanças linguísticas também proveem da subjetividade dos falantes, individualmente e como grupo. Nas palavras de Munõz,

a implicação disso é que os mesmos falantes são responsáveis em última instância, com suas atitudes e opções, do que sucede a sua língua materna. As famílias elegem falá-la na oração e na educação de seus filhos, ou não. Os anciãos elegem falar a língua em ocasiões importantes, ou não. Os representantes indígenas elegem promover a língua indígena e encontrar seus falantes nas funções do governo, serviços sociais e escolas da comunidade, ou não. Está demonstrado que as opções da língua são influenciadas, consciente ou inconscientemente, pelas mudanças sociais que afetam a comunidade de diversas formas [...] (MUÑOZ, 2009, p. 67)<sup>22</sup>.

Portanto, diante de situações de conflito linguístico e interétnico, cujo resultado pode ser tanto o deslocamento como a manutenção da língua minorizada, o desafio que se coloca é a compreensão tanto dos chamados fatores objetivos, os quais geralmente influenciam de maneira negativa mudanças linguísticas no grupo, como os fatores subjetivos dos falantes, os quais, tradicionalmente, tem contribuído para a manutenção da língua étnica. As atitudes linguísticas podem revelar, nesse sentido, a subjetividade dos falantes, na medida em que, às vezes, a questão que precisa ser respondida não é por que as línguas morrem, mas por que elas não morrem.

A esse respeito, Fishman (1998) tem chamado a atenção para o papel da consciência linguística dos grupos na consolidação de atitudes positivas para com as línguas minorizadas e sua consequente manutenção e fortalecimento. Segundo o autor, os indivíduos e grupos são capazes de agirem conscientemente em suas atitudes e escolhas linguísticas, o que configura uma agencialidade não só linguística como identitária dos participantes. De acordo com Fishman, mudanças econômicas e políticas que tiveram impacto em escala global e que acirraram o contato e os conflitos entre as sociedades ditas majoritárias e minoritárias, mudaram as condições objetivas e subjetivas das relações interétnicas e incentivaram um

---

<sup>22</sup> la implicación de esto es que los mismos hablantes son responsables en última instancia, con sus actitudes y opciones, de lo que suceda a su lengua materna. Las familias eligen hablarla en el hogar y enseñarla a sus niños, o no. Los ancianos eligen hablar la lengua en ocasiones importantes, o no. Los representantes indígenas eligen promover la lengua indígena y ubicar a sus hablantes en funciones del gobierno, servicios sociales, y escuelas de la comunidad, o no. Está demostrado que las opciones de la lengua son influenciadas, consciente e inconscientemente, por los cambios sociales que afectan a la comunidad de diversas formas [...].

processo de “politização etnolinguística” por parte desses últimos, que, ao afirmarem-se enquanto grupos étnicos distintos, se apropriaram da noção de etnicidade como uma forma de resistência cultural às pressões da sociedade dominante. Esse movimento de resistência referia-se também à reivindicação e à luta desses povos pela garantia não apenas de direitos básicos como o direito à terra, à saúde e à educação, como também de direitos de caráter mais subjetivo, tais como os direitos linguísticos de normatização da língua étnica.

Como já mencionado anteriormente, no cenário brasileiro, Cardoso de Oliveira (2006) comenta que, a partir da década de 70, as populações indígenas, organizadas por suas lideranças e movimentos representativos como a União das Nações Indígenas (UNI), passaram a demandar o reconhecimento de suas identidades étnicas. De acordo com o autor, o processo de tomada de consciência por parte das populações indígenas podia ser observado nas reivindicações que estes povos apresentavam e que se pautavam, sobretudo, no respeito a suas identidades e culturas tradicionais.

Segundo Cardoso de Oliveira, esse movimento reivindicatório impulsionou a recuperação de uma auto-estima com relação à identidade de “ser índio”, algo liquidado ao longo da história do contato. Atualmente, os povos indígenas brasileiros assumem, portanto, sua condição étnica como uma forma de reivindicar não apenas direitos objetivos, mas aquilo que Cardoso de Oliveira (2006) classificou com uma *moral do reconhecimento*.

Essa dimensão moral da consciência étnica, a qual enfatiza, entre os povos étnicos, a busca não só pelo respeito e reconhecimento dos outros, mas pelo auto-respeito, também é discutida por Fishman (1998), segundo o qual a consciência etnolinguística promove uma espécie de *dimensão moral* dos usos linguísticos, no sentido de que a preservação da língua, vista como a base da identidade étnica do grupo, passa a constituir um compromisso, um *dever* para com a língua étnica, como uma forma de obrigação ou de lealdade linguística a todo aquele que se sente pertencente ao grupo étnico. Nas palavras de Fishman,

outro aspecto comum de aspirações de status para a língua amada é a sua postulação em termos de obrigação moral e direito natural. A língua não apenas merece ser protegida e promovida, mas é um dever fazê-lo [...] um definitivo imperativo moral está envolvido (FISHMAN, 1998, p. ?, tradução nossa)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> another common feature of status aspirations for the beloved language is their postulation in terms of moral obligation and natural right. The language not only deserves to be protected and fostered, but it is one's duty to do so [...] a definite moral imperative is involved.

Sobre esse assunto, autores como Weinreich (1953) e Romaine (2009) comentam a respeito de comunidades bilíngues em situação de minoria étnica que veem a introdução de elementos estrangeiros tais como os empréstimos e alternâncias de código como ameaças à “pureza” da língua. De acordo com os autores, a preferência por usar a língua dominante ao invés da língua étnica em situações desnecessárias indica, para essas comunidades, a não-valorização da identidade étnica, algo que pode ser completamente rechaçado pelos membros do grupo. Assim, em comunidades onde a língua étnica ainda é utilizada nas interações do grupo, os falantes que demonstram atitudes positivas e de lealdade para com a língua minorizada tendem a avaliar de modo negativo a “introdução” de elementos da língua dominante no uso da língua étnica.

Sendo assim, embora o uso da língua estigmatizada esteja associado a um menor prestígio, pelo menos aos olhos da sociedade dominante, ele pode receber uma valorização positiva por parte do próprio grupo étnico. Para Romaine (2009)

embora a extensa assimilação e aculturação para as normas do grupo dominante na sociedade enfraqueça os laços étnicos, ela não os erradicam completamente. Em alguns casos, um grupo pode reforçar suas distinções culturais adotando deliberadamente ou enfatizando comportamentos os quais os distinguem da sociedade em geral. Língua e dialeto são sempre fortes símbolos no processo de diferenciação. Nem todos os aspectos da identidade do grupo são misturados em uma mesma panela (ROMAINE, 2009, p. 316-17, tradução nossa)<sup>24</sup> (grifo nosso).

Contudo, embora seja razoável a afirmação de que atitudes positivas contribuam com a manutenção da língua minorizada, a atitude por si só não é suficiente para tanto, já que nem sempre atitudes correspondem ao comportamento linguístico do indivíduo. Segundo Romaine (2009), isso se deve ao fato de que, embora os indivíduos possam demonstrar sentimentos de valorização e solidariedade para com a língua, isso não significa que seu comportamento linguístico seja também a favor dessa língua. Assim, na investigação das atitudes linguísticas é importante que o investigador não confunda aquilo que as pessoas avaliam acerca das línguas e seus usos com aquilo que constitui o seu comportamento de fato. A esse respeito, Tabouret-Keller alerta que

---

<sup>24</sup> while extensive assimilation and acculturation to the norms of the dominant group in society weaken ethnicities, they do not eradicate them completely. In some cases, a group may reinforce its cultural distinctiveness by deliberately adopting or emphasizing behaviors which distinguish them from the society at large. Language and dialect are often potent symbols in this process of differentiation. *Not all features of group identity are melted down into a common pot.*

devemos tentar consistentemente distinguir na evidência como as pessoas pensam que deveriam se comportar [normas sociais], como elas dizem que se comportam [uma opinião provavelmente influenciada tanto por normas sociais quanto por atitudes], e como o seu comportamento é observado por outrem [comportamento real]” (LE PAGE e TABOURET-KELLER, 1985, p. 207 apud KAUFMANN, 2011).

Como lembra Romaine (2009), a noção de atitude em si mesma é complexa e multidimensional, já que sua investigação pressupõe a consideração de outros campos conceituais, dentre eles noções brevemente elucidadas aqui como a escolha de língua, as relações de poder e dominação e a identidade étnica. Além disso, existem discrepâncias com relação àquilo que as pessoas dizem e o que elas de fato fazem - algo que tem sérias implicações na forma como o investigador prepara e conduz sua pesquisa. Dessa forma, o estudo das atitudes e sua relação com os comportamentos linguísticos de falantes bilíngues ainda possui uma série de questionamentos com relação a uma metodologia adequada.

Tais questionamentos referem-se, sobretudo, a problemas práticos de levantamento e medição das atitudes e o uso de métodos qualitativos e quantitativos de análise. Na próxima seção, dedicada aos procedimentos metodológicos utilizados nessa pesquisa, discutimos os métodos de investigação das atitudes e usos linguísticos adotados.

## CAPÍTULO 3 A PESQUISA DE CAMPO: UM OLHAR ETNOGRÁFICO

Nesse capítulo apresentamos a abordagem e os procedimentos metodológicos adotados na realização da presente pesquisa. Nesse sentido, discutimos de modo a prever alguns princípios que orientam a pesquisa etnográfica e as discussões existentes acerca da prática etnográfica. Chamamos atenção ainda para o papel do pesquisador na compreensão e no desenvolvimento da pesquisa, na medida em que se reconhece a influência de sua subjetividade na relação que se estabelece tanto com os sujeitos como com o objeto da pesquisa. Assim, considerando a influência da visão de mundo do pesquisador na constituição das perguntas direcionadas às atitudes e usos linguísticos do grupo, destacamos a importância da consideração da perspectiva dos sujeitos pesquisados para o desenvolvimento dessa pesquisa, ou seja, a visão dos jovens indígenas xerente, suas reflexões e avaliações a respeito da situação de conflito sociolinguístico e interétnico instaurado. Por fim, apresentamos os métodos e técnicas adotados no levantamento e na análise dos usos e das atitudes linguísticas.

### 3.1 A experiência etnográfica

Segundo Moreira & Caleffe (2008), toda pesquisa acontece em um momento sócio-histórico particular, o qual determina a maneira como o pesquisador compreende não apenas seu objeto de pesquisa, como o próprio mundo a sua volta. A prática científica configura-se, então, a partir de determinados pressupostos, os quais orientam as escolhas do pesquisador. Tais pressupostos compreendem paradigmas de pesquisa diferenciados, constituídos de princípios ontológicos, epistemológicos e metodológicos específicos (MOREIRA & CALEFFE, 2008).

Conforme observa Saville-Troike (2003), no campo da sociolinguística, a metodologia a ser adotada na análise das atitudes é um fator que ainda “divide as opiniões de profissionais”. Em geral, o debate acerca do levantamento das atitudes refere-se à adoção de medidas explícitas (diretas) ou implícitas (indiretas) de investigação. Segundo Kaufmann (2011, p. 130), “medidas explícitas consistem em tentar averiguar diretamente a atitude do informante para com o objeto em questão”, perguntando a ele sua avaliação sobre o elemento estudado. Para o autor, medidas como essa não são tão confiáveis, já que é comum que os participantes, consciente ou inconscientemente, busquem responder aquilo que acreditam que o pesquisador

deseja ouvir ou tentem não parecer “preconceituosos” com suas respostas. As medidas implícitas, por sua vez, buscam verificar as atitudes do grupo indiretamente, por meio de técnicas de associações feitas por parte dos participantes, sendo o *Matched Guise Technique*, conforme já explicitado na seção anterior, a técnica indireta mais famosa no campo.

Segundo Saville-Troike (2003) e outros autores como Muñoz (2009), o problema de técnicas controladas de medida indireta é que elas desconsideram as variações culturais dos diferentes grupos pesquisados, já que se baseia em categorias pré-estabelecidas pelo pesquisador. Nesse caso, a pesquisa seria enviesada não pelos participantes, mas pelo investigador, resultando, assim, em uma interpretação equivocada. Além disso, esse tipo de teste é difícil de ser realizado em contextos que não envolvam um laboratório de pesquisa, como geralmente ocorre nos estudos sociolinguísticos.

Para Muñoz (2009), a análise das atitudes deve buscar compreender as reflexões feitas pelos próprios falantes, suas formas de raciocínio e avaliação acerca de determinadas situações sociolinguísticas. De acordo com o autor, discursos reflexivos sobre a realidade do conflito linguístico podem ser verificados tanto por meio da análise empírica dos momentos de interação com o grupo, como por meio de técnicas que incentivem narrativas de cunho pessoal, alcançando, assim, a dimensão subjetiva do conflito (MUÑOZ, 2009).

Assim, para uma análise da forma como os falantes avaliam a realidade sociolinguística, Muñoz sugere a aplicação de métodos como a *entrevista em profundidade*, na qual o participante é motivado a discorrer e opinar sobre determinados assuntos ou a narrar histórias pessoais. Segundo o autor, a partir do discurso reflexivo dos participantes, é possível elencar um repertório de qualificações metalinguísticas e proposições, as quais podem revelar as atitudes não só individuais como também e, principalmente, aquelas que são socialmente compartilhadas (MUÑOZ, 2009).

Já com relação às pesquisas sociolinguísticas voltadas ao estudo dos usos linguísticos em contextos de bilinguismo, Hamel & Muñoz (2002) consideram que, em situações de conflito linguístico, metodologias já consolidadas como a proposta de Fishman (1965) em verificar o comportamento linguístico por meio de métodos de aplicação de questionários e *surveys*, não devem estar desvinculadas de uma análise empírica e interpretativista do fenômeno. De acordo com os autores, a investigação etnográfica possibilita que o pesquisador compreenda a forma como o conflito diglótico, assim como todos os fenômenos sociais, políticos e econômicos que o compõe, é materializado nas diferentes situações ou contextos de interação cotidiano do grupo (HAMEL & MUÑOZ, 2002).

Assim, tendo em vista o interesse deste trabalho na compreensão dos fenômenos das atitudes e usos linguísticos de jovens indígenas, julgamos necessária e coerente a adoção da etnografia como nosso principal procedimento de pesquisa. A adoção da etnografia enquanto procedimento investigativo constituiu um elemento-chave no desenvolvimento da pesquisa como um todo, na medida em que permitiu verificar empiricamente o comportamento linguístico do grupo nos diferentes contextos de uso, ou seja, nos diferentes domínios sociais considerados, assim como observar a forma como os jovens avaliam e lidam com as situações de conflito vivenciadas cotidianamente.

Com relação às discussões existentes sobre a metodologia etnográfica, vale ressaltar que existem duas formas de se fazer etnografia. Conforme esclarece Watson-Gegeo (2010), a primeira delas, conhecida como a *etnografia clássica*, tem como principal objetivo a descrição detalhada da cultura de um grupo, sendo necessário, portanto, que o pesquisador permaneça durante longos períodos em campo, junto ao grupo estudado.

Segundo Spradley (1980), inicialmente definida como a forma de descrever o *modus vivendi* de outros povos, a etnografia (proveniente de *ethnoi*, ‘outro’ em grego) surgiu entre as pesquisas da antropologia cultural e da sociologia qualitativa com o objetivo de descrever a cultura de diferentes grupos, incluindo seus sistemas de parentesco, suas tecnologias, enfim, o arcabouço cultural específico de um povo. Nesse sentido, a etnografia, em seu sentido clássico, tem como objetivo fundamental compreender o modo de vida do *outro* e a forma como ele próprio o concebe. Isso significa tentar entender a forma com que esse grupo relaciona-se com o mundo a sua volta, ou, nas palavras de Malinowski, “a *sua* versão sobre o *seu* mundo” (1922 apud SPRADLEY, 1980).

A outra etnografia, por seu turno, tem sido interpretada como um método específico de investigação, consistindo de procedimentos e técnicas próprias e constituindo um processo por meio do qual se alcança um objetivo. Embora nossa pesquisa não possa ser classificada em termos de uma etnografia clássica, devido, sobretudo, aos períodos breves de visitas a campo, podemos caracterizá-la como de cunho etnográfico, na medida em que lança mão dos principais métodos da etnografia e busca, na análise das atitudes, compreender a visão que os sujeitos pesquisados têm a respeito do fenômeno, ou seja, busca identificar, assim como define Spradley (1980), a maneira como aquele grupo concebe o mundo a sua volta.

Nessa perspectiva, o objetivo da etnografia centra-se em compreender o significado das ações, dos eventos e dos complexos sistemas de significados por meio dos quais as pessoas organizam seus comportamentos, suas formas de compreender os outros e a si mesmos,

constituindo a cultura de um grupo. Segundo Watson-Gegeo (2010), o etnógrafo interessa-se por aquilo que é recorrente e, portanto, sistemático em uma dada comunidade. De acordo com o autor:

para alcançar o objetivo de fornecer um relato descritivo, interpretativo e explanatório do comportamento das pessoas em um dado contexto, o etnógrafo faz observações sistemáticas, intensivas e detalhadas daquele comportamento, examinando como tal comportamento e interações são socialmente organizadas bem como as regras sociais, as expectativas interacionais e os valores culturais que subjazem ao comportamento (WATSON-GEGEO, 2010:520).

Dessa forma, observar e participar são ações fundamentais no entendimento não apenas do contexto social, cultural, político e econômico que configuram o modo de vida dos sujeitos da pesquisa - o que fazem em seu cotidiano, como interação entre si, quais suas normas e ideologias – como também, e principalmente, da maneira como eles interpretam e significam tal realidade. Além disso, a etnografia pode ser caracterizada em termos de uma perspectiva *êmica* de análise, no sentido de que o ponto de vista dos participantes e suas próprias formas de categorizar o mundo são levados em consideração no momento da análise (SPRADLEY, 1980).

### 3.2 Técnicas e procedimentos adotados

Tendo isso em vista, nessa pesquisa buscamos considerar a perspectiva dos sujeitos pesquisados a respeito da situação sociolinguística, ou seja, a visão dos jovens indígenas xerente, suas reflexões e avaliações a respeito da situação de conflito sociolinguístico e interétnico instaurado. Para tanto, foram realizadas ao longo da pesquisa três viagens de campo. A primeira ocorreu no mês de junho de 2012, na aldeia São José, localizada dentro da reserva indígena Xerente, onde permanecemos durante uma semana. A segunda e a terceira visita aconteceram nos meses de fevereiro e maio de 2013, ambas com duração de dez dias. Em fevereiro alternamos nossa estadia entre a aldeia São José e Tocantínia (conhecemos também as aldeias Traíra, Brupré e Pacré); já a visita de maio se deu na aldeia Salto Kripré. Em todas as nossas visitas à comunidade dos Xerente ficávamos hospedados na casa dos participantes com os quais havíamos estabelecido um contato em momentos anteriores.

Ressaltamos ainda a importância que a convivência com o grupo teve para nossa pesquisa, constituindo uma forma de investigação tanto do comportamento linguístico dos pesquisados, na medida em que possibilitou que observássemos o fenômeno em seu contexto

natural de interação, quanto de suas atitudes/avaliações. Acreditamos que a observação participante tenha sido particularmente útil para as análises das atitudes linguísticas, na medida em que possibilitou que se compreendesse o fenômeno na perspectiva do *insider*, ou seja, dos próprios participantes da pesquisa. Conforme Muñoz (2006), o estudo das atitudes deve buscar se aproximar ao máximo da maneira como os sujeitos pesquisados raciocinam e se comportam diante da situação sociolinguística instaurada, o que significa que o olhar do pesquisador, embora não possa ser desconsiderado, deve ser minimizado, dando lugar ao olhar do sujeito pesquisado.

A esse respeito, no decorrer da nossa pesquisa, a formulação das perguntas que seriam feitas nas entrevistas sobre as atitudes linguísticas revelou-se um problema metodológico. Tal problema deveu-se ao fato de que, no início de nossa pesquisa, não estávamos atentos ainda à influência que o ponto de vista do pesquisador pode ter nas respostas dos participantes, a depender da maneira como as perguntas fossem formuladas. Assim, foram elaboradas uma série de questões que buscavam depreender as atitudes/avaliações dos jovens a respeito das línguas e seus usos, mas que se pautavam em questões pré-concebidas pelos pesquisadores.

De maneira geral, o conteúdo das perguntas referia-se a atributos como ‘beleza’ (Que língua você considera mais bonita?), ‘inteligência’ (Que língua você acha mais inteligente?), ‘importância’ (Qual a língua mais importante?) etc. No entanto, a leitura posterior de autores como Muñoz (2006), que criticam esse tipo de metodologia como sendo algo enviesado, nos fez repensar a nossa técnica de investigação das atitudes, como as perguntas que haviam sido feitas no início. Além disso, o fato dos participantes terem que escolher entre uma ou outra língua era algo que reduzia outras possibilidades de respostas.

Por ser o objeto de nossa pesquisa justamente a perspectiva do sujeito pesquisado a respeito da situação sociolinguística e sua avaliação sobre isso, julgamos necessário, portanto, considerar outras formas de análise das atitudes, além destas que suscitaram respostas enviesadas. Desse modo, buscando resolver o problema metodológico do levantamento dos dados das atitudes, passamos a utilizar, para a análise do fenômeno, os dados gerados por dois procedimentos adotados:

1) As entrevistas. Por ser semiestruturada, a entrevista não era composta por perguntas ‘fechadas’, na medida em que permitia também que o participante discorresse sobre determinados assuntos. A ideia de estimular os participantes a refletirem sobre um assunto relacionado ao tema pesquisado é pautada na técnica apresentada por Muñoz (2004) para a

análise do discurso reflexivo. Nesse sentido, nas entrevistas, apesar das questões enviesadas, foi possível identificar discursos de reflexão a respeito do contexto sociolinguístico de conflito, dos usos das línguas, das mudanças etc. Esses discursos reflexivos permitiram revelar o olhar do *insider*, ou seja, a maneira como o próprio indivíduo e o grupo raciocina e avalia tal situação.

2) A observação nos contextos naturais de uso. A análise das atitudes linguística pautou-se também nas observações feitas em campo, já que estas nos proporcionavam verificar, empiricamente, a maneira como o grupo respondia às situações de conflito diglósico. Desse modo, nossa participação seja nas discussões mais formais, tais como reuniões sobre decisões políticas a serem tomadas, como também nos comentários cotidianos a respeito do comportamento linguístico de um determinado membro do grupo, por exemplo, possibilitou uma análise da maneira como a situação de conflito linguístico instaurado era avaliado tanto do ponto de vista coletivo como também individual.

Na seção destinada aos resultados da pesquisa, a análise e discussão dos dados sobre as atitudes são feitas a partir dos discursos dos participantes fornecidos nas entrevistas e anotados em diário de campo. Para tanto, são apresentados alguns recortes que consideramos ter mais representatividade daquilo que observamos ser recorrente nos discursos obtidos. A amostra permite ainda que se faça uma análise interpretativista do fenômeno, tendo em vista o caráter subjetivo dos discursos apresentados.

No que diz respeito ao levantamento dos dados sobre os usos linguísticos, utilizamos, além das observações participantes e anotações de campo, o questionário de cunho funcionalista-quantitativo, proposto por Fishman (1965). As perguntas são baseadas em parte no modelo apresentado pelo autor para a investigação dos domínios sociais de uso linguístico de comunidades multilíngües e em parte nas questões que se mostraram relevantes enquanto categorias de análise na comunidade investigada. A identificação dos domínios sociais de Fishman (1965) foi feita a partir da observação dos usos linguísticos nos diferentes contextos socioculturais de interação da comunidade<sup>25</sup>.

Segundo Caleffe & Moreira (2008), métodos e técnicas quantitativas de medição, tais como a porcentagem, podem ser usados em pesquisas qualitativas como forma de auxiliar as

---

<sup>25</sup> O questionário utilizado na pesquisa encontra-se na seção de anexos.

análises interpretativas e contribuir com a validação dos resultados. Na seção referente aos resultados dos usos linguísticos, a discussão e a análise são feitas a partir de dados apresentados em tabelas de porcentagem. É válido ressaltar que, com a apresentação dos resultados em porcentagem, não objetivamos fazer uma análise quantitativa do fenômeno, mas tão somente apresentar os números que respaldam nossa análise. Em resumo, os métodos e técnicas etnográficas adotados na construção do *corpus* da pesquisa consistiram de:

- (a) diários de campo, produzidos nas ocasiões de nossas visitas às aldeias e que eram compostos de observações densas e sistemáticas daquilo que vivenciávamos e de *insights* dos pesquisadores durante as viagens;
- (b) entrevistas individuais semiestruturadas gravadas em gravador digital (formato MP3);
- (c) aplicação de questionário, elaborado a partir de revisões teóricas e observações empíricas.

A análise dos dados foi feita mediante a triangulação das informações obtidas dos diferentes métodos adotados. De acordo com Watson-Gegeo (2010), ao unir essas informações, a triangulação permite a comparação dos dados provenientes de diferentes contextos de coleta, contribuindo com a validação dos resultados ou identificando possíveis incoerências nos dados. Ao todo, foram entrevistados 65 jovens entre 12 e 49 anos de idade, de ambos os sexos, sendo 05 deles moradores de Tocantínia, 40 jovens de aldeias +próximas a essa cidade, e 20 jovens de aldeias –próximas.

Segundo Braggio (2009), a dispersão areal do grupo, a migração para a cidade e os conflitos entre as diferentes gerações constituem macro-variáveis importantes para o entendimento da situação sociolinguística que o grupo tem vivenciado nos últimos anos. Nesse sentido, para o levantamento e análise dos dados, julgamos necessária a consideração de duas variáveis extralinguísticas:

- (1) espaço
- (2) idade

Na variável ‘espaço’ levamos em conta a localização das aldeias em relação ao município de Tocantínia<sup>26</sup>. A escolha dessa variável baseia-se na nossa hipótese de que o

---

<sup>26</sup> Em anexo, encontra-se o mapa da região da reserva indígena Xerente e seus limites com os municípios vizinhos.

contato com a população não-indígena influencie os usos e as atitudes dos jovens xerente. O território Xerente, composto pelas Terras Indígenas Xerente e Funil, faz parte do município de Tocantínia e faz divisa com os municípios de Rio Sono, Lajeado e Miracema do Tocantins. Desse modo, dependendo da região da reserva, o grupo mantém maior ou menor proximidade com cada município. Na região da aldeia Rio Sono, por exemplo, muitos optam por ir ao município de Rio Sono fazer compras no supermercado por ser mais próximo da aldeia.

A escolha por Tocantínia como o lugar de referência do contato se dá, primeiramente, pela ligação histórica que o local mantém com os Xerente (anteriormente, Tocantínia era uma aldeia e muitos índios até hoje a consideram como tal). O segundo motivo é a própria centralidade, política e geográfica, que Tocantínia ocupa no cotidiano dos Xerente. Além de ser o lugar onde se faz a compra do supermercado, se paga contas e se consulta o médico (embora Miracema também seja mais procurada por esses motivos), o município possui um fluxo alto e constante de migração dos Xerente, inclusive tendo boa parte de sua população pertencente a essa etnia.

Portanto, a variável ‘espaço’ refere-se apenas às regiões que mantêm uma relação de contato com o município de Tocantínia. Assim, a análise levou em conta o lugar onde o participante reside em relação à distância com a cidade Tocantínia:

- (a) em aldeia que fica +próxima da cidade;
- (b) em aldeia que fica –próxima da cidade ou
- (c) em Tocantínia.

Por fim, a variável ‘idade’, que faz um recorte da faixa etária que vai dos 12 aos 49 anos de idade, considera duas gerações: os +jovens (de 12 a 25 anos de idade) e os +/-jovens (de 26 a 35 anos). A escolha da geração dos jovens como sendo não apenas uma variável de nossa análise, mas o recorte do nosso estudo encontra respaldo nas afirmações de Braggio (2009; 2012) sobre a existência de conflitos entre as diferentes gerações da comunidade. De acordo com a autora, há um conflito entre as gerações mais velhas e mais jovens no que se refere a forma como cada uma avalia e se comporta diante da situação de contato.

Desse modo, a comparação entre os +jovens e os +/- jovens se justifica pela afirmação da autora de que são esses últimos “a ponte entre as duas gerações”. A escolha dessa variável tem como objetivo perceber não só as atitudes dessa geração, que se divide entre os +jovens e

aqueles que já alcançam a vida adulta (os +/-jovens), como também verificar se existe um conflito entre elas, assim como se observa com relação à geração mais velha. A seguir, apresentamos e discutimos os resultados dessa pesquisa. Na próxima seção, analisamos os dados referentes aos usos linguísticos do grupo e na seção 5 desse trabalho, discutimos as atitudes com relação às línguas, seus falantes e seus usos.

## CAPÍTULO 4 USOS LINGUÍSTICOS

Neste capítulo apresentamos os resultados e a análise dos usos e funções das línguas xerente e português por jovens indígenas xerente, considerando-se, para isso, a noção de domínios sociais de Fishman (1965), assim como estudos anteriores de Braggio (2009; 2011; 2012) sobre a situação sociolinguística dos Xerente. Os dados apresentados nesse capítulo são analisados e discutidos a partir de uma abordagem funcionalista dos usos linguísticos, na qual são descritas as funções e os padrões de uso das línguas em comunidades bilíngues específicas, tendo em vista *quem* fala, *o que* se fala, *em qual* língua, *para quem* e *onde* se fala (FISHMAN, 1965).

Na discussão sobre os domínios sociais de uso que se segue, buscamos apresentar as diferentes situações ou fatores contextuais que, no período de nossas visitas a campo, observamos ter relação com as escolhas linguísticas do grupo. Segundo Fishman (1965), os domínios sociais correspondem a “construtos socioculturais”, os quais devem ser identificados a partir de uma análise empírica da realidade da comunidade estudada. Nesse sentido, identificamos a existência de cinco domínios na comunidade, que se configuram pela combinação de (a) do local/situação em que acontecem as interações; (b) do assunto ou tópico de discussão; (c) pela relação de papéis dos interlocutores.

Sendo assim, julgamos conveniente o desdobramento do fenômeno em cinco subseções. No primeiro item 4.1, abordamos o domínio *família*, sendo descrito, portanto, o comportamento linguístico dos jovens em seu ambiente familiar da casa: as línguas usadas para as conversas com os mais velhos e/ou os filhos, a língua utilizada nas tarefas de casa etc. Em seguida, na subseção 4.1.1 discutimos o papel dos casamentos interétnicos das escolhas linguísticas e na passagem da língua para as próximas gerações.

Na subseção seguinte, 4.2, no domínio *escola*, discutimos os usos linguísticos dos jovens em seu cotidiano escolar, suas interações com colegas e professores, seu comportamento linguístico na sala de aula e na hora do intervalo. Na subseção que trata do domínio *religião*, 4.3, são apresentadas a língua que o grupo usa nas cerimônias religiosas e durante as suas orações particulares e, por fim, em 4.4, no domínio *cidade*, descrevemos quais as línguas que os jovens usam nas ocasiões em que visitam a cidade de Tocantínia.

#### 4.1 Domínio ‘família’

No domínio *família*, discutimos os usos das línguas no contexto familiar da casa, analisando as funções que as línguas xerente e português ocupam nesse espaço. Assim, verificamos os comportamentos linguísticos dos jovens tendo em vista as *funções informais* assumidas pelas línguas nas interações cotidianas, ou seja, falar e ouvir, e as *funções formais*, voltadas às atividades escolares que são feitas em casa, portanto, ler e escrever. Além disso, consideramos as relações mantidas entre os *participantes* desse domínio, no caso, a relação dos jovens com seus pais, avós, irmãos, esposos (as), filhos etc, assim também como a primeira língua adquirida, no período da infância.

A partir dos resultados obtidos por meio da aplicação de questionário e das observações participantes, podemos afirmar que a língua akwē prevalece como a língua da interação no ambiente familiar informal da casa, sendo, portanto, a língua mais falada e ouvida pelos jovens. No entanto, no que diz respeito às funções mais formais do uso linguístico, voltadas às atividades de escolarização, como as tarefas de leitura e escrita, o português é a língua predominante. Além disso, mudanças nos padrões familiares, representadas, sobretudo, pelos casamentos interétnicos, têm apontado variações no padrão de transmissão intergeracional da língua indígena, já que esta não tem sido “transmitida” aos filhos daqueles cujos pai ou mãe pertence a outra etnia.

De acordo com Fishman (1998), o uso da língua no contexto familiar da casa representa a maneira mais “eficaz” de se garantir a sobrevivência de uma língua étnica minorizada, pois, segundo o autor, é no contexto íntimo da família que o uso da língua se perpetua. No entanto, conforme postulam autores como Hamel (1988) e Melià (1988), essa situação de torna instável onde existe assimetria política, econômica e cultural entre sociedades dominantes e dominadas, na medida em que a língua dominante “invade” o espaço da casa da sociedade dominada, seja por meio da tecnologia, da educação formal, da necessidade econômica etc.

Nesse sentido, a predominância do português nas atividades de escrita e leitura na casa da família xerente expressa não só a “introdução” da língua do dominante ao contexto tradicional da família xerente, como também o *status* de formalidade que é ocupado pelo português, em comparação com o *status* de informalidade que é ocupado pela língua xerente. Na tabela a seguir, apresentamos os dados referentes aos usos linguísticos dos jovens que residem nas aldeias -próximas da cidade, no domínio família:

| Tabela 1<br>Domínio Família                 | Uso da língua de acordo com a variável<br>'espaço' |         |           |       |
|---|--|---------|-----------|-------|
| Aldeias -próximas                           | Xerente  | As duas | Português | Total |
| Primeira língua que aprendeu quando criança | 100%   | 0%      | 0%        | 100%  |
| Língua que mais fala em casa                | 83%  | 6%      | 11%       | 100%  |
| Língua que mais ouve em casa                | 83%  | 6%      | 11%       | 100%  |
| Língua em que escreve em casa               | 75%  | 0%      | 25%       | 100%  |
| Língua em que lê em casa                    | 75%  | 0%      | 25%       | 100%  |
| Língua que usa com os filhos                | 86%  | 5%      | 9%        | 100%  |
| Língua que usa com os mais velhos           | 100%   | 0%      | 0%        | 100%  |

A partir dos dados apresentados na tabela 1, verificamos que o xerente é a língua predominante nas interações no domínio familiar das aldeias -próximas da cidade, sendo que 83% dos participantes afirmam falar e escutar xerente em suas casas. A língua indígena também é a primeira língua adquirida pelas crianças, tendo em vista que 100% dos participantes afirmam ter adquirido primeiro o xerente. No que se refere às funções formais da escrita e da leitura, verifica-se também um predomínio do português como a língua mais usada em casa para tais funções, representando 75% das respostas. Os dados que apontam o uso da língua indígena na realização de tarefas escolares podem ser justificados, em parte, pela existência de materiais didáticos produzidos em xerente, muito embora, conforme nos relataram os diretores de duas escolas indígenas xerente, esse material ainda seja escasso e insuficiente.

Segundo os dados apresentados na tabela 1, foi somente na interação com os mais velhos (com os pais, avós, tios etc) que 100% dos participantes dizem usar a língua indígena. Nesse sentido, em todas as respostas, 100% dos participantes afirmam usar a língua indígena com os mais velhos. Esse dado pode ser explicado pela relação de respeito que a sociedade xerente possui para com os indivíduos mais velhos, sobretudo para com os *wawẽ*, aqueles que são considerados anciãos pela comunidade. Isso se deve ao fato de que, para estes, o uso do português sem que haja necessidade representa uma falta de respeito não só com os mais velhos, mas com a cultura e a identidade de *ser* xerente. Vale pontuar que os percentuais que indicam o uso do português (11%) ou das duas línguas (6%) nas interações em casa referem-

se aos participantes, cujo pai ou mãe é não-indígena ou cujo esposo ou esposa também é não-indígena ou indígena de outra etnia.

Na tabela abaixo, apresentamos os resultados concernentes ao uso das línguas nas casas dos jovens que moram nas aldeias +próximas da cidade, afim de compararmos possíveis diferenças do comportamento dos jovens que vivem –próximos da cidade:

| <b>Tabela 2<br/>Domínio Família</b>         | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'espaço'</b> |                |                |                  |
|---|--|----------------|----------------|------------------|
|   | <b>Aldeias +próximas</b>                                   | <b>Xerente</b> | <b>As duas</b> | <b>Português</b> |
| Primeira língua que aprendeu quando criança | 93%  | 0%             | 7%             | 100%             |
| Língua que mais fala em casa                | 95%  | 0%             | 5%             | 100%             |
| Língua que mais ouve em casa                | 95%  | 0%             | 5%             | 100%             |
| Língua em que escreve em casa               | 30%  | 0%             | 70%            | 100%             |
| Língua em que lê em casa                    | 30%  | 0%             | 70%            | 100%             |
| Língua que usa com os filhos                | 100%   | 0%             | 0%             | 100%             |
| Língua que usa com os mais velhos           | 100%   | 0%             | 0%             | 100%             |

Pelos dados mostrados da tabela 2, vemos que o xerente também é a língua predominante nas interações familiares informais das aldeias +próximas à cidade, de forma que 95% afirmam falar e ouvir akwẽ no contexto de suas casas. No que se refere às funções voltadas às atividades de escolarização – a leitura e a escrita -, o percentual de uso da língua indígena foi ligeiramente inferior ao das aldeias -próximas, sendo que, enquanto nesta, 75% afirmam usar o akwẽ para ler e escrever em casa, nas aldeias +próximas, 70% afirmam usar a língua indígena para essa função. Embora essa diferença seja pequena (5%), consideramos que isso se deva ao fato de haver muitos jovens que moram próximos à cidade matriculados em escolas não-indígenas, onde a língua oficial de ensino é o português.

Com relação à primeira língua aprendida em casa, embora 93% dos participantes tenham aprendido primeiro o xerente durante a infância, 100% deles afirma usar a língua indígena para interagir com os filhos, uma porcentagem maior do que a verificada entre as aldeias -próximas, onde 86% afirmam usar a língua indígena com os filhos. É provável que

essa diferença no percentual de usos linguísticos com os filhos se deva ao fato de que, no caso das aldeias -próximas, foram entrevistados um número maior de participantes que têm filhos com esposos/as não-indígenas. Nesses dados, vemos, portanto, que o xerente ainda é a língua usada com as crianças no contexto familiar da casa, tendo em vista que os jovens afirmam terem aprendido primeiro a língua xerente. Tal fator é, nesse sentido, positivo, pois indica que a língua xerente continua sendo transmitida de geração para geração.

Segundo Fishman (1991), a transmissão intergeracional das línguas é um fator fundamental na manutenção das línguas étnicas minorizadas, no sentido de que é somente quando ela está sendo passada em casa para os filhos que há chances reais de que ela sobreviva para as próximas gerações. De acordo com o autor, enquanto o uso da língua minorizada em outros lugares como a escola e a igreja pode assumir uma função apenas simbólica ou cerimonial, é no interior da casa, no interior das relações menos formais, íntimas e familiares entre pais e filhos, que se demonstra o valor de estima que o grupo mantém com a língua (FISHMAN, 1998).

Sobre essa questão, em ocasiões da viagem de campo, enquanto acompanhávamos as mulheres em suas atividades domésticas, pudemos observar como a língua indígena ainda é presente na interação entre elas e as crianças, as quais as acompanham em tudo. O momento de lavar a roupa no rio, por exemplo, reuni as mães, as avós, as irmãs mais velhas e muitas crianças, que brincam e tomam banho enquanto as adultas lavam as roupas e conversam entre elas. Foi nesse espaço também que vimos as mulheres brincarem na água com seus filhos e netos, conversando com as crianças em akwẽ e de um modo carinhoso, maternal. Assim, o que notamos é que a língua indígena ainda é “passada” para as crianças no interior das situações familiares mais íntimas, como o momento em que vão todas as mães e seus filhos para o rio brincarem e conversarem, algo que, de acordo com a teoria de Fishman (1998), é um fator fundamental para a manutenção da língua étnica.

No entanto, conforme observam Hamel (1988) e Melià (1988), em situações de assimetria política e econômica, onde a sociedade dominante exerce maior pressão sobre os grupos dominados, é comum que os pais dessas comunidades optem por usar a língua dominante com seus filhos em casa, acreditando que, por meio disso, possam garantir “melhorias de vida”, como um bom emprego ou o acesso à educação superior (HAMEL, 1988; MELIÀ, 1988). Para Braggio (1998; 2009; 2011), esse tipo de situação tem caracterizado a realidade de muitas famílias xerente que migram para a cidade de Tocantínia na esperança de conseguir uma educação melhor para seus filhos.

Segundo a autora, tal realidade tem resultado em um enfraquecimento da função da língua indígena e representa uma ameaça à sobrevivência da mesma, na medida em que, na cidade, o português, língua dominante, vai, paulatinamente, ocupando os espaços antes pertencentes à língua xerente (BRAGGIO, 2009; 2011). Assim, nos períodos em que permanecemos em Tocantínia, os xerente que vivem na cidade justificavam sua escolha por morar fora da aldeia com o argumento de não querer que seus filhos passem pelas mesmas “dificuldades” que eles. Em uma dessas ocasiões, Smirihu, um participante que mora na cidade e que no período assumia o cargo de direção da associação indígena PROCAMBIX, nos revelou que quando sua filha mais velha entrou no jardim de infância da creche da cidade, ele começou a usar mais o português com ela “para ela não ter dificuldade”.

Smirihu conta que quando entrou na escola, na 1ª série do Ensino Fundamental, já estava com 13 anos de idade e que, por ter pouco domínio do português, teve muitas dificuldades tanto no desempenho escolar quanto na relação com os colegas não-indígenas monolíngues em português. Mais tarde, ao entrevistar sua esposa, ela confirmou que é um hábito do marido falar algumas palavras em português com as filhas, que, segundo ela, já falam “alguma coisa” em português.

Em um levantamento que realizamos em Tocantínia, em maio de 2013, verificamos que a creche da cidade, inaugurada em abril do mesmo ano, ou seja, há apenas um mês dessa data, já contava com 25 crianças xerente matriculadas. Em 2009, Braggio (2009) disse ter notícias de que havia uma criança matriculada na creche da cidade, o que aponta não somente ter havido um aumento considerável desse número em pouco tempo, mas o fato de que muitas crianças xerente estão deixando de receber a educação no contexto da casa, na interação com os pais e, portanto, na língua xerente. Considerando que o período que permanecem na creche é integral, isso nos leva a concluir que essas crianças estão crescendo no contexto da escola e da sala de aula, onde a interação com os professores e os colegas, a maioria não-indígena e monolíngue em português, se dá predominantemente em português.

A respeito da situação das crianças indígenas que vão para a creche de Tocantínia, a participante Waití nos contou sobre uma criança akwẽ que frequentava a creche e que ficava chorando, pedindo ‘karo’, ‘arroz’ em xerente. As educadoras, não-falantes de xerente, não entendiam o que ela estava dizendo e, portanto, não podiam atender ao pedido da criança, que, provavelmente, estava estranhando o tipo de comida servida na escola. Além disso, durante nossa visita às salas da creche, observamos que haviam crianças xerente, entre 2 a 4 anos, que não falavam o português, o que, segundo as educadoras, dificultava a interação das crianças

xerente com as outras crianças. Essa situação apenas demonstra o quadro de descaso e exclusão que os índios que moram em Tocantínia enfrentam, haja vista a falta de políticas públicas efetivas - educacionais e linguísticas, nesse caso -, voltadas para às especificidades desse grupo étnico.

Recentemente, a inauguração de um Centro Municipal de Educação Infantil (CMEI) dentro da reserva Xerente, na aldeia Porteira, é um fator que, embora seja uma conquista do ponto de vista do direito à educação pública, deve suscitar reflexões com relação aos seus possíveis impactos na educação tradicional xerente. Outro fator preocupante é que o português na educação das crianças xerente está, aos poucos, se fazendo presente nas relações familiares. Embora de forma menos contundente do que no contexto da cidade, não era difícil ouvirmos, na aldeia, as crianças aprendendo com os irmãos mais velhos algumas palavras em português.

Transcrevemos, a seguir, o relato que fizemos em diário de um momento em que Waití conversa com sua sobrinha de dois anos de idade:

enquanto conversava com Kupte percebi que a filhinha de Waití brincava com a bola, falando 'boia' [boia]. Até então não tinha visto nenhuma criança daquela idade pronunciar nenhuma palavra em português. Enquanto escrevia isso no diário, Waití ensinava Waikwadi a contar até dez em português. Waití dizia 'um', Waikwadi repetia e assim até o dez. Depois, começou o mesmo jogo com as vogais do português, que Waikwadi, com muita atenção no jogo, repetia sem nenhuma dificuldade [...]

Como é possível observar no trecho acima, apesar do xerente ser a primeira língua da criança xerente, o português se faz presente, embora não usualmente, nas interações com as crianças, no domínio familiar. Não objetivamos aqui fazer uma discussão sobre a aquisição do português pela criança xerente (sobre o assunto, veja SOUSA FILHO, 2007; 2009). Gostaríamos, tão somente, de pontuar que, apesar do xerente ser a língua das interações familiares e de transmissão para as novas gerações, o português, como uma língua cada vez mais presente no cotidiano do grupo, tem se inserido nos domínios mais íntimos e tradicionais, como nas brincadeiras e na relação entre tia e sobrinha.

Na tabela que se segue, apresentamos os dados referentes aos usos linguísticos dos jovens que moram na cidade de Tocantínia, no domínio familiar:

| <b>Tabela 3<br/>Domínio Família</b>         | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'espaço'</b> |                |                  |              |
|---|--|----------------|------------------|--------------|
| <b>Cidade</b>                               | <b>Xerente</b>   | <b>As duas</b> | <b>Português</b> | <b>Total</b> |
| Primeira língua que aprendeu quando criança | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |
| Língua que mais fala em casa                | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |
| Língua que mais ouve em casa                | 80%  | 0%             | 20%              | 100%         |
| Língua em que escreve em casa               | 0%   | 20%            | 80%              | 100%         |
| Língua em que lê em casa                    | 0%   | 20%            | 80%              | 100%         |
| Língua que usa com os filhos                | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |
| Língua que usa com os mais velhos           | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |

Como é possível observar na tabela 3, entre os jovens que moram na cidade, o xerente também prevalece como a língua de interação entre os membros de suas famílias, de forma que 100% dos participantes afirmam usar o xerente para falar com os filhos e com os mais velhos. No que diz respeito à primeira língua adquirida em casa, 100% também dizem ter aprendido a língua indígena.

Os 20% que afirmam ouvir o português em casa representam o caso particular de um participante recém-casado com uma moça 'mestiça', filha de pai xerente e mãe não-indígena, que não adquiriu a língua indígena quando criança, mas que, segundo ela própria, pode entender o idioma. Isso explicaria, portanto, a afirmação do rapaz de que fala akwẽ em casa, mas só escuta o português. Segundo nos relataram os pais da moça, sendo ele xerente e ela não-indígena, a única língua passada aos filhos foi a língua da mãe, o português. Assim, a moça e todos os seus irmãos são monolíngues em português, embora a convivência com os xerente tenha permitido que eles tenham alguma competência na língua indígena.

Com relação ao papel que as línguas ocupam nas funções formais de leitura e escrita, os dados da tabela 3 mostram um predomínio do português, tendo em vista que 80% afirmam usar o português, 20% afirmam usar ambas as línguas e nenhum dos participantes (0%) atribuem essas funções somente à língua xerente. Diferentemente do que ocorre no contexto das aldeias, em que a educação escolar é bilíngue em xerente-português, a educação escolar

dos jovens que moram na cidade acontece em português, muito embora tenhamos notícia de que duas escolas estejam oferecendo o ensino da língua xerente como uma disciplina optativa para alunos indígenas e não-indígenas. A respeito do espaço que o português assume para os índios que moram na cidade, Braggio (2009) observa que

a língua akwẽ xerente fica reduzida ao espaço da casa, pois o Português vai invadindo de forma sub-reptícia, quase mesmo invisível, aquele nicho onde a língua está escondida, embora nos dois últimos anos haja um espaço pequeno (literal e não-literal) na escola da cidade para as crianças aprenderem a ler e escrever sua língua com um professor xerente. Na cidade, a língua nativa oral está em posição totalmente assimétrica ao Português (BRAGGIO, 2009, p. 87).

A assimetria dos usos das línguas xerente e português de que fala Braggio remete ao que Hamel (1983) caracteriza em termos de uma diglossia instável ou conflituosa, situação na qual à língua dominante são atribuídas funções de maior formalidade e prestígio como as atividades de leitura e escrita, e à língua minorizada são atribuídas funções de menor formalidade e prestígio para a sociedade, sendo usada somente na modalidade oral da língua. Segundo esse autor, embora grupos étnicos minorizados, como é o caso dos Xerente, possam refuncionalizar os usos da língua minorizada, por estratégias de resistência como a normatização do sistema de escrita, as pressões políticas, econômicas e culturais prevalecem como sanções dos valores associados às línguas e aos seus usos nas modalidades orais e escritas (HAMEL, 1988).

Para Braggio (2009; 2012), o contexto de diglossia conflituosa em que estão inseridos os Xerente, sobretudo os que moram na cidade, deixa margem para muitas questões. Segundo a autora, uma das questões que se coloca é se, de fato, é possível que “haja nichos/domínios/funções/discursos nas comunidades indígenas abertos à instauração da língua escrita em Xerente” já que, “sem essa condição a instauração da escrita na língua nativa é quase impossível” (BRAGGIO, 2009, p. 89). Além disso, se o português é a língua usada nas atividades de leitura e escrita feitas em casa e é também a língua que se usa nos demais nichos sociais de interação fora do ambiente familiar, é possível que isso continue acontecendo sem desestruturar as formas do conhecimento tradicional? Ou seja, é possível que haja uma hierarquização ou assimetria de funções sem desestabilizar os usos da língua nativa?

Nas duas tabelas seguintes, os dados apresentados referem-se aos usos das línguas de acordo com a faixa etária do grupo. Abaixo, na tabela 4, são apontados os usos linguísticos no domínio familiar dos falantes considerados +/-jovens, ou seja, da faixa etária de 26 a 35 anos de idade:

| Tabela 4<br>Domínio Família                 | Uso da língua de acordo com a variável 'idade' |         |         |           |
|---|--|---------|---------|-----------|
|   | +/-jovens (26-35 anos)                         | Xerente | As duas | Português |
| Primeira língua que aprendeu quando criança | 80%  | 20%     | 0%      | 100%      |
| Língua que mais fala em casa                | 100%   | 0%      | 0%      | 100%      |
| Língua que mais ouve em casa                | 80%  | 0%      | 20%     | 100%      |
| Língua em que escreve em casa               | 0%   | 20%     | 80%     | 100%      |
| Língua em que lê em casa                    | 0%   | 20%     | 80%     | 100%      |
| Língua que usa com os filhos                | 100%   | 0%      | 0%      | 100%      |
| Língua que usa com os mais velhos           | 100%   | 0%      | 0%      | 100%      |

De acordo com os dados da tabela 4, 100% dos participantes +/- jovens dizem falar em xerente com seus filhos e com os mais velhos no domínio familiar e 80% afirmam ter adquirido primeiro o xerente. Os outros 20% que afirmam ter adquirido ambas as línguas quando criança novamente correspondem aos casos de filhos/as e esposos/as de pessoas de outras etnias. O português também é a língua mais usada em casa para a escrita e a leitura, representando 80% das respostas. No que se diz respeito à língua mais ouvida em casa, cujas respostas são 80% na língua indígena e 20% em português, muitos dos participantes desse grupo, que já são casados e têm filhos, expressam comentários com relação à entrada da tecnologia, como a televisão, o rádio e a internet nas casas das aldeias.

Em uma entrevista feita na aldeia Salto Krippe, por exemplo, o participante Wairura, que é casado e tem filhos, fala sobre a facilidade com que as crianças e os jovens hoje têm acesso ao português “dentro de casa”. Segue a transcrição de um recorte da entrevista contendo o relato do participante:

Recorte 1.

P: Cê acha que precisa pra essas criança que tão crescendo agora, você acha que vai ser mais fácil pra eles aprender a falar o português?

Wairura: Hoje em dia, no mundo atual, não é assim difícil. Porque a própria criança, a partir da

introdução de tecnologia essas coisas, é que a criançada tem mais contato com a língua, não só português, mas também... porque a mídia não mostra só a língua portuguesa. Quer dizer, não fala só a língua portuguesa... inglês e outras línguas também. Então com isso com certeza não vai ser tão difícil como a geração passada e a nossa geração né [...] igual aqui, eu tenho até *Sky*, a maioria das pessoa que trabalha tem. E através disso os meus filhos todos tem facilidade de mexer... eu tenho *notebook* também. Então isso vai facilitando né. E pra eles não nem tanta dificuldade e com certeza não vai ter tanta dificuldade que a gente teve né. Eu, por exemplo, comecei a aprender a língua portuguesa, foi a partir de quinze, quatorze a quinze anos. Antes disso aí eu não sabia. Também eu tive menos contato também né, porque eu cresci quase isolado, mas aldeia grande né... então é isso.

No período em que permanecemos nas casas das duas famílias que nos acolheram, tivemos a oportunidade de participar das interações entre os membros de cada família - suas refeições, suas reuniões sobre assuntos particulares, brigas e brincadeiras entre irmãos. Sem desconsiderarmos a questão do paradoxo do observador levantada por Labov (2008), já que nossa presença ali intervinha no comportamento natural do grupo, a convivência diária com os membros da família permitiu que nos aproximássemos daquilo que, de fato, constituía o comportamento linguístico do grupo e que acontecia no interior dos cômodos da casa – na cozinha, durante a preparação das refeições feitas pelas mulheres na companhia de seus filhos, nos quartos das crianças e adolescentes, local de risadas e confissões, na “área” de fora, onde todos se reúnem e conversam sobre aquilo que é da ordem do dia etc.

Nas ocasiões em que estivemos entre essas duas famílias, a língua xerente era a única língua que ouvíamos ser usada nas interações. Usava-se o português quando se dirigiam a nós ou a outro não-indígena que chegasse para visitá-los, algo que pudemos observar em diversas ocasiões. No entanto, ouvíamos todos os dias o português que vinha do aparelho de televisão, ou de outros cômodos da casa de onde se sintonizava o rádio. À tarde, após terminarem seus serviços domésticos, as mulheres assistiam às novelas e à noite a família inteira se reunia em frente à TV para assistir ao jornal e às novelas. No entanto, os comentários sobre as notícias ou sobre os atores da novela se davam sempre na língua indígena.

Abaixo, apresentamos uma transcrição do diário de campo, em que observamos, durante algumas horas, o “movimento” na sala de uma família da aldeia São José:

Aldeia São José

[...] mais tarde, depois das crianças assistirem Chaves na televisão, a dona da casa, sua irmã e seus pais, um casal de idosos, mudam o canal para assistirem ao jornal. As notícias são comentadas sempre em xerente. Quando o jornal termina, o casal de

velhos se retira e ficam conversando do lado de fora. As mulheres e agora as crianças e os jovens também, se reúnem todos para assistirem à novela que acabou de começar. Os comentários e as fofocas sobre os artistas, pelo que pudemos entender, também acontecem em xerente.

Nesse sentido, a luz elétrica, que chegou há cerca de dez anos nas aldeias xerente, é um fator que, seja por meio da televisão, do rádio ou da internet, não só tem fortalecido a presença do português nas casas dos xerente, como também tem alterado os momentos de interação entre o grupo, visto que a televisão passa a ser o centro das interações familiares. No entanto, vemos que, ainda sim, o xerente é a língua usada para se conversar sobre esses assuntos, os quais não dizem respeito a sua realidade, propriamente, mas que, aos poucos, começam a fazer parte do imaginário das crianças e dos jovens.

Essas e outras práticas que tem se tornado cada vez mais comuns entre os jovens, dentre elas o uso constante da internet, principalmente das redes sociais, e o gosto por músicas como o sertanejo universitário de Luan Santana, o forró, o funk etc, somente são exemplos de como os Xerente, sobretudo os jovens, tem se apropriado não só da tecnologia em si, mas de todo os preceitos socioculturais que ele transmite. Contudo, a introdução de meios tecnológicos na aldeia possui sentidos que, não necessariamente, implicam na abdicação desse grupo dos seus valores culturais (SAHLINS, 1997). Pelo contrário, a presença de internet *wi-fi* em quase toda a extensão da aldeia Salto, por exemplo, tem facilitado o trabalho de professores e estudantes nas pesquisas demandadas pelas escolas e universidades que frequentam.

Por exemplo, pudemos presenciar não só a exibição de vídeos sobre cultura indígena na escola, como produções audiovisuais realizadas pelos próprios indígenas. Em uma ocasião, fomos convidados a participar de uma atividade na escola Brupré, em que foram exibidos, no pátio da escola, vídeos sobre diversas atividades culturais dos Xerente, incluindo gravações dos discursos dos anciãos. O que é interessante notar é a forma de apropriação dos elementos tecnológicos, os quais passam a ser incorporados ao sistema social e de significados Xerente como uma forma de divulgação e fortalecimento da cultura indígena.

Segundo Oliveira-Reis (2002), a (re)elaboração sociocultural dos fatos e efeitos do contato é um fenômeno que está presente no cotidiano dos Xerente. De acordo com o autor, “dentre esses imponderáveis, podem ser mencionados os bens de consumo como bicicletas, fogões, panelas e objetos do gênero que têm sustentado a rede de bens e dádivas construída nas ocasiões de cerimônias fúnebres, nominativas e matrimoniais” (OLIVEIRA-REIS, 2002, p. 100). A seguir, na tabela 5, ilustramos os dados obtidos a respeito dos usos linguísticos dos +jovens, ou seja, da faixa etária que vai dos 12 anos de idade aos 25, no contexto familiar de suas casas:

| Tabela 5<br>Domínio Família                 | Uso da língua de acordo com a variável 'idade' |         |         |           |       |
|---|--|---------|---------|-----------|-------|
|   | +jovens (12-25 anos)                           | Xerente | As duas | Português | Total |
| Primeira língua que aprendeu quando criança | 100%   | 0%      | 0%      | 0%        | 100%  |
| Língua que mais fala em casa                | 100%   | 0%      | 0%      | 0%        | 100%  |
| Língua que mais ouve em casa                | 80%  | 0%      | 20%     | 0%        | 100%  |
| Língua em que escreve em casa               | 0%   | 20%     | 80%     | 0%        | 100%  |
| Língua em que lê em casa                    | 0%   | 20%     | 80%     | 0%        | 100%  |
| Língua que usa com os filhos                | 100%   | 0%      | 0%      | 0%        | 100%  |
| Língua que usa com os mais velhos           | 100%   | 0%      | 0%      | 0%        | 100%  |

Conforme apontam os dados da tabela 5, no que diz respeito ao comportamento linguístico dos +jovens no domínio da família, 96% afirmam falar e ouvir a língua xerente em casa e 100% afirma usar a língua com os filhos e com os mais velhos. O xerente também é a língua que a maioria dos participantes adquiriu quando criança, representando 90% das respostas obtidas. Por outro lado, tem-se um predomínio do português em ambas as faixas etárias no que se refere às atividades de leitura e escrita, representando 74% dos +/-jovens e 80% dos +jovens.

Em comparação com a tabela 4, nota-se uma diferença, ainda que pequena, nas funções que a leitura e escrita desempenham entre os +jovens e os +/- jovens: enquanto os +/-jovens dizem não usar o xerente para ler e escrever em casa, 10% dos participantes +jovens afirma usar somente o xerente para leitura e escrita e 16% afirmam usar as duas línguas. No caso dos +jovens, os 4% que afirmam falar e ouvir somente o português em casa representa o caso de jovens cujos pais ou cônjuges são de etnias distintas. Em um dos casos, os pais de dois irmãos que dizem falar e ouvir português em casa são de etnias indígenas distintas, sendo o pai da etnia apinajé e a mãe da etnia xerente. Os filhos do casal são monolíngues em português e estão frequentando atualmente as aulas de língua xerente oferecidas na escola da cidade.

Fomos convidados por essa família, que mora em uma chácara próxima à cidade de Tocantínia, para um almoço em sua casa. Na ocasião, tivemos a oportunidade de entrevistar os jovens e de perceber o padrão de interação da família: os dois jovens e uma menina, monolíngues em português, conversavam com os pais em português, que também só interagiam em português. Em nenhum momento ouvimos tanto a mãe quanto o pai usarem a língua indígena, nem mesmo quando a mãe interagia com um akwẽ que estava conosco. Segundo essa participante, a mãe, que se casou com um não-indígena e foi morar em uma fazenda com ele, não a ensinou a falar o xerente quando criança.

Em um levantamento realizado por Braggio (1992), a autora verificou que a língua indígena era a primeira adquirida pelas crianças, representando 89% das respostas masculinas e 79% das respostas femininas. Assim, uma comparação dos nossos dados com os levantados por Braggio (1992) nos permite verificar que a língua indígena ainda é a primeira língua adquirida pelos xerente. No entanto, os casamentos interétnicos e o acesso, cada vez mais cedo, das crianças ao português sejam fatores que possam interferir em análises futuras.

De modo geral, o uso das línguas xerente e português no domínio ‘família’ por jovens xerente pode ser caracterizado em termos de uma diglossia conflituosa e, portanto, instável. Como afirma Hamel (1988), o conflito se dá a partir do momento em que as duas línguas não *co-ocorrem* no mesmo espaço, mas *concorrem* por ele, o que significa que não haver uma harmonia no uso de ambas as línguas para as mesmas funções. Assim, considerando a relação assimétrica de poder que marca o contexto de contato dos xerente com a sociedade não-indígena, a qual impõe não só a sua língua como todo o seu conjunto de valores e normas, o português que, ao adentrar no domínio ‘família’, seja por meio da leitura e escrita, por meio da televisão e internet ou pela transmissão da língua, acaba restringindo o espaço da língua indígena.

Por outro lado, os dados apresentados até agora demonstram que, apesar dos diversos fatores (políticos, econômicos, sociais) que pressionam os xerente a optarem pelo uso do português no contexto familiar de suas casas, a língua xerente continua predominante nesse ambiente. Conforme aponta Fishman (1998), é no contexto das relações familiares do lar, que a língua étnica recebe as forças que necessita para continuar existindo e, portanto, continuar sendo passada para as próximas gerações.

Como pudemos notar nas análises, uma série de fatores está envolvida nas escolhas linguísticas do grupo nesse domínio. A favor da língua indígena, está o respeito aos anciãos, de forma que o grupo busca usar somente o xerente para se dirigir a eles, e está a passagem da

língua para os filhos. Isso faz com que o xerente ainda seja a língua mais falada e usada no contexto da família. Por outro lado, vemos que o português tem “entrado” na casa do xerente por três “vias” principais: os casamentos mistos com falantes monolíngues de outras etnias; as atividades escolares para casa, de leitura e escrita, que são feitas em português e a introdução de tecnologias como a televisão, o rádio e a internet. A seguir, discutimos com detalhes o papel dos casamentos interétnicos nos usos linguísticos do grupo.

#### 4.1.1 Os casamentos interétnicos

O casamento entre indivíduos de etnias distintas tem sido pontuado por diversos autores como Grosjean (2001) e Romaine (2009) como uma questão relevante nas discussões sobre comunidades étnicas em contexto de conflito interétnico. Segundo Grosjean (2001), os casamentos interétnicos constituem um dos principais motivos pelos quais indivíduos se tornam bilíngues, sobretudo os filhos, os quais geralmente adquirem as duas línguas ainda na infância. No entanto, conforme observa Romaine (2009), em comunidades linguísticas ditas minorizadas, casamentos de indivíduos bilíngues pertencentes a essas comunidades com indivíduos pertencentes ao grupo étnico político e economicamente dominante, geralmente levam a família a adotar o uso exclusivo da língua dominante (ROMAINE, 2009).

De acordo com a autora, alterações na estrutura de famílias pertencentes a grupos minorizados resultam em alterações nos padrões de transmissão intergeracional das línguas, na medida em que a família se torna incapaz de manter esse padrão ou opta por não mantê-lo. Dessa forma, se o pai e a mãe optam por usar somente a língua majoritária entre eles e com os seus filhos, estes não adquirirão a língua minorizada, pelo menos no período da infância. Isso significa que, se tomado em proporções maiores, os casamentos interétnicos podem representar um risco para a passagem da língua minorizada para as próximas gerações e, portanto, para a sua manutenção. Para Romaine (2009), se as famílias onde somente um dos pais fala a língua minorizada vão querer que seus filhos aprendam a língua ou não as duas línguas dependem de uma série de fatores, dentre eles o *status* local da língua, as condições socioeconômicas dos pais, suas aspirações por ascensão social etc.

Tendo isso em vista, no período de nossas visitas à comunidade xerente, a questão dos casamentos interétnicos, sobretudo os casamentos com indivíduos não-indígenas, revelou-se não só uma realidade entre o grupo, mas um fator que tem interferido na passagem da língua indígena para os filhos resultantes dessas uniões. Embora não fosse nosso objetivo investigar

os casamentos interétnicos das aldeias, de modo que não realizamos nenhum levantamento a tal respeito, o assunto dos casamentos mistos e dos “mestiços” aparecia com certa frequência em nossas entrevistas e questionários. Dessa forma, questões direcionadas ao comportamento linguístico e à aquisição das línguas quando criança suscitavam comentários sobre casos de xerente que, ao se casarem com não-indígenas, apresentaram alguma mudança na forma tradicional familiar xerente de “educar e ensinar a linguagem” às crianças.

Assim, ouvíamos com frequência o uso do termo “mestiço” para se referir aqueles cujo pai ou mãe não era xerente e que adquirira a falar as duas línguas desde criança ou adquirira apenas o português. A fim de confirmarmos o que, *a priori*, constituiria uma categoria para os filhos de casamentos interétnicos, perguntamos então, em algumas de nossas entrevistas, quem era o *mestiço* e qual língua ele falava. As respostas obtidas são exemplificadas nos recortes abaixo:

#### Recorte 2

P: E o que que é o mestiço?

Sikadi: Mestiço é Akwẽ misturado com ktuanõ<sup>27</sup>, né. Aí já é..casou com o ktuanõ, teve filho com o ktuanõ, aí já é mestiço né.

P: E qual a língua que o mestiço fala?

Sikadi: os dois né. Akwẽ e ktuanõ.

Srone interfere: Bilingua né? Como é que chama? Tem que falar duas línguas né?

P: Bilíngue.

Sikadi: E tem os dois. Num tem aquele menino do Sirnawe? O turezinho<sup>28</sup> desse tamanho fala duas línguas, Akwẽ e ktâwarkõ. Já antigamente, eu mesmo, eu custei muito pra falar, eu falei quando minha mãe botou eu na escola com, num sei se foi com doze anos, eu num entendia muito o português não, lá na cidade. Mas agora com esse menino aí ó, com quatro anos já sabe falar os dois, Akwẽ e ktâwarkõ. Tá mudando tudo hoje em dia, agora.

A partir do que afirma a participante Sikadi no recorte 2, o mestiço é a categoria que os xerente utilizam para se referir ao filho de akwẽ com o ‘branco’<sup>29</sup>. Quando perguntada qual a

<sup>27</sup> ‘Ktuanõ’ ou ‘ktâwarkõ’ são variações do termo Akwẽ para se referir ao não-indígena.

<sup>28</sup> ‘Ture’ é outra palavra Akwẽ que significa ‘menino’; ‘criança do sexo masculino’. O modo como ele foi usado ‘turezinho’ – ‘menininho’ é classificado na literatura como *loanblend*, um tipo de empréstimo em que se aglutina termos da L1 (o xerente) ‘ture’ com termos da L2 (o português), no caso, o sufixo ‘inho’.

<sup>29</sup> Ambos os termos ‘ktâwarkõ’ e ‘branco’ são utilizados pelos xerente para se referirem ao ‘não-indígena’.

língua que o mestiço fala, Sikadi afirma serem ambas as línguas, o português e o akwẽ. Essa afirmação é reforçada pelo irmão da participante, Srone, que interfere na entrevista perguntando como se chama aquele que fala duas línguas, “bilingua, né?”. A participante afirma então que filhos de casamentos interétnicos adquirem o português mais cedo do que as crianças filhas de pais indígenas, como foi o caso dela, que somente adquiriu o português com doze anos, ao ir estudar na cidade.

Além disso, ela compara com a forma como isso se dava anteriormente, afirmando que o número de crianças que adquirem as duas línguas desde cedo está crescendo, sendo que “agora com esse menino aí ó, com quatro anos já sabe falar os dois, akwẽ e ktãwarkõ”. Com relação ao período de aquisição dessas línguas pela criança ‘mestiça’, uma análise mais profunda da situação poderia revelar casos de *aquisição simultânea*, na qual, de acordo com a definição de Baker (1998), as crianças começam a adquirir duas línguas desde o seu nascimento. Isso se diferiria do padrão de aquisição descrito por Sikadi, no qual primeiro adquire-se o xerente, para somente mais tarde, quando se “entra na escola”, aprender o português. De acordo com Baker (1998), esse tipo de bilinguismo é denominado como *sequencial*, no qual a criança somente aprende uma segunda língua após os três anos de idade.

A relação da categoria do ‘mestiço’ com a aquisição simultânea do xerente e do português é reiterada na entrevista abaixo:

### Recorte 3.

P: E quando akwẽ casa com branco é o que?

Predi: Mestiço

P: E qual a língua que o mestiço fala?

Predi: Qual a língua? Os dois. Aí se for casar com aquela índia pura aí fala só uma língua, aí vai crescendo, aí vai conhecendo outras línguas na escola, mas o que é mestiço fala os dois.

P: Se a mãe é ktuanõ e o pai é Akwẽ, ele aprende qual língua primeiro?

Predi: A língua eu acho que é Akwẽ porque a mãe amamenta e fala direto com o filho, aí o pai é difícil de pegar né. Aí parece, pra mim, a primeira a língua que fala é a língua materna.

P: E se for o contrário? Se o pai for Akwẽ e a mãe for ktuanõ?

Predi: Ah, eu não sei não. Parece que sempre vem da mãe. Sempre vem da mãe pra

aprender a primeira língua, aí depois que vem do pai, aí vai entendendo falando, aí vai crescendo desse jeito.

Nesse depoimento, a participante Predi também afirma que filhos de pais indígenas e não-indígenas adquirem as duas línguas ainda na infância. Já quando ambos os pais são indígenas, a língua adquirida em casa é só o xerente, sendo o português adquirido tardiamente, quando a criança começa a frequentar a escola. Atualmente, no entanto, as crianças não estão adquirindo o português tão tardiamente assim. Um dos motivos é o fato de algumas crianças xerente, com idades de 0 a 5 anos de idade, estarem ingressando na chamada Educação Infantil, sendo matriculadas cada vez mais cedo em CMEIs tanto da cidade, como agora também na aldeia. Esse fato, possivelmente, tende a alterar o padrão de aquisição sucessiva xerente>português para um padrão de aquisição simultânea xerente-português.

Assim, segundo afirma Predi, o fato de ser a mãe ou ser o pai akwẽ desempenha um papel importante na transmissão da língua indígena. Ou seja, a possibilidade do filho adquirir a língua indígena é muito maior se a mãe for indígena do que se o pai for indígena e a mãe ktâwarkõ, pois a aquisição da primeira língua, “parece que vem da mãe”, “porque a mãe amamenta e fala direto com o filho” e a língua falada pelo pai é adquirida mais tarde - “aí depois que vem do pai”.

Segundo Romaine (2009), em algumas comunidades bilíngues é possível verificar um padrão de transmissão intergeracional das línguas também entre famílias interétnicas. Em muitos casos, é a língua falada pela mãe que será transmitida às crianças, embora existam situações em que o padrão de transmissão depende da figura do pai. Entre os xerente, as mães ocupam um papel fundamental na transmissão da língua para as crianças. No entanto, em se tratando de casamentos interétnicos, a língua que a mãe optará por usar com seus filhos dependerá de uma série fatores que relaciona-se com questões tanto particulares à família, quanto questões mais socioeconômicas, que envolvem o *status* da língua na sociedade. A variação de formas como as línguas podem ser transmitidas em casamentos interétnicos não permite, assim, que sejam feitas previsões a respeito.

No recorte apresentado abaixo, percebemos essa “imprevisibilidade” no que se refere às línguas que serão transmitidas às crianças pelos pais.

Recorte 4.

Sirnãpte: [...] a minha tia mesmo é casada com um não-índio. Tem três filhos. Mas esses filho tudo fala em Akwẽ. Fala em português e akwẽ. Esses aprenderam os dois. Mas tem uns que só

aprende só um. Quando é português só português, quando é só indígena, só indígena. Isso que eu penso também, será o que que acontece? Porque eu comparo com os outros, os outros que é casado com índio e com não-índio. Tem uns que aprende os dois, tem uns que aprende só um.

O depoimento de Sirnãpte evidencia a situação de vulnerabilidade em que se encontra a “passagem” da língua xerente em casos de casamentos interétnicos, na medida em que não é possível prever a língua que a criança irá aprender. Sirnãpte demonstra uma preocupação com essa situação, refletindo e se questionando os motivos que levam o casal interétnico a usar uma ou outra língua. A preocupação de Sirnãpte, que é casado com uma mulher xerente e que já é pai, é justificada por casos como os de Simawe, que não pôde aprender o xerente quando criança, pois sua mãe, casada com um não-indígena, não usou a língua indígena com os filhos. A seguir, apresentamos um trecho da entrevista feita com Bruno:

#### Recorte 5.

P: Qual a primeira língua que você entendeu?

Simawe: O português, que o meu pai, assim, ele não queria que a gente falasse, o que a minha mãe depois que saiu da aldeia, foi morar fora com ele, primeira língua foi mesmo o português, não é que ela não teve interesse, é que ela não tinha ninguém pra conversar sem ser os próprios filhos, então tinha que praticar o português.

P: Sua mãe não falava em xerente com vocês?

Simawe: Minha mãe ela vivenciou mais, ela ficou mais fora da aldeia de que na cida... vivenciou mais na cidade de que na aldeia. Devido o quê? Como meu pai veio pra cá, ele fugiu com ela e, assim, quando ele fugiu com ela, ele levou logo pro Piauí, né? Então ele é piauiense e minha mãe é indígena. Então teve essa diferença, que ela aprendeu mais coisas sem ser da aldeia, na cidade, então ela não tinha mais esse contato, que não tinha ninguém pra estar falando com ela. Então a única saída foi ela usar mesmo essa língua, o português que a gente aprendeu. Agora a linguagem mesmo a gente aprendeu quando chegamos aqui de volta, quando todo mundo já era grande, meus irmão e eu também. Quando a gente chegou pra aldeia teve esse contato.

Vemos na resposta de Simawe que, embora a mãe do participante seja xerente, o fato de ter saído da aldeia para morar com um não-indígena, monolíngue em português, a fez usar a língua dominante com seus filhos, já que, conforme ele relata, “não tinha ninguém para estar conversando com ela”. A opção da mãe por não usar a língua indígena com os filhos é, no

entanto, justificada pela atitude do pai, que, de acordo com o participante, não queria que os filhos falassem na língua indígena.

Uma hipótese que pode justificar a atitude da mãe de sair da aldeia é o fato de que, anteriormente, na sociedade xerente, as mulheres eram proibidas de se casarem com não-indígenas, sendo, muitas vezes, expulsas da aldeia por isso. Além disso, o não-uso do xerente com os filhos, as vezes, não era uma opção. Conforme conta uma índia mais velha e casada com um não-indígena, seu marido a proibia de falar em xerente com os filhos. No caso de Simawe, as atitudes e comportamentos linguísticos dos seus pais são descritos pelo participante da seguinte forma:

#### Recorte 6.

Simawe: Ela [a mãe] responde tanto na linguagem quanto português também, que se fosse outra pessoa como diz a palavra só na linguagem, então ela não queria saber o português ou então ela só queria falar português. As minhas irmãs mesmo a gente fala com elas na linguagem e português qualquer hora. Agora meu pai não, meu pai já vai fazer 88 anos, a única coisa que ele soube falar é só 'ware' na linguagem, o 'ware' a única coisa, o resto você pode xingar ele de qualquer coisa que ele tá pouco se cagando, ele fala é pra gente parar de falar, mas quando ele tava nesse estágio, que ele vai fazer 88 anos né, ele perdeu muito assim, falha a memória, né? Quando a pessoa vai ficando velho tem uma certa doença e vai esquecendo das coisa, mas antes disso que eu me recordo quando a gente conversava com minhas irmãs ele não gostava não, já mandava a gente parar logo, e mandava e gente falar em português.

P: Ah, é?

Simawe: Porque ele não entedia nada, então a gente tinha que obedecer ele e não falar nada em xerente e falar em português, mas nunca deixei também de falar na linguagem, sempre que minha vó, naquela época antes de falecer, meus avós, eu tinha que falar com eles na linguagem, meus tios ainda, então isso pra mim é um grande orgulho que eu levo dentro de mim.

No recorte 6, fica evidente, portanto, a proibição que os filhos e, possivelmente, a esposa sofria por parte do pai e marido de usarem a língua xerente, como verificado na afirmação de Simawe: “quando a gente conversava com minhas irmãs ele não gostava não, já mandava a gente parar logo, e mandava a gente falar em português”. A idade de seu pai, 88 anos, indica ainda que esse período coincidia com o tempo em que as índias eram expulsas da aldeia por se casarem com o não-índio, o que poderia explicar a submissão da esposa às ordens do marido.

Como podemos notar nesse depoimento, as consequências da atitude de seu pai de reprovação do uso da língua akwe teve consequências no comportamento linguístico de sua

mãe e dos filhos, muito embora ele afirme preferir falar “na linguagem” com os avós e tios indígenas. Vale pontuar que a variedade do português desse participante, que atualmente faz o curso de Comunicação Social pela Universidade Federal de Tocantins (UFT), não é a variedade do português indígena, mas a variedade tocantinense. Assim, as ausências de marcas da língua indígena em sua fala se deve ao fato dele ter o português e sua variedade local como L1 e o xerente como L2.

No recorte 7 abaixo, transcrevemos o depoimento de Samuru, que é marido de Hirêki, irmã de Simawe. O participante comenta a respeito do caso da família de sua esposa e a compara a situação de seu filho mais novo, que por conta da família de sua Hirêki, tem mais acesso ao português:

#### Recorte 7.

Samuru: Comecei o Ensino Fundamental, depois Ensino Médio. Eu fui aprendendo né. E eles, esses meus filho é diferente, porque a mãe, o pai da minha esposa, ele não é índio, ele é cearense e a mãe que é índia né. E daí que eu acho que a Hirêki, ela tem domínio assim, eu percebe né, na língua português e na língua indígena [...] porque eu percebe a Hirêki quando fala em português, ela se sente segura né, bem segura. E quando fala na língua, por exemplo, se a gente discutir na língua, eu acho que ela vai perder pra mim (risos). Mas se a gente discutir falando em português, eu me sinto assim, eu vou perder pra ela, porque eu não me sinto seguro assim, quando eu vou discutir com ela [...] Então como eu falei, por exemplo, a Hirêki, ó, a Hirêki quando ela conversa com a mãe dela, porque a minha sogra morou muito tempo fora da aldeia então já pegou um assim de só comunicar na língua portuguesa. Então acho que por isso que o Sisdaze [seu filho], são, assim, mais adiantado né? E hoje também tem tecnologia que tá ensinando muito as crianças a compreender, aprender mais português. Ó, o Sisdaze tem cinco anos ainda e já entende alguma coisa, fala, canta.

P: mas a Hirêki fala em português com ele?

Samuru: às vezes fala, as vezes num fala. Tem sempre palavra que é na língua, mas fala só na língua mesmo.

A resposta de Samuru demonstra a forma como os casamentos interétnicos têm consequências na aprendizagem e comportamento linguístico do grupo, na medida em que constitui uma rede de relações e de transmissão intergeracional, em uma espécie de “efeito dominó”. Assim, apesar do casal buscar usar o xerente entre os mais velhos e os filhos, o que revela uma atitude positiva individual dos dois para com a língua e tradição xerente, sua outra irmã, que mora na cidade, usa o português com seus filhos, que por sua vez poderão não aprender a língua indígena.

O participante aponta também o fato de a esposa não “dominar” tão bem a língua xerente como ele domina, assim como o fato dela “dominar” mais o português do que ele, que “perde na discussão” se ela for feita em português e vice-versa. Essa “lacuna” na competência na língua xerente é comentada pela própria Hirêki, quando questionada sobre a língua que usa para falar com seus filhos. A seguir, transcrevemos um recorte da entrevista feita com a participante Hirêki:

#### Recorte 8.

P: Que língua você acha mais importante de aprender?

Hirêki: É, a língua... na linguagem indígena pra mim, as vezes eu erro, né, às vezes tento é pegar o português e a linguagem mesmo, aí... tem que aprender os dois. Pra mim né? Porque eu vivi muito tempo na cidade com meu pai e minha mãe, aí eu fico, assim, partida né?

P: E qual a língua que você gostaria que seus filhos aprendessem?

Hirêki: Aprender os dois

P: Qual a língua que você usa com eles?

Hirêki: Às vezes eu uso o português no meio assim (risos), mas as vezes, né? Eu falo mais com eles é na língua.

P: E por que você usa o português com eles?

Hirêki: Porque às vezes eu esquece, né? Aí eu uso.

P: Você esquece na língua?

Hirêki: Isso. Eu não me lembro, né, aí tem que falar em português.

As respostas fornecidas por Sônia demonstram que, embora a participante busque usar a língua indígena com os filhos, e isso pudemos constatar nos períodos que passamos junto da família, observando a interação da mãe com os filhos, ela mesma admite, às vezes, usar “o português no meio”. Sua justificativa para isso - “porque as vezes eu esquece, né? Aí eu uso” – revela que o fato de não ter aprendido o xerente como primeira língua, assim como seu irmão Simawe, a fez apresentar algumas “falhas” na sua competência em xerente, a ponto dela não “lembrar” de como se diz algo em xerente e ter que recorrer ao português. Além disso, o fato de ter “vivido muito tempo na cidade” parece refletir em sentimentos não só de insegurança em usar as línguas, mas também de *crises identitárias*, fazendo-a sentir-se “partida”, ou seja, metade xerente e metade não-indígena.

O sentimento de não ser índio ou de ser metade índio devido ao fato de ter crescido na cidade e não ter aprendido a falar a língua indígena é uma consequência dos casamentos interétnicos. Outro exemplo da forma como as uniões mistas podem ter repercussões nas relações de identificação étnica dos filhos pode ser ilustrado com o caso de Srenokra, um jovem que vive em Palmas e que tinha ido passar alguns dias na aldeia São José, na casa onde estávamos hospedados. A primeira impressão que tivemos ao encontrá-lo foi a de que o rapaz não era indígena, pois conversava com todos em português. No entanto, após uma conversa com o rapaz, descobrimos que, como ele próprio afirmou, era “um índio que não havia aprendido a língua”. Embora seus pais sejam xerente, sua mãe casou-se com um não-indígena quando Srenokra ainda era criança e mudou-se para Palmas. Hoje, sua mãe exerce a profissão de dentista.

Segundo conta Srenokra, depois de abandonar a aldeia sua mãe não quis mais falar “na língua” e também não o ensinou a falar. Durante as interações com o grupo, Srenokra sempre reiterava o fato de que era índio, apesar de não saber falar a língua e que essa era a única coisa que o diferenciava dos outros xerente. Pudemos presenciar discussões interessantes entre ele e outros jovens xerente que afirmavam que ele não era índio, porque não falava xerente. Apesar de retrucar, dizendo que só a língua não fazia dele índio ou não, percebíamos em Srenokra um conflito identitário, na medida em que os colegas, “os outros”, não o “aceitavam” no grupo ao qual ele gostaria de pertencer.

Nesse sentido, é possível verificar a influência que os casamentos interétnicos possuem não só na passagem das línguas para as próximas gerações, já que interferem no ensino da língua indígena para os filhos, como também na própria constituição das identidades étnicas dos filhos do casamento interétnico, que passa a ser visto como “mestiço” e não como índio xerente. Além disso, em alguns casos de casamentos entre indígenas, mas de etnias distintas, como o que apresentamos sobre os filhos de pais xerente e apinajé, o português funciona como uma língua franca entre o casal, que opta também por não usar nenhuma das línguas indígenas com as crianças.

A decisão pelo uso exclusivo do português, nesse caso específico, está relacionada a fatores que vão além de questões práticas de comunicação. Como vimos anteriormente, a opção do pai apinajé em não usar sua língua nem mesmo ao pedido da esposa e dos filhos, possui motivações individuais que devem ser investigadas com maior atenção. Em contrapartida, a mãe ou o pai falante da língua minorizada também pode optar por usar sua

língua com os filhos, já que é por meio dela que relações afetivas como amamentar geralmente ocorrem.

Outra consequência das uniões interétnicas é a mudança de um tipo de sistema patrilinear para um sistema patriarcal da sociedade xerente. Ou seja, valores que antes configuravam a uma forma particular de organização social xerente estão cedendo lugar para os valores da sociedade não-indígena, onde ou o homem prevalece como a autoridade máxima na casa ou a mulher assume funções que não poderiam ser assumidas em um sistema patrilinear. Tal função diz respeito aos casos de mães que, ao se separarem do marido, ficam com a responsabilidade de cuidar dos filhos.

No sistema patrilinear, casos de separação conferem ao pai o direito e o dever de ficar com as crianças. Pudemos verificar inúmeros casos de separação também entre indígenas em que a criança ficava aos cuidados da mãe, ou da tia, ou da avó tanto por parte de pai como por parte de mãe. Aliás, situações em que as crianças, filhas de pais que nem chegavam a se casar, passavam a ser responsabilidade dos tios ou avós, têm sido recorrentes entre os Xerente.

Concordamos com Romaine (2009), para a qual os casamentos interétnicos podem significar uma ameaça à sobrevivência da língua minorizada, na medida em que a tendência é que as famílias optem por usar entre eles e a ensinar aos seus filhos somente a língua dominante ou a língua do falante monolíngue, que na maioria dos casos também é a língua do grupo majoritário. Portanto, a aprendizagem tardia e o uso da língua indígena dependerão tanto de motivações e suportes institucionais como a educação escolar bilíngue, como das atitudes individuais dos pais e, posteriormente, dos filhos para com a língua e a identidade indígena.

## 4.2 Domínio ‘escola’

No domínio ‘escola’, investigamos os usos linguísticos dos jovens xerente em seu cotidiano escolar, tendo em vista os diferentes espaços e as diferentes relações mantidas entre colegas e professores. Especificamente, descrevemos o comportamento linguístico do grupo considerando o espaço formal da sala de aula, marcado por relações de formalidade na interação com os professores, e o espaço informal do pátio da escola, levando-se em conta as conversas descontraídas com os colegas, que acontecem durante o intervalo das aulas.

A partir da análise dos dados obtidos por meio de questionário, verificamos um predomínio de ambas as línguas no domínio ‘escola’. Existe, no entanto, uma predominância do uso do português nos locais e nas relações de maior formalidade, ou seja, nas interações com os professores em sala de aula, enquanto a língua indígena é mais utilizada nos contextos informais das interações entre os colegas e no pátio, nos horários de intervalo das aulas. Nas aldeias –próximas da cidade, a língua xerente possui uma maior representatividade no contexto formal e informal da escola, considerando que professores e alunos são, em sua maioria, xerente. Já os jovens xerente que vivem +próximos e na cidade, possivelmente devido à maior interação com falantes não-indígenas, usam o português com maior frequência tanto na sala de aula como no pátio, em contextos informais.

De acordo com Melo e Geraldin (2012), a escola é uma instituição que assume hoje um papel fundamental na organização social Xerente. Sua importância pode ser percebida não apenas visualmente, na forma como ocupa um lugar de destaque nas aldeias, como pelas diversas atividades culturais organizadas ao longo do calendário escolar, as quais costumam envolver toda a comunidade. Tivemos a oportunidade de presenciar o envolvimento da comunidade xerente nas atividades promovidas pelas escolas quando, em nossa visita de junho de 2012, participamos de uma festa junina organizada pela escola localizada na aldeia Brupré. A festa, que teve direito à quadrilha, comidas juninas típicas feitas pelas famílias xerente da região e uma banda de forró contratada para tocar na festa, mobilizou as aldeias da região, levando não só os pais dos alunos, mas toda as famílias da região a participarem.

Na região central da reserva está localizado o Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX), a única escola indígena Xerente que oferece o Ensino Médio, além dos cursos profissionalizantes de enfermagem e informática e que conta com professores indígenas e não-indígenas. As demais escolas, distribuídas em diferentes aldeias, oferecem o Ensino Fundamental e agora também a Educação de Jovens e Adultos (EJA), contando também com

professores indígenas e não-indígenas. Ao terminarem o Ensino Fundamental (1º ao 9º ano), os alunos são transferidos para o CEMIX, embora alguns ainda optem por matricularem-se nas escolas da cidade. Além disso, os ônibus escolares concedidos pela prefeitura para levar os alunos para as escolas funcionam como o principal meio de transporte dos Xerente, que constantemente precisam ir à cidade fazer compras, resolver questões financeiras etc.

As escolas indígenas xerente possuem atualmente uma política de educação bilíngue, tendo, portanto, as línguas xerente e português como línguas de ensino (BRAGGIO, 2000). O caráter da educação bilíngue das escolas xerente está de acordo com o que consta no artigo 210 da Constituição Federal promulgada em 1988, o qual assegura às populações indígenas o direito ao uso e ensino de sua língua materna em suas escolas, assim também como seus próprios processos de aprendizagem. Em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional, que dedica os capítulos 78 e 79 à educação escolar indígena, estipula que à União cabe promover programas de ensino e pesquisa voltados às especificidades desses povos, através de uma política bilíngue, intercultural e diferenciada (BRAGGIO, 2000).

No entanto, existe ainda uma lacuna entre o que propõem os documentos oficiais e o que de fato acontece no ensino escolar indígena xerente. Na verdade, a educação escolar xerente enfrenta, ainda hoje, problemas que vão desde o sucateamento das escolas até as resoluções dos projetos políticos pedagógicos (PPPs). Os inúmeros problemas que funcionários da limpeza, professores, coordenadores e diretores enfrentam em suas jornadas diárias ao trabalho nos foram relatados em diversas ocasiões pelos mesmos. Não é nosso objetivo, contudo, discutir nesse trabalho a problemática da Educação Escolar Indígena Xerente, mas tão somente pontuar alguns dos problemas enfrentados pelos Xerente e que podem ter relação com o comportamento linguístico dos jovens no contexto da escola<sup>30</sup>.

Assim, uma das principais queixas refere-se ao calendário escolar enviado pelo Ministério da Educação (MEC), que, segundo os professores, não atende às especificidades da cultura xerente. Eles argumentam que isso tem sido um problema para a comunidade, pois, quando há cerimônias e festas específicas da cultura, como o falecimento, todos param suas atividades e não vão à escola. Conforme a tradição, todos os xerente devem se dedicar ao ritual, que deve durar uma semana. Assim, se acontece um falecimento em período letivo, os professores são obrigados a repor os dias perdidos, pois o calendário da escola não leva em conta essa particularidade da cultura xerente.

---

<sup>30</sup> Sobre o assunto a educação escolar xerente veja Braggio (1992; 1998; 1999; 2009; 2012); Braggio & Sousa Filho (2006); Sousa Filho (2011); Sousa & Geraldin (2011) e Melo & Geraldin (2012).

Conforme nos conta o diretor da escola Karehu, da aldeia Salto, no primeiro ano do Ensino Fundamental as crianças são ensinadas na língua indígena. No entanto, a falta de materiais didáticos acaba fazendo com que os alunos comecem a ser ensinados também em português logo no início. Segundo afirma o diretor da escola, embora já exista uma quantidade razoável de material confeccionado e publicado em Xerente, a falta de material específico para cada série leva os professores a usarem os livros enviados pelos MEC, havendo, assim, uma introdução do português desde as séries iniciais do ensino.

Na tabela 6, a seguir, verifica-se os usos das línguas xerente e português no domínio escolar, por jovens xerente moradores das aldeias -próximas da cidade:

| <b>Tabela 6<br/>Domínio Escola</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'espaço'</b> |                |                  |              |
|------------------------------------|--|----------------|------------------|--------------|
|                                    | <b>Xerente</b>   | <b>As duas</b> | <b>Português</b> | <b>Total</b> |
| <b>Aldeias –próximas</b>           |  |                |                  |              |
| Língua que usa na sala de aula     | 30%  | 70%            | 0%               | 100%         |
| Língua que usa no pátio da escola  | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |
| Língua usada com os professores    | 10%  | 60%            | 30%              | 100%         |
| Língua que usada com os amigos     | 100%   | 0%             | 0%               | 100%         |

A partir dos dados da tabela 6, é possível observar que ambas as línguas são usadas no contexto da sala de aula, com 70% das respostas, embora uma minoria de 30% afirme usar somente a língua indígena. Já no contexto informal do pátio da escola, o xerente é a língua predominante, representando 100% das respostas obtidas. No que se refere à língua usada na interação com os professores, a maioria afirma o uso de ambas as línguas, sendo que 30% dizem usar somente o português. Contudo, muitos jovens assinalam que quando o professor é índio, a língua usada é o xerente, mas quando o professor é ktwanakõ, é preciso usar o português. Sendo assim, as porcentagens que apontam o uso do português em sala de aula, com os professores, devem-se, portanto, à presença do interlocutor não-indígena monolíngue em português. Já as interações com os colegas acontecem predominantemente em xerente.

Como é possível observar na tabela 6, seja nas conversas descontraídas no pátio da escola, seja na discussão de alguma matéria em sala de aula, 100% dos participantes dizem

usar a língua indígena para interagir com os colegas. No entanto, com relação aos jovens moradores das aldeias +próximas da cidade, verifica-se um crescimento do uso exclusivo do português tanto no contexto formal como informal, em comparação com o que vemos entre as aldeias –próximas da cidade. Confira na tabela 7, abaixo:

| <b>Tabela 7<br/>Domínio Escola</b> |                | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'espaço'</b> |                  |              |  |
|------------------------------------|----------------|--|------------------|--------------|--|
| <b>Aldeias +próximas</b>           | <b>Xerente</b> | <b>As duas</b>   | <b>Português</b> | <b>Total</b> |  |
| Língua que usa na sala de aula     | 41%            | 5%   | 54%              | 100%         |  |
| Língua que usa no pátio da escola  | 76%            | 0%   | 24%              | 100%         |  |
| Língua usada com os professores    | 15%            | 9%   | 76%              | 100%         |  |
| Língua que usada com os amigos     | 76%            | 0%   | 24%              | 100%         |  |

Na tabela 7, vemos que o português aparece como a língua mais usada em sala de aula, alcançando 54% das respostas, embora o uso exclusivo do akwẽ também tenha alcançado um percentual significativo de 41%. Apesar do xerente ainda ser predominante nas interações do pátio da escola, já não representam mais 100% das respostas, como é o caso das aldeias - próximas, de forma que 24% afirmam usar o português nesse contexto e 76% afirmam usar a língua indígena. Nas interações com os professores, o uso do português também se revelou predominante, com 76% das respostas, em contraposição a somente 15% de uso do xerente e 9% de ambas as línguas. Nas conversas com os amigos, houve, assim como no pátio da escola, uma diminuição do uso da língua indígena, que deixou de ser exclusiva nesse contexto, cedendo lugar para o português, com 24% das respostas.

Para uma análise comparativa desses dois espaços, cabe pontuar, no entanto, que a maioria dos participantes das aldeias -próximas frequentam as escolas das regiões de suas aldeias, as quais possuem somente o Ensino Fundamental (de 1º ao 9º ano) e a Educação de jovens e adultos (EJA), e que contam com mais professores indígenas do que não-indígenas. Por sua vez, a maioria dos participantes das aldeias +próximas frequentam o CEMIX. Ao terminarem o Ensino Fundamental, os jovens podem optar por ser transferidos para o Cemix ou matricularem-se nas escolas da cidade.

De acordo com os dados de Giralдин e Melo (2012), em 2008, existia na Área Xerente 40 escolas distribuídas entre as 59 aldeias existentes na época. Em 2009, o CEMIX foi criado no intuito de oferecer uma alternativa àqueles que quisessem concluir o Ensino Médio sem precisar matricular-se nas escolas da cidade. Nesse período, as escolas das aldeias e o CEMIX possuíam um total de 953 alunos, 66 professores indígenas e 18 professores não-indígenas.

Atualmente, observamos que muitos dos jovens que moram nas aldeias próximas à Tocantínia estão matriculados nas escolas da cidade, onde tanto os professores como a maioria dos colegas são monolíngues em português. Em maio de 2013, fizemos um levantamento em uma das principais escolas de Tocantínia, a escola Frei Antônio, sobre o número de jovens indígenas matriculados. Nesse local, que oferece somente do 6º ao 9º ano, foram identificados 86 alunos indígenas matriculados.

Essas informações podem ajudar a explicar o aumento considerável do uso do português entre os participantes das aldeias +próximas da cidade, na medida em que não são as escolhas linguísticas do grupo em si que mudam, mas as situações que levam os participantes a isso. Ou seja, podemos interpretar que essa variação de comportamento linguístico está relacionada às diferentes realidades de cada espaço: no primeiro caso, os interlocutores são, em sua maioria, indígenas, o que permite ao grupo interagir nas duas línguas ou somente em akwẽ; no segundo caso, a maioria dos seus colegas e professores são falantes monolíngues em português, o que leva o grupo a usar a língua do seu interlocutor. A tabela 8, abaixo, apresenta os usos linguísticos dos jovens que estudam e vivem na cidade:

| <b>Tabela 8<br/>Domínio Escola</b> |                | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'espaço'</b> |                  |              |  |
|------------------------------------|----------------|--|------------------|--------------|--|
| <b>Cidade</b>                      | <b>Xerente</b> | <b>As duas</b>   | <b>Português</b> | <b>Total</b> |  |
| Língua que usa na sala de aula     | 0%             | 50%  | 50%              | 100%         |  |
| Língua que usa no pátio da escola  | 0%             | 25%  | 75%              | 100%         |  |
| Língua usada com os professores    | 0%             | 0%   | 100%             | 100%         |  |
| Língua que usada com os amigos     | 0%             | 25%  | 75%              | 100%         |  |

Como se verifica na tabela 8 acima, a língua do domínio 'escola', no espaço da cidade, é o português, embora haja algum espaço para o xerente. Com os professores, 100% dos

participantes dizem usar o português enquanto 50% afirmam usar o português em sala de aula e os outros 50% afirmam usar as duas no mesmo espaço. Nas situações informais dos intervalos, no pátio e nas conversas com os colegas, 75% dos participantes dizem usar o português, enquanto somente 25% usam a língua indígena para interagir.

Essa diferença com os dados das escolas das aldeias tem uma relação com o fato de que nas escolas da cidade, a coordenação da escola, o programa pedagógico, os professores e os alunos são majoritariamente monolíngues em português. E isso, como já foi pontuado sobre os alunos que moram na aldeia e estudam na cidade, conduz os jovens a usarem o português com maior frequência nesse domínio, seja por necessidade ou por preferência.

Os 25% que afirmam usar as duas línguas no pátio da escola e nas interações com os colegas demonstram, por sua vez, que o interlocutor desempenha um papel nas suas escolhas linguísticas, na medida em que, ao interagir com falantes xerente, usa a língua indígena. Assim, observa-se também um uso da língua xerente no contexto da sala de aula por 50% dos participantes entrevistados, o que demonstra que o fato do seu colega/interlocutor ser xerente desempenha um papel importante na escolha linguística do jovem.

Além disso, a presença da língua xerente no domínio escolar da cidade pode ser um reflexo do fato de que existem atualmente em Tocantínia duas escolas que oferecem, como disciplina obrigatória, o ensino da língua xerente a alunos indígenas e não-indígenas. Conforme nos foi relatado por alguns moradores e pelos caciques das aldeias São José e Salto, cada uma das escolas conta com um professor xerente para lecionar a disciplina. A adoção de tal política, que está relacionada com a recém cooficialização da língua xerente em Tocantínia (a lei foi aprovada em 2012) tem gerado reações e opiniões diversas entre os xerente.

Sobre o ensino da língua indígena nas escolas não-indígenas de Tocantínia, os velhos e algumas lideranças indígenas comentaram conosco estarem tristes e preocupados com isso, pois, para eles, como o cacique da aldeia São José nos afirmou, a língua indígena representa a sua maior “arma”, senão a única, que possuem para se defender dos “brancos”. Já outros consideram o ensino do xerente ao não-indígena como algo bom, pois é uma forma de divulgar a cultura para o “branco”. De todo modo, a ação deve ter uma repercussão nos usos da língua xerente no contexto escolar da cidade, sejam estes impactos positivos ou negativos à comunidade akwẽ.

A variável ‘idade’ também revelou diferenças importantes para a análise dos usos linguísticos no domínio da escola. Na tabela 9 que segue, apresentamos as escolhas

linguísticas de jovens entre 26 e 35 anos que, ou já concluíram o ensino médio e/ou superior, ou estão cursando a Educação de jovens e adultos.

| <b>Tabela 9<br/>Domínio Escola</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'idade'</b> |                |                  |              |
|------------------------------------|---|----------------|------------------|--------------|
| <b>+/-jovens (26-35 anos)</b>      | <b>Xerente</b>  | <b>As duas</b> | <b>Português</b> | <b>Total</b> |
| Língua que usa na sala de aula     | 63%   | 12%            | 25%              | 100%         |
| Língua que usa no pátio da escola  | 75%   | 0%             | 25%              | 100%         |
| Língua usada com os professores    | 50%   | 0%             | 50%              | 100%         |
| Língua que usada com os amigos     | 75%   | 0%             | 25%              | 100%         |

Conforme os dados da tabela 9, entre o grupo de participantes +/-jovens, o xerente prevalece como a língua mais usada em sala de aula, com 63% das respostas, seguida de 25% de uso do português e 12% de ambas as línguas. No que se refere aos contextos informais das conversas com colegas no pátio da escola, o xerente também é a língua predominante, representando 75% das escolhas linguísticas, em oposição aos 25% de usos do português. Com relação à língua usada com os professores, 50% afirmam usar somente o xerente e os outros 50% somente o português. A seguir, na tabela 10, apresentamos os dados referentes aos usos linguísticos dos participantes +jovens (entre 12 e 25 anos) no domínio escolar:

| <b>Tabela 10<br/>Domínio Escola</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável<br/>'idade'</b> |                |                  |              |
|-------------------------------------|---|----------------|------------------|--------------|
| <b>+jovens (12-25 anos)</b>         | <b>Xerente</b>  | <b>As duas</b> | <b>Português</b> | <b>Total</b> |
| Língua que usa na sala de aula      | 32%   | 25%            | 43%              | 100%         |
| Língua que usa no pátio da escola   | 73%   | 6%             | 21%              | 100%         |
| Língua usada com os professores     | 7%  | 17%            | 76%              | 100%         |
| Língua que usada com os amigos      | 73%   | 6%             | 21%              | 100%         |

Segundo apontam os resultados da tabela 10, os +jovens revelam uma diminuição do uso da língua xerente em comparação com os dados verificados com os +/-jovens, sobretudo no que diz respeito às interações formais de sala de aula e de conversa com o professor. Assim, o português é a língua mais usada pelos participantes +jovens no contexto da sala de aula, com 43% das respostas, seguida de uma porcentagem de 32% de uso do xerente e 25% de ambas as línguas. O português também predomina nas interações com os professores, representando 76% das respostas.

Podemos verificar, portanto, um aumento do uso do português pelos +jovens que cursam hoje o ensino médio, se comparado com as respostas daqueles que já terminaram os estudos, os +/-jovens. Contudo, a língua xerente ainda prevalece como a língua do domínio informal do pátio e da conversa com os amigos, com 73% das respostas, embora possamos notar um pequeno aumento do uso do português nesses contextos, já que as respostas para ambas as línguas foram de 0% entre os +/- jovens para 6% entre os +jovens.

Sendo assim, a partir dos dados aqui apresentados, observamos que os usos das línguas xerente e português são caracterizados por uma hierarquização de funções, no sentido de que há uma predominância do português nas funções de maior formalidade e prestígio social, como o ambiente da sala de aula e a interação com o professor, enquanto a língua indígena somente prevalece em funções menos formais e de menor *status* social, como as interações com os colegas no pátio da escola.

No entanto, essa “compartimentalização” dos usos e funções de cada língua tem se tornado instável e conflituosa, na medida em que uma das línguas passa a “ocupar” o domínio ou contexto de uso da outra. De acordo com Hamel & Sierra (1983), em situações de conflito intercultural entre grupos com poder e prestígio assimétricos, existe um processo contínuo de “disputa por espaços” e de intersecções das funções de cada língua, de forma que a língua com maior poder político, econômico, ideológico etc ocupa cada vez mais o espaço informal, tradicionalmente ocupado pela língua do grupo minorizado, e a língua minorizada, como uma forma de resistência às pressões da sociedade dominante, busca também ocupar o ambiente de formalidade e de prestígio da sociedade dominante, *refuncionalizando-o*.

Nesse sentido, o uso da língua indígena em sala de aula, ambiente historicamente “pertencente” à sociedade não-indígena dominante, revela não somente o caráter instável de uso dessas línguas, já que há uma concorrência pelo mesmo espaço de uso, como também a capacidade de refuncionalização da língua indígena no domínio da escola. Na cidade, embora a escola ainda apresente uma situação desfavorável ao uso da língua indígena, indícios de

refuncionalização e resistência nesse domínio podem ser representados pela existência de uma disciplina de ensino de xerente nas escolas, resultado de políticas municipais de oficialização da língua.

Portanto, podemos afirmar que o domínio ‘escola’, assim como o domínio ‘família’, representam, em termos metafóricos, arenas onde se travam lutas entre línguas e discursos distintos. A “disputa por espaços” de que fala Hamel (1988), traduz-se, assim, em um jogo de forças, que ora tende à substituição linguística, ora tende à resistência e manutenção da língua étnica.

Para Braggio (2009, p. 89), “não há dúvida de que a língua escrita em português (dominante) e a língua escrita em língua nativa (dominada) estão em uma situação altamente diglósica”. Segundo a autora, a escolarização entre os Xerente constitui um fator-chave no processo de deslocamento ou manutenção da língua indígena, na medida em que ela pode funcionar tanto como um agente catalisador da substituição da língua xerente pela língua dominante, o português, como mais uma forma de resistir e afirmar a língua indígena. As considerações da autora sobre esse assunto são válidas para refletir o papel da escola no deslocamento ou resistência da língua xerente.

[...] considero a educação escolar fundamental para qualquer criança brasileira. Logo, se ela é necessária, temos que nos perguntar como viabilizá-la em cada comunidade indígena, já que dentro de uma mesma etnia há contatos diferenciados que geram atitudes de resistência e/ou deslocamento da língua [...] é preciso descobrir como os efeitos negativos poderão ser controlados pelos positivos [...] a fim de que se possa atuar sobre aqueles aspectos extra-linguísticos que fazem com que um povo indígena ‘deixe’ sua língua ser deslocada ou a perca (BRAGGIO, 2009, p. 90).

Por fim, sabemos que os usos linguísticos apresentados aqui funcionam, tão somente, como indícios de um conflito que remete a questões mais amplas, como as políticas, a educação, as relações de poder e ideologia etc, as quais, por questão de espaço, não poderão ser tratadas nesse trabalho, mas que merecem debates mais aprofundados.

#### 4.3 Domínio ‘religião’

Nessa subseção são discutidas as escolhas linguísticas dos jovens no domínio da religião. A consideração da religião como um domínio social de uso linguístico se deve a forte presença de segmentos do cristianismo na sociedade xerente, os quais, desde o período dos primeiros contatos, há mais de dois séculos, investem na evangelização da população indígena

xerente. As instituições religiosas têm desempenhado um importante papel na dinâmica social e cultural Xerente, dentre elas, destacam-se a presença dos missionários da Igreja Batista, que atuam há mais de quatro décadas entre os Xerente, e os missionários do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, o qual também possui um histórico de atuação com os povos indígenas em geral. Contudo, ao que tivemos a oportunidade de observar, essas duas instituições têm cumprido papéis sociais diferentes dentro da comunidade Xerente.

Conforme nos relataram os diretores das escolas das aldeias Salto Kripré e São José, apesar desses dois segmentos religiosos estarem presente entre os Xerente há bastante tempo, eles atuam e cumprem papéis diferentes na comunidade. Enquanto os agentes do CIMI ou da Igreja Católica contribuem mais com questões sociais do grupo, como a elaboração de relatórios de violência e saúde indígena, organização de reuniões entre indígenas e autoridades para a discussão de questões como a precarização da saúde, os impactos da construção de hidrelétricas na região etc, a Missão Batista, por sua vez, atualmente, tem se voltado à evangelização do grupo para o cristianismo, tendo traduzido a bíblia para a língua xerente e contribuído com a descrição da gramática da língua<sup>31</sup>.

De acordo com De Mattos (2005), a tradução da bíblia para a língua xerente aconteceu na década de 60 e foi coordenada pelos missionários Güenter C. Krieger e sua esposa, Wanda B. Krieger, em um período em que a língua ainda não contava com um sistema de escrita alfabética (DE MATTOS, 2005). A partir dos conhecimentos obtidos nos cursos feitos pela Sociedade Internacional de Linguística, o SIL, esse e outro casal de missionários da Missão Batista, os Prs. Rinaldo de Mattos e sua esposa Gudrun K. de Mattos, ao aprenderem a língua akwẽ, realizaram trabalhos de alfabetização e estudos fonológicos e gramaticais sobre a língua, elaborando uma ortografia para o xerente e produzindo materiais como o Dicionário Xerente (cf. KRIEGER & KRIEGER, 1994). Hoje, embora não fiquem mais na aldeia, devido à idade avançada, os pastores ainda visitam os Xerente, mantendo, inclusive, suas casas na aldeia Salto.

Existem, atualmente, dentro das TIs Xerente e Funil, cerca de vinte igrejas espalhadas pela reserva, sendo que dessas, três pertencem à Missão Batista. Em todas as igrejas, a coordenação fica por conta de lideranças indígenas e o culto também é celebrado por pastores xerente. Em Tocantínia também há uma Igreja Batista que foi construída para os xerente que vivem na cidade e que também é coordenada e celebrada pelos indígenas. Além da Igreja

---

<sup>31</sup> O trabalho de tradução da bíblia para a língua xerente teve início na década de 60. Contudo, a tradução do novo testamento somente foi realizada em 2004 e a publicação do livro ocorreu somente em 21 de outubro de 2007.

Batista, estão presentes na reserva indígena as missões Congregação e Assembleia de Deus. Por tudo isso, é possível afirmar que a religião cristã, representada, sobretudo, pela Igreja Batista, se faz presente no cotidiano de muitos jovens xerente, que frequentam as celebrações realizadas tanto em igrejas de Tocantínia quanto nas igrejas das aldeias.

A partir do levantamento das respostas dos questionários e de observações feitas no contexto das celebrações religiosas, apresentamos aqui as línguas utilizadas pelo grupo em suas orações, e realizadas no momento dessas celebrações, considerando-se ainda as variáveis de ‘espaço’ e ‘idade’. Os dados obtidos revelam um predomínio da língua xerente no domínio religioso, sendo, portanto, a língua mais usada nas orações individuais dos jovens. Nas celebrações que ocorrem tanto nas aldeias como na cidade, a língua xerente também é predominante, visto que os cultos, as pregações, os cânticos, as orações etc ocorrem sempre em akwẽ.

Na ocasião em que visitamos a aldeia Salto, tivemos a oportunidade de participar de dois cultos realizados na aldeia, os quais acontecem todos os domingos à noite. Na primeira vez que participamos, havia também três jovens pesquisadores de antropologia da UFG.

O culto se deu todo em akwẽ, exceto quando o pastor se dirigia a nós, usando o português. Em ambos os cultos de que participamos, a língua indígena era usada nos sermões feitos pelos pastores (há dois pastores xerente na aldeia Salto), nas canções entoadas pelo grupo, nas orações realizadas em voz alta e na leitura da bíblia. No discurso dos pastores, notamos algumas mudanças de código, da língua xerente para o português, e a presença de traços entoacionais e melódicos que não pertencem à prosódia xerente<sup>32</sup>.

Além disso, pudemos notar nos discursos dos pastores o uso de uma variedade considerada “mais antiga” do xerente, correspondente a utilizada somente pelos mais velhos. Provavelmente, isso acontece devido à influência da variedade que está da bíblia em xerente, que é a variedade correspondente àquela utilizada no período em que foi escrita, também considerada como sendo mais formal e ritualística. Na tabela que se segue, apresentamos os quantitativos das línguas que os jovens xerente utilizam em suas orações, considerando os três diferentes espaços: as aldeias -próximas, as +próximas e o espaço da cidade.

---

<sup>32</sup> Sobre o assunto da mudança de código em Xerente, confira Braggio e Mesquita (2011).

| Tabela 11<br>Domínio Religião | Uso da língua de acordo com a variável<br>'espaço' |           |        |
|-------------------------------|--|-----------|--------|
|                               | -próximas  | +próximas | Cidade |
| Língua Xerente                | 66%  | 96%       | 80%    |
| Língua Portuguesa             | 17%  | 4%        | 20%    |
| As duas                       | 17%  | 0%        | 0%     |
| Total                         | 100%   | 100%      | 100%   |

Segundo apontam os dados da tabela 11, a língua mais utilizada nas orações entre os jovens xerente é a língua indígena. Assim, apesar de haverem respostas indicando o uso do português, 66% dos participantes que moram -próximos da cidade, 96% dos participantes das aldeias +próximas, e 80% daqueles que moram na cidade disseram usar o xerente para fazerem suas orações.

Ao comparar a porcentagem entre os diferentes espaços, observamos, no entanto, um uso maior do português no espaço da cidade, representando 20% das respostas, seguido das aldeias -próximas, com 17% e das aldeias +próximas, com 4%. Nas aldeias -próximas, essa diferença pode ser explicada pelo fato de duas participantes frequentarem a igreja católica da cidade, a qual celebra a missa em português. Na cidade, o participante que afirmou usar o português, sendo casado com uma moça não-indígena, disse frequentar uma outra igreja evangélica, que não é da Missão Batista, na qual a celebração acontece em português.

A questão da religião entre os Xerente tem gerado alguns conflitos, os quais demarcam as diferentes formas como os indivíduos interpretam os novos elementos do contato. Na aldeia São José, por exemplo, ouvimos de alguns indígenas não-convertidos que a conversão para a religião do cristianismo, especificamente das igrejas protestantes, representa uma ameaça à cultura indígena. Como certa vez nos relatou o cacique da aldeia São José, existe uma preocupação com essa questão da religião, pois, segundo ele, o protestantismo condena outras manifestações religiosas e, por isso, os xerente estão “deixando de acreditar em sekwa” (o pajé da cultura xerente) e “deixando de praticar a cultura”, ou ainda, “estão começando a ter medo de ir para o inferno”, algo que não existe na crença xerente.

Por outro lado, a opinião de uma liderança da aldeia Salto, que é cristão batizado e que frequenta a Igreja Batista, difere da posição do primeiro. Para ele, a crença na religião cristã

não impede que os xerente deixem de praticar a língua e a cultura ou ainda que deixem de ser xerente. De acordo com a opinião do participante, a prática da religião cristã não interfere em sua cosmovisão xerente, na preservação de sua língua, cultura e identidade étnica.

A esse respeito, De Mattos (2001) afirma - e em diversas ocasiões ouvimos isso dos próprios indígenas – ser o Deus cristão (Jesus) associado pelos Xerente como sendo o equivalente de Waptokwazawre, o Sol, seu “pai” e herói mitológico, e São Pedro, que acompanhava Jesus, o equivalente de Wairê, a lua, que na mitologia xerente, assim como Pedro, andava junto de Waptokwazawre.

Como vemos, esse é um debate que tem gerado opiniões divergentes entre o grupo, o que é justificado pelo fato de que os indivíduos se apropriam dos elementos do contato de formas distintas, interpretando-os e resignificando-os a partir da sua cosmovisão e de sua individualidade (cf. OLIVEIRA-REIS, 2006). Com relação às diferenças etárias, a tabela 12, abaixo, refere-se as línguas usadas nas orações pelos +jovens e pelos +/-jovens.

| <b>Tabela 12<br/>Domínio Religião</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável ‘idade’</b> |                               |
|---------------------------------------|---|-------------------------------|
|                                       | <b>+jovens (12-25 anos)</b>                           | <b>+/-jovens (26-35 anos)</b> |
| Língua Xerente                        | 88%   | 100%                          |
| Língua Portuguesa                     | 12%   | 0%                            |
| As duas                               | 0%  | 0%                            |
| Total                                 | 100%  | 100%                          |

De acordo com os dados apresentados na tabela 12, o uso do xerente nas orações acontece mais entre os +/-jovens do que entre os participantes +jovens. No primeiro caso, 100% dos participantes dizem fazer suas orações em xerente, enquanto no segundo caso essa porcentagem cai para 88%. No entanto, os 12% que dizem usar o português no domínio religioso incluem os casos de casamentos interétnicos, cuja língua dominante de interação é o português. Dessa forma, concluímos ser a língua indígena a língua predominante no domínio religioso, embora haja uma pequena porcentagem, por motivos já explicitados aqui, que use o português.

Contudo, uma comparação com os dados de Braggio (1992) revela que o uso da língua xerente no domínio religioso é algo relativamente recente entre o grupo. Na pesquisa feita

pela autora no início da década de 90, os dados apontaram ser o português a língua do domínio da religião, considerando que, na época, 34% dos participantes afirmaram usar o português, 17% disseram rezar em xerente e outros 9% afirmaram usar as duas para rezar na igreja ou em casa (BRAGGIO, 1992).

Essa mudança significativa de uso do português para a língua indígena no domínio religioso em um período de pouco mais de duas décadas pode estar relacionada com o fato de que a bíblia traduzida foi publicada recentemente, em 2007. Desde então, a bíblia tem estado presente não só nos cultos da Igreja Batista, celebrados em xerente, como também na casa dos indígenas que a leem cotidianamente. Nesse sentido, é possível afirmar que a bíblia traduzida representa hoje um importante agente de letramento entre os jovens xerente, na medida em que, por meio dela, o grupo tem acesso à língua xerente em sua modalidade da escrita alfabética<sup>33</sup>.

Segundo Hamel & Sierra (1983), situações em que a língua minorizada passa a ter uma função em domínios antes restritos à língua da sociedade dominante, como é o caso do uso da língua xerente nos cultos ou na leitura da bíblia, são caracterizadas em termos de uma *refuncionalização* das práticas discursivas dominantes. Segundo os autores,

una respuesta de crucial importancia a la imposición hegemónica se manifiesta en la refuncionalización, es decir, la reelaboración y readaptación de las prácticas tradicionales para fines políticos, sociales, económicos y culturales. La refuncionalización puede operar en dos direcciones: por un lado, la clase hegemónica se apropria y redefine en sus términos los valores de la cultura subalterna, tal como lo ha sinalizado García Canclini (1982) en caso de las artesanías en México. Por otro lado, existe también una cierta refuncionalización de elementos de la cultura hegemónica en el contexto de la cultura subalterna, como lo demuestra Giménez (1978) para la relación entre la religión oficial y popular (HAMEL & SIERRA, 1983, p. 106).

Do ponto de vista antropológico, autores como Canclini (1982) e Sahlins (1997) têm argumentado sobre a capacidade que grupos étnicos minorizados possuem de infundir seus próprios significados aos objetos e instituições advindas da situação de contato, de forma que as transformações resultantes das imposições da sociedade não-indígena não levam o grupo

---

<sup>33</sup> Vale lembrar, ainda, que a variedade a qual os jovens estão tendo acesso através da bíblia não é a variedade utilizada pelos mesmos em seu cotidiano, mas aquela considerada como “a língua que os antigos falavam” ou “a verdadeira linguagem”. Apesar de não termos verificado as possíveis influências que o contato com essa variedade estaria trazendo à fala dos jovens, devido à complexidade do assunto (e que merece maior atenção), é considerável o papel que a bíblia tem desempenhado enquanto uma agenciadora do letramento entre os xerente.

indígena a abandonarem seus valores e concepções de mundo, mas os fortalecem<sup>34</sup>. Nesse sentido, as construções e reconstruções dos elementos sociais contemporâneos são realizadas a partir da concepção sociocultural do grupo. Esses elementos recebem novos significados e novas funções, distintos daqueles que assumem para nós, e obedecem à lógica de pensamento específica da sociedade que se apropria deles, no caso, à lógica Xerente (SAHLINS, 1997).

A reelaboração dos fatos do contato, como é o caso da religião cristã para as sociedades indígenas, pode ser exemplificada com a correspondência que se faz entre Jesus e Deus na religião cristã com Waptokwazawre, em uma espécie de sincretismo religioso. Recentemente, tivemos notícia da existência de um grupo musical evangélico composto somente por crianças e jovens xerente. A banda, que canta em xerente e que já toca em rádios locais, como pudemos ouvir diversas vezes, é um outro exemplo de apropriação e redefinição dos elementos da cultura hegemônica e que se inscreve no domínio da religião. Esse fato, aliado às celebrações e à leitura da bíblia, também realizados em xerente, são exemplos representativos do processo de *refuncionalização* das práticas dominantes de que fala Hamel & Sierra (1983), na medida em que constituem novos nichos de uso da língua indígena.

Contudo, embora esses dados possam ser interpretados positivamente como formas de resistência linguístico-cultural do povo xerente, um olhar mais atento deve ser dado a tais práticas, na medida em que podem relevar mudanças negativas no que diz respeito à cosmovisão indígena. Sendo assim, o problema da inserção do cristianismo no mundo xerente consiste no fato de que esta não se dá apenas no nível das práticas discursivas, tais como os cultos e a leitura da bíblia, mas acontece também em termos de concepção de mundo. Em outras palavras, práticas tradicionalmente cristãs podem promover mudanças na forma como os xerente se relacionam com sua espiritualidade e que constitui uma singularidade da cultura xerente.

Nesse sentido, ainda que, muitas vezes, imperceptíveis aos olhos do grupo, podemos apontar o uso da língua xerente na bíblia e nos cultos como um possível indício de um processo de desestruturação e apagamento do que constitui, de fato, a religião do grupo, suas narrativas de origem, seu conjunto de valores etc. Como já mencionado nessa seção, a adoção de práticas e valores cristãos tem sido objeto de preocupação de uma parte do grupo, a qual denuncia a forma como o cristianismo representado por determinadas igrejas, ao imporem sua religião, tem promovido mudanças na cosmologia dos xerente, interferindo em seu conjunto

---

<sup>34</sup> Para uma discussão antropológica da incorporação dos elementos do contato na cultura indígena, veja Barth (1969), Canclini (1982), Sahlins (1997) e, especificamente sobre o caso dos Xerente, confira Oliveira-Reis (2002) e Schroeder (2006; 2010).

de valores e crenças. Por outro lado, aqueles que adotam a prática cristã advogam não haver “saldo negativo” para a cultura indígena, pois, segundo esses indivíduos, a cosmovisão xerente não é incompatível com a cosmovisão cristã.

Por fim, o que podemos notar é que, à medida que os xerente respondem de modos diferentes à introdução do cristianismo, cria-se um problema que diz respeito não somente a um possível enfraquecimento ou deslocamento da cosmologia indígena, como também a um conflito entre os próprios membros da comunidade. De todo modo, essa divisão de opiniões, por si própria, constitui um dado negativo para a vitalidade sociolinguística e cultural do grupo. Sendo assim, reiteramos a necessidade de estudos mais aprofundados que investiguem “de perto” o que, de fato, tem ocorrido com a espiritualidade dos xerente frente às práticas cristãs cada dia mais presentes no cotidiano do grupo e o que isso tem representado em termos de suas práticas linguísticas.

#### 4.4 Domínio ‘cidade’

No domínio ‘cidade’ discutimos os usos das línguas xerente e português por jovens indígenas no contexto do município de Tocantínia. Especificamente, são apresentados os usos linguísticos do grupo nas diferentes situações de interação social nas quais os jovens se inserem. Nesse sentido, partimos dos dados obtidos por meio de questionários e por meio da observação etnográfica do contexto social imediato de uso das línguas. Ao final da análise, verificamos que as duas línguas são utilizadas pelos jovens no domínio ‘cidade’. Assim, enquanto em determinadas situações de interação, como as compras no comércio ou o atendimento no posto de saúde, o português seja predominante, em contextos como as reuniões da Associação xerente a praça principal da cidade, a língua indígena é a língua de interação do grupo.

Nos dados da tabela 13, a seguir, os resultados se referem às escolhas linguísticas feitas pelos jovens no momento de fazerem compras no comércio, como supermercados, lojas etc e nos postos de saúde, ao buscarem atendimento. Nessa tabela, são considerados ainda os diferentes espaços onde moram os jovens: nas aldeias aldeias -próximas, +próximas e na cidade:

| <b>Tabela 13</b><br><b>Domínio Cidade</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável 'espaço'</b> |                  |               |
|---|--|------------------|---------------|
|   | <b>-próximas</b>                                       | <b>+próximas</b> | <b>Cidade</b> |
| Língua Xerente                            | 0%   | 0%               | 0%            |
| Língua Portuguesa                         | 100%   | 100%             | 100%          |
| As duas                                   | 0%   | 0%               | 0%            |
| Total                                     | 100%   | 100%             | 100%          |

De acordo com os dados da tabela 13, 100% dos participantes, em todos os espaços, afirmam usar o português para fazer compras nos comércios da cidade e para pedirem atendimento nos postos de saúde. Assim, a predominância do português ocorre independentemente das variáveis de espaço, de forma que tanto os moradores das aldeias quanto os moradores da cidade disseram usar a língua dominante nessas situações. Esse quadro não muda com relação às diferentes faixas etárias. Na tabela 14, abaixo, apresentamos os usos das línguas no comércio e nos postos de saúde levando em conta os falantes considerados +jovens (12 a 25 anos) e +/-jovens (26-35 anos):

| <b>Tabela 14</b><br><b>Domínio Cidade</b> | <b>Uso da língua de acordo com a variável 'idade'</b> |                               |
|---|---|-------------------------------|
|   | <b>+jovens (12-25 anos)</b>                           | <b>+/-jovens (26-35 anos)</b> |
| Língua Xerente                            | 0%  | 0%                            |
| Língua Portuguesa                         | 100%  | 100%                          |
| As duas                                   | 0%  | 0%                            |
| Total                                     | 100%  | 100%                          |

De acordo com os dados da tabela 14, a variável idade também se revela irrelevante nesse domínio, tendo em vista que 100% dos +jovens e dos +/- jovens afirmam usar o português nos contextos de compra e atendimento médico. Cabe pontuar que as respostas as nossas perguntas vinham quase sempre acompanhadas da justificativa de que os atendentes

dos comércios, assim como os enfermeiros/as e médicos/as eram monolíngues em português e que, por isso, não usavam a língua indígena. Essa visível preocupação que demonstravam em justificar o motivo de estarem usando o português revela uma avaliação negativa em se usar o português, como se falar português não fosse a coisa “correta” a se fazer.

No caso específico dos postos de saúde, complementava-se dizendo que o uso da língua dependia do(a) enfermeiro(a) ser akwẽ ou ktâwarkõ: se o atendimento for feito por um(a) não-indígena, a língua usada é o português, mas se o(a) enfermeiro(a) for xerente, a língua usada é o xerente. No entanto, enquanto alguns indígenas dizem haver enfermeiras indígenas trabalhando nos postos da cidade, essa informação é contrariada por outros, que afirmam que a prefeitura dificilmente contrata enfermeiros xerente.

A questão da contratação de enfermeiros(as) akwẽ tem sido uma das principais pautas reivindicativas dos xerente frente à prefeitura de Tocantínia. A cobrança por enfermeiros(as) xerente advém do problema que os índios, principalmente os mais velhos que “não sabem falar muito o português”, têm tido ao serem atendidos por enfermeiros(as) e também médicos(as) não-indígenas que não falam a língua indígena e, portanto, não conseguem entender o que dizem. Esse “problema de comunicação”, segundo nos contam os xerente, tem resultado em problemas maiores como diagnósticos equivocados, negligência médica, chegando a causar, em alguns casos, a morte de indígenas<sup>35</sup>.

A cooficialização da língua xerente, em dezembro de 2012, foi uma medida política que tinha como um dos objetivos promover o atendimento bilíngue (português-xerente) nos postos de saúde da cidade. Como consequência dessa política, que acabou se transformando também em campanha eleitoral - a expectativa de contratação de enfermeiros(as) xerente, tanto em Tocantínia como em Miracema, cidade vizinha, impulsionou muitos jovens xerente a buscarem a formação como técnicos de enfermagem.

A fim de verificar a existência ou não de enfermeiros(as) xerente que pudessem atender aos xerente na língua indígena, como consta no documento de oficialização da língua, fomos até o posto de saúde do município, que atende toda a população da cidade e, em seguida, ao chamado polo base de Tocantínia, local exclusivo para o atendimento da saúde indígena, hoje sob responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que substituiu a

---

<sup>35</sup> No México, a falta de atendimento específico na língua falada pelos indígenas que frequentam os postos de saúde e hospitais foi, recentemente, noticiada como sendo o principal motivo pelo qual uma mulher indígena de etnia não revelada, deu à luz no gramado de um hospital, após ser expulsa do hospital. De acordo com as fontes da notícia, os médicos alegaram que a paciente “não falava corretamente o espanhol” e por isso não poderiam atender a paciente. Acesso em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/10/mulher-indigena-luz-gramado-hospital-falta-atendimento-2.html>

Fundação Nacional de Saúde, a FUNASA. Abaixo, apresentamos transcrições do diário de campo em que relatamos a visita aos dois postos:

na companhia de Waití vamos ao posto do não-índio. Chegando lá, havia muitos akwẽ e muitos não-índios esperando as enfermeiras “padrão” chegarem, pois não havia quem atendesse e nem rémedio. Waití conversou com alguns akwẽ na língua. Pergunto a uma indígena presente se há quem atenda em akwẽ e ela responde que não. Só em português. Disse que antigamente tinha um enfermeiro akwẽ para os índios [...] No pólo base não encontramos também nenhum enfermeiro(a) akwẽ. O lugar estava vazio e só havia algumas enfermeiras. Fomos então à sala onde atendem às chamadas dos rádios que ficam nas aldeias. Estava vazia. Waití comenta que muitas vezes demoram a atender e que, por haver só um carro para buscar os doentes de toda a reserva, há casos de pessoas que morreram por conta do carro estar em outro lugar [...]

O que observamos, portanto, é que, apesar da recente política de atendimento bilíngue nos postos de saúde, a contratação de enfermeiros(as) xerente ainda não é uma realidade. Os xerente continuam tendo que usar o português para receber atendimento médico, quando o recebem (vide o relato acima sobre a precariedade do atendimento da saúde aos indígenas). Portanto, o contexto da cidade ainda é um contexto de monolinguismo, de forma que não resta aos xerente que vão e que vivem na cidade outra opção senão o uso do português na maior parte das situações sociais em que se deparam.

É nesse sentido que Braggio (2009; 2011) tem chamado a atenção para as implicações que o contato cada vez mais intenso com a cidade pode ter para a manutenção da língua indígena, sobretudo entre aqueles que moram na cidade. Como já há algum tempo tem observado a autora,

na cidade a língua predominante é o português. Mesmo no espaço da casa, onde ainda se fala a língua nativa, é impossível, mesmo implausível, “não deixar” que o português vá ocupando espaços e esferas discursivas cada vez mais amplas, através do rádio e da televisão (músicas, anúncios, propagandas), da necessidade de falar português para negociar (vender ou comprar), para se fazer entender e para entender o médico, as leis, os costumes e, portanto, com inúmeras novas aquisições da língua portuguesa na escola e em outros espaços nos quais o português é a língua usada (BRAGGIO, 2009, p. 87).

Existem, no entanto, situações sociais na cidade que constituem espaços onde a língua indígena é a língua predominante na interação. Um desses espaços é a praça principal de Tocantínia, onde muitos xerente ficam reunidos diariamente. A praça serve tanto como local de espera dos indígenas que vêm das aldeias pela manhã e ficam ali por horas esperando o ônibus para levá-los de volta, tanto como ponto de encontro dos jovens que vivem na cidade.

Às segundas, o lugar funciona também como a feira onde os xerente levam seus artesanatos para serem vendidos. Às vezes, quando sentávamos na praça e ficávamos observando as interações do grupo, podíamos verificar que a língua usada pelos jovens no espaço da praça da cidade era a língua xerente, muito embora quando a interação era feita com um não-indígena, a língua utilizada era o português. Outros espaços e situações sociais onde o xerente se faz presente são as associações indígenas, como é o caso do Centro de Memória Indígena Xerente, e as reuniões políticas.

Na ocasião em que visitamos o Centro de Memória, por exemplo, vimos que o espaço, coordenado somente por indígenas, constitui uma outra situação social, dentro da cidade, em que a língua indígena é predominante, visto que os funcionários que ali trabalham, todos xerente, usavam somente a língua indígena para interagir. Somado a isso, as discussões políticas que reúnem lideranças e vereadores indígenas no município também acontecem somente em xerente, embora se dirija ao monolíngue em português.

Por fim, outro local de uso da língua xerente que não pode ser descartado é a casa. A maioria das casas onde vive os xerente que moram em Tocantínia está localizada em regiões periféricas. Algumas reproduzem algumas características das casas da aldeia, mas a maioria é feita com tijolos de alvenaria, sendo poucas destas rebocadas. Embora o português esteja presente, seja pela televisão ou pela conversa com a vizinhança, a casa também é ponto de encontro das famílias, onde crianças brincam e adultos, unidos por laços de parentesco ou não, conversam no final da tarde usando a língua indígena.

Sendo assim, embora se encontrem em um contexto de assimetria política, econômica e também cultural, sendo, portanto, o português a língua predominante na maioria das situações sociais que compõem o cenário de Tocantínia, a língua xerente, ainda sim, pode ser ouvida nas praças, nas ruas, nas filas dos supermercados etc. Esses pequenos ou quase invisíveis “nichos” de uso da língua indígena constituem formas de resistência às pressões hegemônicas às quais os xerente estão diariamente expostos. O contexto da cidade representa, assim, o domínio onde o conflito diglótico, e isso inclui conflitos de ordem não só linguística e discursiva, mas também política, econômica, social e ideológica, é manifestado de maneira mais contundente.

## 5 ATITUDES LINGUÍSTICAS

Nessa seção discutimos as atitudes dos jovens indígenas em relação às línguas xerente e português e seus usos. Para tanto, mostramos como os participantes refletem acerca de seu comportamento linguístico, buscando explicar os motivos que os levam as suas escolhas de língua e a importância conferida à aquisição e ao uso dessas línguas. Além disso, apresentamos a maneira como o grupo avalia as mudanças percebidas na estrutura da língua indígena, resultado de fenômenos como o empréstimo e a mudança de código para o português. Por fim, fazemos uma análise daquilo que os jovens anseiam para o futuro, como o que pretendem fazer após concluir o Ensino Médio. Busca-se, portanto, elucidar a forma como os jovens percebem e avaliam não apenas a presença, cada vez mais forte, do português e da cultura não-indígena nas interações cotidianas e o conflito vivenciado pelo grupo.

A seção está dividida em cinco subseções. No primeiro item, 5.1 – Significados sociais da escolha de língua -, discutimos as motivações que levam o grupo a determinados comportamentos linguísticos, e, a partir disso, levantamos uma hipótese sobre existência de uma regra sociolinguística de uso. Na subseção 5.2 - Atitudes com relação à quebra da regra sociolinguística - afim de respaldar a hipótese da existência de uma regra, vemos a forma como os jovens valiam aquilo que o grupo entende como sendo uma “quebra” do acordo sociolinguístico de uso das línguas. No terceiro item, 5.3 – A importância das línguas xerente e português, analisamos a maneira como os participantes compreendem a importância da aquisição e do uso das duas línguas, se são importantes ou não e por que.

No quarto item 5.4 – Avaliação dos empréstimos e das mudanças de código -, considerando os apontamentos de Braggio (2005; 2009; 2012) sobre os conflitos de “não-entendimento” das variedades do xerente usadas pelos jovens e pelos mais velhos, fazemos ainda uma análise das atitudes do grupo em relação a essas “entradas” de elementos do português na língua, levando em conta também os estudos de Braggio & Mesquita (2011) e Mesquita (2009) sobre empréstimos e mudanças de código em xerente. Por fim, no quinto e último item – anseios para o futuro, os jovens refletem sobre as suas perspectivas após terminarem o Ensino Médio, o que pretendem fazer, se pretendem sair da aldeia e fazer um Curso Superior ou se pretendem continuar morando na aldeia.

## 5.1 Significados sociais das escolhas de língua

Segundo Grosjean (2001), na análise dos usos linguísticos de comunidades bilíngues, é comum que alguns fatores se destaquem como tendo maior importância nas escolhas linguísticas feitas pelo grupo do que outros fatores. Nos dados apresentados sobre os usos linguísticos feitos por jovens xerente em diferentes domínios sociais, um fator chamou a atenção pelo papel que os próprios participantes atribuíam a ele no momento da escolha de língua: o seu interlocutor. Dessa forma, não importava em que local ocorresse a interação, ou em que situação de formalidade ou informalidade se viam os participantes, se o interlocutor fosse xerente a língua escolhida seria o xerente. O português somente seria usado com o interlocutor não-indígena, monolíngue em português, ou em casos de outras etnias que também não fossem falantes de xerente.

Nas entrevistas, ao fazermos a pergunta “em que situações você usa o português?”, obtínhamos respostas do tipo “Quando eu converso com o branco” ou “Na cidade, quando conversa com o branca”. Tais respostas eram acompanhadas de justificativas como “tem que conversar em português, porque se não, não entende, né?!”. Usar o português para conversar com outro indígena, por sua vez, era algo que os participantes consideravam como “não natural” e improvável de acontecer. No entanto, em muitas situações, quando questionados se conheciam alguém que conversasse em português com outro akwẽ, a resposta era quase sempre afirmativa e o que se seguia era uma avaliação negativa dessa terceira pessoa, como se ela estivesse fazendo algo “errado”.

Tendo isso em vista, levantamos a hipótese de que há, entre os Xerente, uma regra sociolinguística, um “acordo” de uso das línguas xerente e português, que define que o português somente deve ser usado para se dirigir a um não-indígena. A língua que o xerente usa com outro xerente deve ser, portanto, sempre o xerente. Os recortes abaixo são apresentados como forma de respaldar nossa hipótese, visto que consistem de afirmações e reflexões feitas pelos próprios participantes a respeito dos usos das línguas xerente e português. No recorte 9, a seguir, o participante Srãpte responde qual a língua usada para interagir com outro xerente e qual a língua que usa quando o não-indígena também está presente na interação:

### Recorte 9.

P: E quando você tá conversando com outro xerente, você usa só o xerente?

Srãpte: Só xerente mesmo, a gente usa o português pra completar a palavra, mas a gente sempre fala em xerente.

P: E quando chega o não-índio na conversa?

Srãpte: Chegando o não-índio? A gente tem que continuar conversando na nossa língua, né? Eles tão falando com as língua deles, né? E nós tamo falando no meio deles com nossa língua mesmo.

P: Por que você fala na língua de vocês? Por que você não fala em português?

Srãpte: Não, porque estou com a pessoa que é do mesmo povo, assim, nós conversa aqui, né? Se for o português, só se eu tô andando com o branco mesmo, né? Mas eu não posso falar assim quando tô separado do branco e tô falando com o xerente.

A partir das respostas do recorte 9, podemos verificar a presença da regra sociolinguística, na medida em que, para a participante, a interação com outro xerente deve sempre acontecer na língua xerente e a interação com o não-índio deve ser feita em português, muito embora Srãpte assumia a introdução de elementos do português ao se falar xerente, para “completar a palavra”. A regra é reiterada pelo participante ao afirmar “eu não posso falar assim quando tô separado do branco e tô falando com o xerente”. O fato dele *não poder* usar o português com outro xerente representa, portanto, uma regra, um “acordo sociolinguístico”, o qual não é “quebrado” nem mesmo com a presença do não-indígena na conversa: “a gente tem que continuar conversando na nossa língua, né?”.

De fato, durante nossas visitas a campo, pudemos notar que a nossa presença ou a presença de qualquer outro monolíngue em português não representava um impedimento para que o grupo usasse a língua indígena entre eles. Embora isso pudesse parecer uma “grosseria” aos olhos do “de fora”, nos deixar sem entender o que estavam falando não era uma preocupação. Em nossas interações com o grupo, o português somente era usado quando se dirigiam a nós ou quisessem que fizéssemos “parte da conversa”. Abaixo, apresentamos recortes de algumas entrevistas em que os participantes comentam sobre o seu comportamento linguístico quando interagindo com um akwẽ e com um não-indígena ao mesmo tempo.

Recorte 10.

P: Quando você tá conversando com um outro Akwẽ, que língua você usa?!

Waití: akwẽ.

P: E aí quando chega na conversa um ktâwarkõ, você fala qual língua?

Smikidi: Eu converso com os dois né? Eu converso com o branco em português e com o Akwẽ em akwẽ.

P: E por que cê acha... por que você conversa só em Akwẽ com o índio?

Waití: Porque é o nosso costume né? Nossa tradição, que Deus deixou pra nois.

P: E você acha que o ktâwarkõnum acha ruim não?

Waití: O quê?

P: De vocês conversarem assim?

Waití: Ktuanõ acho ruim. Tem ktuanõ que fala, diz que “não, fala em português que eu naotô entendendo não. Você tá é me xingando!”. Fala desse jeito.

P: E por que então que você num fala?

Waití: Porque eu não consigo, né? Eu falo mais é só o Akwẽ.

No recorte 10 apresentado acima, a regra sociolinguística é evidenciada pela participante Waití, ao explicar como faz uso das duas línguas quando em interação com um xerente e um não-índio: conversa-se com o “branco” em português e com o akwẽ em akwẽ. Quando questionada sobre o motivo dela não usar o português com o outro akwẽ, visto que, como ela mesma relata, o ktâwarkõ “acha ruim”, sua justificativa é a de que isso “é o costume”, pois essa é a “tradição, que Deus deixou pra nois”.

Assim, de modo geral, quando perguntávamos o motivo de usarem a língua indígena na presença do não-índio, as respostas eram ou a de que não sabiam exatamente porque faziam aquilo, ou de que era “daquele jeito”, aquela era a “tradição”, o “costume”, e que, portanto, era o correto a se fazer. A ideia da língua étnica como algo que remete à tradição e ao sagrado é um dado que revela o que Fishman (1996; 1998) classificou como consciência étnica positiva. Segundo o autor, não é incomum entre grupos étnicos associar a língua como algo sagrado, como algo que fora “deixado para nós” e que, portanto, deve ser preservada das ameaças de grupos externos.

Para Grosjean (2001), em comunidades étnicas onde há o risco de desaparecimento e assimilação da sociedade majoritária, a língua falada por esses grupos acaba recebendo, ainda nessa lógica de associação ao sagrado, um *status* de “língua de segredo”. O uso da língua étnica para excluir o outro, não-falante dessa língua, representa, portanto, uma forma de manter o segredo da língua, resguardando, assim, a tradição. No recorte 12 a seguir, o participante Srewe, que teve o português como primeira língua e que, possivelmente, por isso possui uma atitude distinta da maioria, comenta a respeito da postura dos outros indígenas quando chega um não-índio na conversa.

#### Recorte 11.

P: Mas quando você tá conversando em xerente com um xerente e aí chega o não-índio, o que você faz?

Srewe: Pois é, assim, quando eu tô conversando aqui com minha irmã, você percebeu, quando a gente começa a falar, a gente começa a falar na linguagem. Quando não tem outra palavra, que a gente não acha, não tem significado, a gente usa o português, né? E quando chega o não-índio é mais fácil a pessoa que não tá entendendo, ficar quieta pra depois a gente traduzir. É o que tava acontecendo toda hora que eu tava conversando com a Sibakadi eu ia traduzindo o que a gente tava falando, né? Agora tem uns que fica escondendo isso. Não quer se abrir, não quer falar, é como se fosse um segredo. Isso com a gente pode acontecer também. Se a gente quiser falar mal de você, tá falando na linguagem aqui e tu nem vai saber, né?

Como vemos no relato do participante no recorte 12, existe um discurso de que o português só é usado “quando não tem outra palavra” em xerente equivalente à palavra do português. Além disso, notamos a presença da regra sociolinguística de que, se um falante monolíngue em português chega, não são os xerente que devem usar o português para que ele entenda, mas sim, conforme manda o “protocolo” xerente, é o visitante que deve “ficar quieto” e esperar que alguém queira traduzir para ele o que está sendo dito.

Por fim, o próprio termo ‘segredo’ é utilizado por Srewe para se referir aos índios que não usam o português na presença do estranho, e ficam, portanto, “escondendo isso”, “não quer falar”, pois é “como se fosse um *segredo*”. Assim, entre os Xerente, a opção por não falar somente a língua indígena entre eles, mesmo na presença de não-falantes, pode indicar esse sentimento de dever manter o ‘outro’ distante daquilo que lhes é sagrado, pois é a maneira que possuem de se resguardar da intromissão do “branco”. No recorte 11, apresentado abaixo, vemos o recorte de outra entrevista na qual a participante Larissa reflete sobre o uso do xerente na presença de falantes não-indígenas:

#### Recorte 12.

P: E quando você conversa com o outro akwêe o ktuanõ chega, você usa qual língua?

Wasidi: Ah, depende da pessoa. Se a pessoa é assim, conhecido, como se fosse meu amigo aí eu falaria em português também, aí se for gente estranha, aí eu falo em akwê pra ela não entender.

P: Ah é?

Wasidi: É (risos)

P: E o ktuanõ acha ruim quando você fala em akwẽ com outro índio?

Wasidi: Acha, acha ruim. A maioria dos branco acha que a gente tá xingando eles quando fala em akwẽ. “fala o português pra gente entender ou talvez vocês tão xingando a gente”.

P: Ai você continua falando em akwẽ ou não?

Wasidi: Ah, a gente fala, tenta falar em português, mas não dá certo, a gente falar índio com índio falando em branco.

P: Por que não dá certo?

Wasidi: Sei lá, não combina. A gente tem palavra que a gente fala, só tem na cabeça, mas na língua de, sei lá, não dá pra falar em português. A gente fala mais em akwẽ mesmo.

Segundo nos mostram os dados do recorte 11, o que podemos observar na resposta de Wasidi é que o uso da língua xerente com outro xerente é uma regra tão forte entre seus membros, que falar em português simplesmente “não combina”. Embora ela afirme tentar usar o português, é pela sua primeira língua, a mesma que ela usa em suas interações cotidianas, que ela opta por usar com o outro akwẽ, pois é por meio dela que palavras que “só tem na cabeça” poderão ser expressas de modo que “a gente fala, tenta falar o português, mas não dá certo a gente falar índio com índio falando em branco”.

Além disso, um aspecto que nos chamou a atenção foi a primeira resposta que a participante apresenta sobre qual língua usa com o akwẽ se o não-índio está presente na conversa. Segundo Wasidi, isso depende das relações ela que possui com o não-indígena: se for um amigo, ela usa o português para que ele possa entender, mas se for um desconhecido, “gente estranha”, ela afirma usar o akwẽ para ele “não entender”.

Além da interpretação da língua como sendo um segredo (GROSJEAN, 2001) ou como sendo algo sagrado (FISHMAN, 1998), a teoria da acomodação, apresentada por Giles (1973), pode ser útil para pensar outras razões, além da questão do sagrado e do segredo, pelas quais os xerente optam por usar ou não o português quando um monolíngüe faz parte da interação. Segundo essa teoria, os falantes buscam *convergir*, acomodar a sua língua, ou seja, usar a mesma do seu interlocutor quando pretendem incluí-lo ou ser “aceito” por ele, e a *divergir* da língua do interlocutor, ou seja, usar uma língua diferente da falada pelo seu interlocutor, quando pretende marcar um distanciamento entre ele ou simplesmente excluí-lo da conversa (GILES, 1973).

Nesse sentido, o que vemos nos depoimentos dos recortes apresentados é que, embora em algumas situações os xerente possam convergir com a fala de interlocutores não-

indígenas, acomodando-se ao uso do português, isso só acontece quando há a necessidade ou a intenção de ser entendido. Na maior parte das situações, eles apresentam exemplos claramente marcados de divergência. Assim, em nossas interações com o grupo, nós, enquanto não-indígenas monolíngues em português, vivenciamos constantemente os fenômenos de divergência e convergência praticados pelo grupo, que ora decidiam nos incluir na conversa, usando assim o português, ora, por diversos motivos que desconhecemos, preferiam não nos deixar “a par” do que estava sendo dito, usando, portanto, somente a língua indígena.

Sobre nossas experiências com a “exclusão” que sofriamos, registramos em diário de campo uma mudança no comportamento linguístico dos membros da família com os quais convivíamos em nossas visitas a campo: conforme o grupo, sobretudo as mulheres, se tornava mais próximo de nós, estabelecendo-se assim uma relação de amizade, confiança e confiança, o que se notava é que não usavam mais o português conosco, e sim a língua indígena. Passou a ser então recorrente que usassem o xerente conosco, mesmo sabendo que não estávamos entendendo. A nossa interpretação é de que havia uma vontade de nos ensinar a língua, de nos fazer “ser parte da família”. Assim, o que observamos é que, nesse caso, o uso da língua divergente não significava a nossa exclusão do grupo, mas sim, a nossa inclusão. Assim, o uso da língua xerente conosco era a forma deles demonstrarem que nós estávamos sendo “aceitas no time local”.

Conforme lembra Myers-Scotton (2006), as escolhas linguísticas possuem motivações que vão além de fatores funcionais de uso, e que apontam para as relações interpessoais dos participantes. Segundo a autora, em situações de contato marcadas pela dominação política e econômica de uma sociedade sobre a outra, grupos minorizados que não querem se “assimilar” à sociedade e cultura dominante, podem divergir do interlocutor falante dessa língua como uma estratégia criativa de resistência às pressões do grupo dominante e de afirmação de sua identidade étnica (MYERS-SCOTTON, 2006). Estudos como os de Labov (2008) sobre os moradores da ilha de Martha’s Vineyard, por exemplo, mostram como o uso divergente da língua ou variedade da sociedade majoritária pode representar um símbolo de resistência à dominação política e cultural e, ao mesmo tempo, uma forma de afirmação da identidade étnica local (LABOV, 2008).

O uso divergente da língua do interlocutor como um símbolo de afirmação da identidade étnica pode ser percebido nos discursos públicos feitos pelos xerente, sobretudo os anciãos, em ocasiões cujo objetivo é dialogar com o não-índio. Como tivemos a oportunidade

de observar nas nossas visitas ao grupo, em reuniões que contavam com a presença de não-indígenas ligados a cargos políticos importantes do Estado, os xerente mais velhos discursavam primeiro na língua indígena, para somente depois ser feito o discurso em português. Alguns anciãos nem mesmo traduziam para o português, deixando as autoridades ou seus representantes, para quem se dirigiam, sem entender o que estava sendo dito.

Em alguns casos, como ouvimos de uma anciã que participa das reuniões organizadas pela SESAI, o discurso dirigido aos agentes para protestar contra a situação da saúde indígena ocorreu todo em akwê. Depois de terminar a fala em akwê para se dirigir aos agentes, monolíngues em português, não houve tradução. Ou seja, o não-uso do português teve uma finalidade clara de marcar o distanciamento e afirmar a identidade étnica xerente. Esse exemplo é significativo para pensar a forma como o uso da língua indígena nessas situações indica não somente uma escolha linguística que obedece a uma regra, mas um símbolo de resistência à assimilação da sociedade dominante.

Sendo assim, o uso da língua indígena na presença de falantes monolíngues em português, língua da sociedade dominante, tem como motivação subjacente uma estratégia de resistência cultural dos xerente às imposições da cultura hegemônica. Aquilo que constitui uma regra sociolinguística do grupo e que é facilmente verificado no discurso dos participantes sobre qual língua deve ser usada com o interlocutor X ou Y, ao excluir o interlocutor não-indígena da conversa, impede que ele “entre” para a comunidade xerente, marca um distanciamento e afirma a identidade étnica xerente.

Além disso, o uso exclusivo da língua indígena com o xerente somente reforça a nossa hipótese, pois, enquanto regra sociolinguística, ele apresenta uma espécie de *dever* para com a língua e a identidade étnica (FISHMAN, 1998). Se nossa hipótese estiver correta, podemos inferir, então, a existência de um sentimento de lealdade e de afirmação da identidade étnica xerente, na medida em que existe o desejo de se manter a língua e a cultura.

Contudo, apesar de tal regra ser seguida pela maioria dos comportamentos linguísticos observados, em alguns casos ela pode ser “quebrada”. O uso do português entre dois xerente gera uma série de reações e avaliações por parte dos membros da comunidade que podem corroborar com a hipótese de que há um sentimento de lealdade e obrigação moral subjacente à regra sociolinguística. Os comportamentos e as reações que ele suscita no grupo só podem ser explicados, no entanto, considerando-se análises mais subjetivas. Na próxima seção, apresentamos e discutimos os dados relacionados às avaliações dos jovens xerente quanto aos falantes que “quebram” a regra sociolinguística de uso.

## 5.2 Atitudes com relação à quebra da regra sociolinguística

Na discussão feita na seção anterior, vimos que, entre os Xerente, há uma regra de uso sociolinguístico que prevalece nas escolhas linguísticas do grupo. Essa regra, que funciona como um acordo entre os membros da comunidade, consiste em usar sempre e somente a língua xerente quando em interação com outro xerente. Por se tratar de um “acordo sociolinguístico de uso”, casos em que ocorre a “quebra” dessa regra, ou seja, em que o xerente usa o português para comunicar-se com outro xerente, são avaliados de modo negativo pelo grupo. Nessa subseção, discute-se de que forma o comportamento linguístico dos falantes que escolhem usar o português para se comunicar são avaliados pelos seus membros. A partir da análise dos dados, observamos que tal comportamento é algo rechaçado pelo grupo, pois é interpretado como sendo uma negação da identidade de ‘ser xerente’.

Assim, logo no início de nossas viagens a campo, pudemos notar alguns comentários feitos sobre índios que não estavam “usando mais a linguagem”. Geralmente, esses comentários eram carregados de uma conotação de ironia ou de acusação, como se esse indivíduo estivesse, de fato, fazendo algo errado. Esse dado nos chamou a atenção, na medida em que os participantes dificilmente assumiam usar o português entre si, mas sempre apontavam um terceiro indivíduo que tinha tal comportamento, geralmente alguém mais jovem e morador da cidade. Ou seja, em raras situações eles próprios afirmavam usar o português entre eles, apontando sempre um *outro* que tem tal comportamento, algo que, por si só, pode ser considerado um dado de análise.

Na ocasião das entrevistas, aproveitamos a oportunidade e perguntamos se conheciam alguém que falava em português com outro xerente. Em 100% dos casos, afirmava-se com ênfase que sim e que isso era, inclusive, algo muito comum na aldeia. Observe algumas das respostas que recebemos:

### Recorte 13.

P: E tem xerente que conversa com o outro em português?

Waití: Vish, tem muito!

P: Tem muito? E o que que você acha disso?

Waití: Principalmente esses jovem, né, que estuda. Aí que conversa...

### Recorte 14

P: E o que que acontece se um xerente fala com você em português?

Wasidi: não senti muito né? Por que nós num somo branco, nós fala enrolado o português. Tem que falar indígena. Eu falo pra nós falar indígena. Índio com índio. Não, vamos falar akwẽ, vou falar assim. Tenho uns amigo que fala em português. Eu falo, “falar em português, sendo que nós somo índio, não pode, né?”

P: Tem uns amigo seu que fala em português?

Wasidi: Tem uns que fala no colégio. “Bora ali jogar bola!”, fala assim. Em português, sendo que nós somo índio. Tem uns que repara também, os índio. “Ah, esse cara aí ó, ele fala em português”, sendo que não sabe falar em português.

Na primeira resposta, a participante Waití não somente afirma enfaticamente que há muitos que falam o português com outro akwẽ, mas aponta quem são essas pessoas – os jovens que estudam. Essa afirmação é reiterada pelo depoimento de Larissa ao apontar os próprios amigos do colégio, que o chamam para ir jogar bola em português. O comportamento linguístico dos colegas é, no entanto, rechaçado pela participante, pois, segundo ela, ‘falar em português, sendo que nós somo índio, não pode, né?’. Além disso, percebe-se que há uma preocupação com o fato de “saber falar em português”, de forma que é preciso falar indígena porque o indígena fala “enrolado o português”. No recorte a seguir, é possível identificar exemplos da mesma natureza:

Recorte 15.

P: E você conhece xerente que conversa com outro só em português?

Waikwadi: Eu já vi

P: Quem são essas pessoas?

Waikwadi: Eu já vi o pessoal lá da, não sei se vc já foi para o Rio Sono. Tem algumas pessoas lá que conversa em português, tipo assim ‘Eaí, tudo bom?’, ‘Tudo bom, e vc?’. Então aí que a gente tem que deixar esse... Eu sei que a gente tá estudando né, mas a gente tem que ser em primeiro lugar nossa língua né. Quando a gente estuda fora a gente tem que falar o português, mas quando a gente chega na aldeia a gente tem que tentar falar só na língua.

P: Você falou, onde que é? É na aldeia Rio Sono ou é pro lado da cidade de Rio Sono?

Waikwadi: É na aldeia. Mas as pessoas que vem também na cidade né, mesmo que eles tão na cidade, no meio de vocês, mas eles falam também. Até na aldeia eu já ouvi, mas por aqui eu nunca ouvi não, nessa região.

P: E por que você acha que essas pessoas falam em português?

Waikwadi: Eu acho que isso ai é o pensamento de cada um né. O que eu falei, tem gente que quer preservar nossa língua, nossa cultura, mas alguns não. Mas seria importante se a gente

pensasse só em uma.

No recorte 15 acima, Waikwadi aponta a aldeia do Rio Sono como o lugar em que se fala português, descrevendo, inclusive, as expressões de saudação como “eai, tudo bom?!”, usadas no lugar de “psedi”, termo equivalente em xerente. A cidade também é apontada como um lugar onde se usa o português “sem necessidade”. Para ela, “quando a gente estuda fora a gente que falar o português, mas quanto a gente chega na aldeia a gente tem que tentar falar só na língua”. Desse modo, a participante avalia esse comportamento de maneira negativa, o que indica uma atitude positiva para com a língua e cultura indígena. Essa atitude positiva é evidenciada pela participante com a afirmação de que “tem gente que quer preservar nossa língua, nossa cultura, mas alguns não, mas seria importante se a gente pensasse só em uma”. Os jovens estudantes e que moram na cidade de Tocantínia foram os principais “alvos” das denúncias de xerente que usa o português para conversar com xerente, como pode ser verificado a seguir:

#### Recorte 16.

P: Quem que são essas pessoas que falam em português, geralmente?

Sompré: É, meus amigos (risos)

P; Quem mais?

Sompré: E esses colegas que estão na sala. Estão por aí, jogando bola

P: Mas geralmente eles são da onde, assim, da aldeia, da cidade...

Sompré: É, mora na cidade

P: Hum. E o que que você acha disso? Desses que fala em português?

Sompré: É, eu acho que tão deixando pra trás a nossa linguagem, nossa cultura

#### Recorte 17.

Waikaro: [...] Tem pessoas que já nasceu ali na, até mesmo ali na minha região, algumas pessoa que moram em Tocantínia que só fala em português, mesmo que tá ali pessoal da aldeia, aí tem vez que eles passa conversando em português, só que isso aí pra mim é assim, quer ser mais do que os outros, quer passar de todos e não quer ser índio, mas quando é uma coisa de precisão aí ela quer ser índio. Como por exemplo, emprego. Surge um emprego lá na aldeia, aí quer ser funcionário da aldeia, mas isso eu não concordo não. Por isso que tem muitas pessoa que fica com inveja dessas pessoa que mora na cidade. Porque ela não fica direto na cidade e quando encontra alguma pessoa na cidade aí já quer falar em português, aí se fingindo que

esqueceu de falar em akwẽ, mas ela sabe!

P: Ah é? Tem gente que fala isso? E na sua aldeia tem gente assim?

Waikaro: Na minha aldeia não, mas ali na minha região e na aldeia Porteira tem. Tem umas três famílias que moram aí na cidade, que eu vejo que, toda vez que eu vejo passando na cidade, a conversa, mesmo que tá com irmã, aí conversa em português, mas ela sabe falar em akwẽ, mas só que, não sei o que dá na hora na cabeça dela. Não sei se quer se mostrar, não sei se ela não quer se considerar como akwẽ, eu acho que sim, mas isso pra mim não é justo. Eu não concordo com ela.

Novamente, o que se observa nos recortes 16 e 17 é que os xerente que usam o português entre eles são apontados sempre como aqueles de outra aldeia e da cidade - nesse caso, a aldeia Porteira, que junto com a aldeia Funil, são as aldeias mais próximas à cidade de Tocantínia. Podemos perceber nos depoimentos tanto de Sompré como de Waikwadi um sentimento de rechaço, de não-aceitação da quebra da regra linguística pela própria forma como ele comenta o fato de ver uma irmã com a outra em português: “mas ela sabe falar em akwe, mas só que, não sei o que dá na hora na cabeça dela”. Para eles, o não-uso da língua indígena significa negar sua identidade indígena, não querer “se considerar como akwẽ” ou querer “se mostrar” tentando ser não-indígena. Eles deixam claro o seu posicionamento a esse respeito, afirmando que, para ele, isso “não é justo”, “eu não concordo com ela”.

Desse modo, Waikwadi comenta sobre os xerente que se mudam para a cidade e que passam a usar o português por querer “passar de todos” e não “querer ser índio”. Em outras ocasiões, ao perguntarmos o porquê que, na opinião deles, um xerente escolhia usar o português, a resposta de que essa pessoa estava “se achando” foi recorrente. Em geral, as pessoas apontadas eram as que moravam na cidade, especialmente em um bairro de Tocantínia, conhecido como o “povoado do Anjo”. Nesse bairro, a maioria dos seus habitantes são xerente que migraram das aldeias para a cidade.

A crítica feita pelo participante do recorte 3 fundamenta-se no fato de que muitos Xerente hoje vivem em um processo migratório constante de ir para a cidade, voltar para aldeia e ir para a cidade novamente, de acordo com o que é mais vantajoso. Recentemente, isso tem acontecido devido aos benefícios oferecidos por cada lugar, como o não pagamento de água e aluguel, no caso das aldeias ou a oferta de um emprego e, atualmente, de creche para as crianças, no caso da cidade. Assim, aquele que usa o português para falar com o akwẽ é avaliado como alguém que está tentando ser superior, “quer ser mais do que os outros, quer

passar de todos e não quer ser índio”. Pudemos notar avaliações parecidas em outras respostas, como as que apresentamos abaixo:

Recorte 18.

P: E tem índio que cê vê que conversa entre eles em português?

Waití: Tem. Povo do anjo.

P: povo do quê?

Sidi: anjo (risos). Fica pro lado do...

[Outro participante interfere]: Brejo comprido.

Waití: mora na cidade. Só fala em português, não fala em akwẽ não.

P: Ah é? E por que eles falam será, só em português?

Waití: Porque é exibido. Eles não quer ser Akwẽ não. Eles quer ser é ktâwarkõ, branco. Já é, maioria é casado com branco, que tem um que tá morando no Mato Grosso, que tem um que tá lá no Pará, não sei aonde. Tã tudo mudando agora. Num quer saber de aldeia não.

P: Aí por isso eles falam em português?!

Waití: Só fala em português. Se acham.

Recorte 19.

P: Você conhece índio que conversa com outro índio em português?

Wasidi: Índio que conversa com outro índio em português? Conheço.

P: Quem geralmente... onde é que mora essas pessoas?

Wasidi: Geralmente é as pessoas que moram na cidade e no colégio também. Principalmente as minhas amigas que fala mais é em português entre as amiga. Aí tem uns amigo que fala comigo em português aí eu respondo em akwẽ.

P: E por que você acha que elas falam em português entre elas?

Wasidi: Ah, se amostrando, se achando (risos). Mas tem palavras que elas erra. Tem palavra em português que ela erra. Não fala bem o português.

Nos recortes 18 e 19, por meio das respostas de Waití e Wasidi é possível inferir qual a avaliação que o grupo faz acerca daquele que quebra a regra de uso da língua xerente. Em ambos os recortes, o xerente que usa o português, sem que o seu interlocutor seja monolíngue, é avaliado pelas participantes como alguém “exibido”, que está “se amostrando”, “se achando”. De acordo com Grosjean (2001), quebras na “regra de reciprocidade” levam, em geral, a reações de embaraço ou até mesmo ódio, visto que a escolha da outra língua indica uma vontade de maior *status*, portanto, de querer “se amostrar”, e uma falta de solidariedade

de grupo. A atitude de “rechaço” também pode ser percebida com relação àqueles que se casam com indivíduos de outras etnias. Confira o recorte a seguir, no qual uma participante comenta a respeito dos xerente que se casam com indivíduos de outras etnias:

#### Recorte 20

Sipri: acontece assim, que muito akwẽ, que casa com branco, aí perde a culturo. Eu vi na cidade o próprio akwẽ, num sabe, num tá querendo falar nem com nossa língua. Eles fala só com o português. Conversa próprio com eles mesmo.

P: Dois índios, os dois conversa em português?

Sipri: Em português. E de lá do Javaé também já perdeu a língua. Só conversa só com português, sabe nem...

P: E isso aí é por que casa com o branco...?

Sipri: É, casa com o branco, aí fica exibido, num quer falar com a língua, aí fala só com o português. Aí perde a culturo, perde a língua.

P: É, se não tá falando a língua, quer dizer que tá perdendo tudo isso

Sipri: Um dia eu fiquei lá em Palmas com a menina que tava bem aqui. Internada, tava na UTI. Aí uma lá do Funil que tava lá, uma muié, mistu... mestiça. E estuda akwẽ lá pra conversá com nois. E aí como é que fala desse jeito pra mim, quero ver. Com ela bem aqui. Diz que os índio, diz que come piolho, é verdade? Aí eu falei assim ‘é verdade. Nois come piolho mesmo, pra noisficá forte. Se o branco atacánois, nois mata tudin (risos)’. Aí eu falei, ‘não, não come não’. Disse pra ela que muitos branco fala desse jeito. Mais feio do que os branco faz, não é.

O que podemos perceber no comentário de Sipri é a maneira como os casamentos interétnicos também são avaliados negativamente, na medida em que representa a perda da língua e da “culturo”. Na percepção da participante, ao se casar “com o branco” e se mudar para a cidade, ele passar a “falar só com português” e “fica exibido”. De acordo com Grosjean (2001), em algumas comunidades em situação de dominação política, econômica e cultural, é comum que o uso da língua ou variedade dominante sem que haja necessidade seja algo completamente rechaçado pelo grupo, representando o abandono da sua língua e cultura.

Como já referido no capítulo 2, Grosjean (2001) cita o caso de um índio Yaqui que “denuncia aqueles que têm vergonha de ser Yaqui e tentam negar suas origens”. Isso fica explícito no momento da interação entre os falantes Yaqui, em que aquele que mantém uma atitude positiva responde na língua étnica aquilo que foi dito na língua dominante por seu interlocutor. Conforme observa o autor, o uso da outra língua pode gerar reações do tipo “por

que você está falando na língua X comigo?”. Esse comportamento foi mencionado nos depoimentos dos próprios participantes da pesquisa:

Recorte 21.

P: E se um xerente fala com você em português?

Samuru: Eu falo pra ele ‘por que você tá falando português? É melhor falar em xerente mesmo, né?’

P: Tem caso de xerente que fala com outro xerente em português?

Samuru: Caso de xerente que fala em português?

P: É. Você conhece xerente que fala com outro xerente em português?

Samuru: Sim. As vezes conversa, né? O próprio na escola mesmo. Os jovens só fala em português. E a gente também quase fala em português, mas nós sempre usa a língua xerente.

P: E quem são essas pessoas que fala em português?

Samuru: Hoje em dia são os jovens. Nós jovens mesmo que estão falando português agora.

P: E o que que você acha disso?

Samuru: Eu não acho bom não. Acho que tem que falar em xerente mesmo, a nossa língua materna. Nós temos que falar mesmo xerente.

Recorte 22.

P: e por que você não fala o português com o xerente quando tem um não-índio junto? Por exemplo, tá eu, você e o Pedro conversando, quando você vai conversar com o Pedro, você conversa com ele na língua. Por que você não conversa em português?

Hmõdi: deve ele não vai gostar. Ele vai falar que tô parecendo é cristão falando em português com ele. Tem que falar é xerente.

P: como é que é? Tá parecendo o que?

Hmõdi: não, ele vai falar assim: ou, você parece não-índio falando português pra mim. Tem que falar xerente pra ele. É nossa língua... o não-índio tem que ficar esperando falar português.

P: mesmo que eu não entenda?!

Hmõdi: aí depois eu traduzo pra você o que eu tô falando pra ele.

Nas respostas dos recortes 21 e 22 acima, podemos perceber de que forma a quebra da regra do acordo sociolinguístico pode gerar reações e julgamentos acerca do falante. Assim, ou haverá expressões de surpresa e indagação como “por que você tá falando em português?” ou (e talvez, ambas as coisas) haverá julgamentos a respeito do “caráter” do interlocutor, já que está pretendendo se passar por “cristão”. A existência da categoria “cristão” para designar

o não-indígena pode ser analisada, nesse contexto, como uma forma pejorativa de tratar o *outro* não-indígena, embora desconheçamos as motivações para o uso desse termo. De todo modo, todas as vezes que ouvíamos a palavra “cristão”, notávamos uma conotação negativa.

Além disso, o valor negativo do uso do português entre os índios é ressaltado com a afirmação de que o “não-índio tem que ficar esperando falar português”. Vemos, portanto, que a regra de interação entre índios e não-índios é algo que está presente nas escolhas do grupo, o que faz com que qualquer desvio de comportamento seja imediatamente avaliado e julgado por seus membros como uma “afronta” às normas e valores xerente.

A ideia de que a língua e os valores culturais devem não só protegidos como promovidos é discutida por Fishman (1998), segundo o qual, em algumas comunidades étnicas minorizadas, a relação entre língua, identidade e etnicidade é percebida pelos seus membros como algo inseparável e intrínseco ao “ser”, ao “pertencer” àquele grupo étnico. Desse modo, usar o português implica não apenas quebrar uma regra de uso da língua, mas romper o elo fundamental entre a língua xerente e o ser/pertencer xerente. A avaliação negativa que os xerente fazem daquele que não “segue o acordo” e usa o português diz respeito não ao uso linguístico em si, mas vai além. Ele representa a afirmação ou negação do da identidade étnica de “ser xerente”.

Portanto, enquanto o uso da língua xerente entre seus membros indica um sentimento de lealdade à língua e à identidade do grupo, o uso do português “sem precisão”, ou seja, sem que haja necessidade, assume o sentido oposto, o de que “eles não quer ser akwẽ não. Eles quer ser é ktâwarkõ, branco”. Nesse sentido, a quebra do acordo sociolinguístico, na medida em que representa a negação da identidade xerente, é analisado por aqueles que a afirmam como algo “errado”, “feio”, que deve ser rechaçado. Veja o que diz um participante a esse respeito:

Recorte 23.

P: não tem pessoas que fala entre xerente em português?

Srone: tem! Tem uma família aí que entre as irmã, os irmão conversa em português

P: e o que você acha disso?

Srone: Eu acho feio. Assim porque, tendo a língua,é..se comunicar em português, assim, num é muito bom pra mim porque tem certo sentido, por exemplo, cê tai. Esse, assim, eu concordo. Vou se comunicar só em português. Vamo. Então isso faz parte pra você entender, pra você estar por dentro do assunto, né? Mas, se comunicar sem precisão, eu acho que ta deixando de lado a linguagem original, a linguagem materna né. Quer dizer, eu não sou contra quem fala

português, mas eu acho que tem que respeitar o que é nosso e o que é dos outros né. Porque o português eu acho muito bonito também, se comunicar em português. Porque eu to falando aqui né e eu acho bonito também a minha linguagem né, então eu não vou dizer que o meu é importante e o de vocês não é. Eu acho muito bonito falar português e eu acho muito bonito falar a língua. Eu acho feio é... tendo a língua se comunicar em português né.

No recorte 23, vemos a partir do relato de Srone que o fato de um xerente usar o português “sem precisão” é interpretado como se ele estivesse “deixando de lado a língua original”, o que, por sua vez, é avaliado como algo “feio” de se fazer. Nesse sentido, argumentos de que “tem que respeitar o que é nosso” ou “eu acho bonito também a minha linguagem” demonstram aquilo que Fishman (1998) define como um sentimento de dever e lealdade para com a língua e identidade étnica, em que os seus membros possuem a “obrigação moral” de proteger e defender sua “linguagem original”.

Esse sentimento de zelo, de dever “proteger” a língua da interferência do português também pode ser observado no discurso de Pasiku quando comenta a respeito dos casamentos interétnicos que têm ocorrido na aldeia:

#### Recorte 24.

P: Você conhece casos de pessoas, de xerente, que conversa com outro em português?

Pasiku: Conheço. Algumas pessoas fala sim, às vezes até eu mesmo. Às vezes tem dia que eu brinco, mas sabendo que isso não é bom, e também eu tô preparado pra poder enfrentar essa situação, mas tem gente que faz aquilo, pratica mesmo que não tá preparado.

P: Geralmente quem são essas pessoas? Da onde que elas são?

Pasiku: Principalmente a juventude, a geração nova, às vezes, que estuda na cidade e também lá, esse casal que eu falei, que são casados né, casadas, principalmente as índias, às vezes os filhos, até mesmo essa índia às vezes não mantêm aquela vontade, o desejo de poder cuidar, zelar da língua.

Depoimentos como os de Pasiku, observado no recorte 24, e de Sipri, no recorte 20, nos levam a uma série de reflexões a respeito do que tem sido objeto de reflexão, ou mesmo de preocupação, dos próprios membros do grupo. A primeira delas, já pontuada no capítulo anterior, refere-se à relação dos casamentos interétnicos com mudanças perceptíveis nas atitudes e comportamentos linguísticos do grupo. Assim, os casamentos interétnicos têm constituído um fator preocupante para o grupo, na medida em que alguns xerente, ao se

casarem com o não-indígena, “não mantêm aquela vontade, o desejo de poder cuidar, zelar da língua”. Como fora discutido no capítulo anterior, na subseção sobre casamentos interétnicos, essa preocupação se deve ao fato de que mudanças nos padrões familiares têm resultado em mudanças nos padrões de transmissão intergeracional não só das línguas, como dos costumes e valores tradicionais xerente.

Uma segunda reflexão suscitada pelos dados obtidos diz respeito ao que o participante do recorte acima considera um “despreparo” das novas gerações, “principalmente a juventude” e os que “estuda na cidade”, para “enfrentar essa situação”. Tal situação, presumimos, refere-se ao contexto de conflito e pressão imposta pela sociedade não-indígena, que há mais de duzentos anos representa uma ameaça à sobrevivência física, cultural e linguística dos xerente. Por fim, vale ressaltar o fato de que, em grande parte das respostas obtidas, aquele que “quebra” a regra sociolinguística é sempre o *outro* e nunca o próprio participante. Isso, talvez, constitua uma contradição entre aquilo que os jovens *avaliam* como “certo” e “errado” em termos de comportamento linguístico e aquilo que eles, de fato, representa o seu comportamento.

### 5.3 Importância das línguas xerente e português

Em contextos de bilinguismo diglótico, dizer que uma língua é mais importante do que a outra é uma afirmação que dá margem a muitas interpretações. Isso porque a atribuição de “importância” é uma noção que recebe diferentes significações, a depender do contexto em que está sendo enunciada. Gardner & Lambert (1972), ao tratarem das diferentes motivações que levam um indivíduo a aprender uma segunda língua, comentam que a motivação para usar ou aprender a língua pode ser de dois tipos: *instrumental*, em que a aprendizagem do indivíduo é motivada somente pelo caráter de utilidade da língua, considerada apenas um instrumento para que se alcance outros objetivos, e *integrativa*, na qual o indivíduo pretende pertencer à cultura daquela língua, intentando, assim, se integrar àquele grupo (GARDNER & LAMBERT, 1972).

Dessa forma, segundo esses autores, uma língua pode ser importante no sentido de ser uma necessidade para a garantia de sobrevivência, em alguns casos, até mesmo física. Nesse caso, ela teria uma motivação ou importância *instrumental* porque serve apenas como um instrumento para que se alcance a ascensão econômica. Segundo a concepção dos autores, ela também pode ser importante para o falante que deseja identificar-se com o grupo ou

cultura daquela língua. O termo *integrativa* revela, portanto, o desejo de integrar-se, *fazer parte* da cultura ou da identidade étnica de determinado grupo.

Embora uma motivação não exclua a outra, aprender e usar uma segunda língua, sobretudo em contextos de conflito linguístico, pode ser importante por diversos motivos. Nesse sentido, formular uma questão sobre o que se considera como sendo a língua “mais importante”, exige que se especifique a finalidade da pergunta: “mais importante para quê?”. Buscamos discutir brevemente nesses últimos parágrafos tal “problema linguístico-semântico”, pois, no momento da elaboração da questão sobre a importância das línguas, não nos atentamos à necessidade de uma especificação da pergunta. Assim, sem considerar as diferentes interpretações que a pergunta poderia receber, perguntamos aos participantes que língua avaliavam como sendo “mais importante”.

No entanto, nossa “falha metodológica” pôde ser justificada pelos efeitos positivos que ela trouxe: as diferentes interpretações da pergunta geraram respostas diversificadas, possibilitando que identificássemos as diferentes formas como o grupo concebe a noção de importância relacionada à aprendizagem e o uso das línguas. A primeira delas pode ser conferida nos depoimentos que seguem:

#### Recorte 25

P: e qual que você acha que é mais importante de aprender?

Hirêki: o português

P: por quê?

Hirêki: porque quando nois vai sai pra algum lugar, nois fala lá só em português, aí não tem xerente pra falar em português mesmo

#### Recorte 26

P: E qual você acha mais importante de aprender?

Srãpte: As duas né. Os dois que é mais importante pra aprender. A português quando a gente usa na cidade e akwẽ quando a gente fica aqui.

#### Recorte 27

P: E aí você acha qual língua mais importante de aprender?

Srone: Akwẽ. Um pouco da, em português também né, que quando entrar na faculdade tem que falar bem pra conversar com os professores

Nos depoimentos acima, a importância de se aprender o português é definida pelo grupo como algo necessário, sem o qual não é possível estabelecer a comunicação com a sociedade não-indígena, pois é preciso usar o português “quando sai pra algum lugar”. Nesse sentido, é consensual entre o grupo que o português é importante, mas é importante para ser usado quando necessário, como, por exemplo, quando se vai à cidade fazer compras, resolver questões financeiras etc, de forma que a importância da aprendizagem de cada língua é definida de forma categórica por Srãpte: “a português quando a gente usa na cidade e akwẽ quando a gente fica aqui”.

Além disso, a importância da aprendizagem do português tem alcançado um valor instrumental cada vez mais amplo, no sentido de que “falar bem” o português é importante não somente para se comunicar na cidade de Tocantínia, mas para estabelecer relações com outros lugares e instâncias da sociedade, tais como as universidades. Essa tem sido uma motivação que tem influenciado nas atitudes de muitos jovens que desejam fazer um curso superior. Nesse sentido, eram recorrentes as respostas de que é importante aprender o português, porque “quando entrar na faculdade tem que falar bem pra conversar com os professores”.

O atributo de importância à língua portuguesa, nesse caso, diz respeito à ideia de que ele é útil para estabelecer a comunicação necessária que o contato com a sociedade não-indígena exige. Além disso, aprender e saber “falar bem” o português é importante porque possibilita a ascensão socioeconômica que não seria possível pelo monolinguismo na língua indígena. Assim, é possível afirmar que a importância atribuída à aprendizagem e o uso do português está relacionada a uma motivação instrumental, nos termos de Gardner e Lambert (1972).

O caráter instrumental do português é analisado por Braggio (1992), ao discutir o papel que essa língua assume dentro da comunidade Xerente. Para tanto, a autora questiona aos membros do grupo qual a língua que consideraram “melhor para ser falada” e qual a língua “que deve ser ensinada na escola”. As respostas revelaram que 45% consideravam o xerente como melhor para ser falado e 40% considerava ambas as línguas, enquanto 12% responderam ser o português. Com relação à língua que devia ser ensinada na escola, ambas as línguas foram consideradas importantes, já que 62% dos homens responderam ambas (sendo 17% das respostas, o xerente e 19% o português) e 45% das mulheres, também a maioria, disseram que as duas línguas deveriam ser ensinadas na escola, embora somente 7% tenham respondido o xerente e 38% o português.

A fim de identificar qual língua os jovens consideram como sendo mais importante que as próximas gerações aprendam, se xerente ou português, perguntamos aos participantes que ainda não tinham filhos que língua gostariam que seus filhos adquirissem em casa e aprendesse na escola. A resposta, em geral, era a de que a língua ensinada deveria ser a língua indígena. No entanto, havia também uma preocupação com relação à aprendizagem do português, de forma que muitos consideravam as duas como importantes de se ensinar aos filhos. Veja o que aparece no depoimento a seguir:

#### Recorte 29

|   |
|---|
| <p>P: E qual das duas línguas você gostaria que seus filhos falassem, aprendessem?<br/>Waretí: Xerente mesmo, da nossa cultura mesmo, né? Pra falar é mais importante a nossa cultura, né? Aí depois pode falar português, pode estudar nos colégio aí que estão na cidade, né? Aí vem português, inglês, espanhol. Pra aprender mesmo, né? Pra se informar direito, fazer faculdade aí pode falar. Fazendo faculdade não, mas tem que falar desde o começo, né? Quando tá no pré, né? Aí até no fim, até se formar direito, aí pode falar português.<br/>P: Aí que vai aprender a falar português. Mas primeiro tem que aprender a falar a língua?!<br/>Waretí: É...a nossa linguagem que é importante, né?!</p> |
|---|

Como se verifica no recorte 29, o depoimento de Waretí expressa uma preocupação tanto com a preservação da língua e da cultura xerente, na medida em que “pra falar, é mais importante a nossa cultura”, quanto com a “formação” dos futuros filhos. O que se depreende de seu discurso é que a aprendizagem do português somente deve acontecer apenas como uma forma de se “formar direito”, “fazer faculdade”, “aí pode falar”. É somente após se aprender a língua e a cultura xerente, que o filho será autorizado a aprender outras línguas, não só o português, como também o inglês e o espanhol. Essa resposta ilustra o pensamento de outros jovens, incluindo aqueles que já são pais, de que a língua materna, a ser transmitida em casa, deve continuar sendo o xerente.

Há, no entanto, uma passagem desse depoimento onde a participante se contradiz ao afirmar que é preciso “falar [o português] desde o começo”, “quando tá no pré”. Já discutida em seções anteriores desse trabalho, a preocupação em permitir que os filhos aprendam o português desde cedo, matriculando-os em escolas não-indígenas, é um fenômeno que pode ser observado no cenário latino-americano das populações indígenas em situação de contato. A posição de pais indígenas sobre o ensino bilíngue no México é comentada por Munõz (2006), que reproduz o seguinte discurso de um pai Aymara, sobre a aprendizagem do espanhol por seus filhos:

é correto, porém se eu mando meus filhos à escola é para que aprendam espanhol e assim quando vão à cidade ou a outras partes não tenham medo de praticar com qualquer pessoa [...] Sim, mas também quero que falem em espanhol para que ‘limpem’ sua fala, para que não lhes aconteça o que a mim, que me custa muito trabalho me desenvolver em espanhol. Eu falo como me vêm ‘saindo’ as palavras [...] (MUÑOZ, 2006, p. 319)<sup>36</sup>.

A intenção desse pai em colocar o filho na escola para que aprenda espanhol é justificada pelo mesmo quando diz que, dessa forma, os filhos, ao irem “à cidade ou a outras partes”, “não tenham medo de praticar com qualquer pessoa”. Sua preocupação em fazê-los falar em espanhol de forma a “limpar sua fala”, ou seja, eliminar as influências da língua indígena em seu espanhol, baseia-se em suas próprias experiências. O pai relata assim suas dificuldades com a língua espanhola, ao afirmar “me custa muito trabalho me desenvolver em espanhol”, ou “falo como me vem ‘saindo’ as palavras”.

O depoimento do pai Aymara retrata a realidade de muitos pais Xerente que tiveram a mesma experiência de não ter um bom domínio do português e, por isso, passarem por diversas situações discriminatórias. A preocupação em garantir com que o filho “fale bem” o português é justificada pelo medo de que os filhos experimentem as mesmas situações discriminatórias ao saírem da aldeia, uma situação que os pais sabem ser algo inevitável. Assim, o português se torna importante para o grupo, na medida em que o seu domínio representa não só a possibilidade de ascensão socioeconômica como uma forma de, no momento da interação com o não-índio, livrá-los do estigma que as marcas da língua e da identidade indígena carregam.

Além disso, segundo Romaine (2009), a orientação instrumental que uma língua possui não implica em uma atitude negativa do indivíduo. Ou seja, a língua é aprendida somente porque ela é necessária, muitas vezes, para a própria sobrevivência do indivíduo. Entre os Xerente, o valor instrumental assumido pelo português, algo justificado pelos próprios participantes, demonstra que a importância que o grupo atribui a essa língua não se traduz em uma avaliação negativa da língua indígena, mas somente evidencia uma consciência das necessidades que o contato com a sociedade não-indígena impõe. Desse modo, enquanto a importância do português é justificada pela necessidade de comunicação com o não-índio, a importância de aprender xerente, por sua vez, tem um significado que ia além do seu valor

---

<sup>36</sup> es correcto, pero si yo mando a mis hijos a la escuela es para que aprendan español y así cuando vayan a la ciudad o a otras partes no tengan miedo de platicar con cualquier persona [...] Si, pero también quiero que les hablen en español para que ‘limpien’ sua habla, para que no le suceda lo que a mí, que me cuesta mucho trabajo desenvolver me en español. Lo hablo como me van ‘saliendo’ las palabras [...]

instrumental de uso, e que corresponde a uma intenção, a um desejo de afirmação e valorização da língua e da identidade étnica xerente.

No entanto, a noção de importância recebe outra significação, quando a língua indígena é considerada como sendo mais importante. Essa outra interpretação refere-se à noção de que o xerente é a língua mais importante, por ser ela a expressão da identidade étnica xerente. Observe a resposta de José, explicitada abaixo:

#### Recorte 28

P: Qual das duas línguas você acha mais importante de aprender?

Sompré: É, isso aí depende de cada um, mas eu que eu sou da origem, povo xerente, eu sempre, eu tenho orgulho de dizer que a minha, tudo o que é meu, eu prefiro que, o que é meu em primeiro lugar, e valorizar de aprender e ter mais conhecimento daquilo que é da minha origem. Então, a minha língua é mais importante, mas isso não significa que as outras línguas, não só português, são menos importante. É importante, mas assim, isso depende de cada um, mas eu penso assim. Igual, eu tenho minha formação, então a partir disso, eu já falei pra muitas pessoas, a cultura do não-indígena só condena, num sabe diferenciar, mas não é assim. Toda cultura, ela é importante. Toda língua, ela é importante. Mas eu dou prioridade pra minha.

Na perspectiva apresentada pelo participante Sompré, a motivação da aprendizagem da língua indígena está relacionada à afirmação da identidade e cultura xerente, já que aprender e usar a língua xerente é importante para afirmar-se como Akwe. Embora se conheça a importância das outras línguas para os outros povos, para o participante o xerente deve ser a língua mais importante para ele, na medida em que ela “é da origem, do povo xerente”. Nesse caso, ao afirmar que toda cultura e toda língua é importante, mas que ele “dá prioridade” para a dele, o participante deixa clara a dimensão da importância que o xerente possui para ele, marcando, assim, uma atitude positiva de valorização de sua língua, cultura e identidade étnica.

Assim, embora ambas as línguas sejam vistas como importantes para o grupo, a importância atribuída ao português e à língua indígena recebem significações distintas. No primeiro caso, o português é importante para o grupo, na medida em que a situação de contato exige seu domínio. Caso contrário, sabe-se das consequências que o monolinguismo na língua indígena ou mesmo as “marcas” da mesma em seu português podem trazer. Para os Xerente, a aprendizagem do português possui, portanto, um caráter meramente instrumental, uma língua da qual não se pode “fugir”. Já a importância conferida à língua indígena tem uma

significação distinta: é importante porque é a *sua linguagem*, representa *sua cultura* e *sua identidade*, elementos que devem ser afirmados e preservados.

A importância que recebem as duas línguas, com diferentes significados, pode ser interpretada ainda como um sintoma da realidade vivida pelos jovens xerente. Essa realidade refere-se ao cenário de conflito em que estão inseridos, e que é composto pela tensão entre pressões externas, geradas pela situação de contato, e pressões internas, que estão relacionadas às regras de comportamento e aos valores próprios da comunidade. Desse modo, enquanto a importância dada ao português é reflexo das pressões externas que impõem a aprendizagem e o uso da língua dominante, a importância da língua indígena está relacionada àquilo que configura os valores internos da comunidade, a saber, a lealdade para com a língua, a cultura e a identidade Xerente. Tal resultado revela-se, portanto, sintomático do conflito vivenciado por esses jovens.

#### 5.4 Atitudes com relação aos empréstimos e às mudanças de código

Em estudos sociolinguísticos sobre a língua e o povo Xerente, Braggio & Mesquita (2011; 2013) alertam a respeito da crescente influência do português na estrutura da língua xerente. Segundo os autores, mudanças não apenas no repertório semântico-lexical da língua, como em sua própria estrutura fonética-fonológica, têm sido cada vez mais perceptíveis no uso cotidiano da língua indígena. Para Braggio (2012), embora fenômenos como o empréstimo e a mudança de código sejam comuns em indivíduos e sociedades bilíngues - resultado da situação de contato linguístico -, a rapidez e a intensidade com que esses fenômenos têm ocorrido na língua xerente é um dado preocupante, na medida em que representa um indício de deslocamento linguístico.

Ainda de acordo com Braggio (2012), as mudanças percebidas na língua indígena têm sido objeto de preocupação dos próprios falantes, o que tem gerado conflitos entre o grupo, sobretudo entre as diferentes gerações, na medida em que estas lidam de modos distintos com a situação de contato e a conseqüente introdução do português. Tendo isso em vista, nessa subseção buscamos analisar a maneira como a geração dos jovens avaliam as mudanças percebidas na estrutura da língua indígena. Essa “mistura” com o português, que tem caracterizado a fala dos jovens xerente, foi algo apontado pelos próprios participantes ao

longo de nossa pesquisa, que comentavam sobre essa situação, muitas vezes, em tom denunciativo.

Em uma dessas ocasiões, estávamos reunidos com os cinco jovens que moram na casa de Samuru, com Smikadi, esposa de Srone e cunhada dos cinco jovens, e Romprê, primo que mora em Palmas e que, de vez em quando, visita seus parentes na aldeia. Enquanto assistíamos a um filme na televisão da sala, Smikadi e Romprê começam uma discussão com os outros sobre até onde eles conseguem “falar e entender xerente”. Smikadi e Romprê, que são filhos de pais indígenas e não-indígenas, não aprenderam a falar a língua xerente, pois seus pais saíram da aldeia e, ao irem morar na cidade com um falante não-indígena, ensinaram somente o português para eles. No caso de Romprê, sua mãe, que é xerente, mudou-se para Palmas com Romprê ainda criança, para se casar com um não-indígena.

Nessa ocasião, os dois discutiam com o restante do grupo, bilíngues em xerente-português, sobre eles (Smikadi e Romprê) saberem falar ou não a língua indígena. O grupo lhes dizia palavras em xerente e perguntavam o que haviam acabado de dizer, desafiando-os a traduzir a língua indígena. Ao perceber que estavam mudando de assunto, para que a discussão “metalinguística” continuasse, perguntamos então ao grupo por que eles, os falantes de xerente, não conversavam em português entre eles quando nós, monolíngues em português, estávamos presentes. Transcrevemos, a seguir, a discussão suscitada por essa pergunta entre Smikadi, Romprê e Wahuka, o qual tem pais xerente:

#### Recorte 30

P: vocês não fala português entre vocês, né? Quando a gente tá no meio...

Smikadi: Mas mistura um pouco. Mas fala um pouco, né, misturado. Assim, a gente entende mais, assim, por isso, porque eles misturam.

Wahuka: Porque nós mistura. Porque...

Smikadi: o mais novo, acho que não sabe falar muito, assim, algumas coisas, né?

Wahuka: Os mais velho sabe mais falá do que os mais novo.

Smikadi: e o mais novo já inventa assim, outros tipo de fala, que os mais velho... tipo assim, eu chegava lá em casa com um trabalho da escola pro meu pai me ajudá. Aí meu pai falava ‘não, isso aqui tá tudo errado, tudo errado’, porque o que eles fala é diferente do que os mais novo fala.

[Romprê “corrige” a pronúncia de Smikadi]: Aí ó. Ó o que tu falou, “Os mais velhos. Os mais velhos fala melhor do que os mais novo”. Não existe esse negócio.

Wahuka [respondendo a Romprê]: Pra mim existe.

Smikadi: Eles tipo abrevia. Se o novo falá que...o velho já acha estranho, né? Falar tipo abreviando alguma coisa.

Romprê: Ou tu fala ‘O velho mais melhor do que o novo’, ou...

Smikadi: Pra mim o mais massa é o que os mais velho fala

Romprê: Agora, eu sei que o índio é muito inteligente. O índio é porque é curioso

Wahuka: Duvido se tiver um véio bem aqui no meio aqui sentado e falando nossa língua, nenhum de vocês num entendia uma palavra. Alguns, mas ele não mistura não com o português. Só fala a nossa língua mesmo. Na do wawê.

Romprê: Pois é. Isso que eu queria perguntá. Por que que as vezes mistura? Tá falando, tá falando, aí mistura.

Wahuka: é o costume

Smikadi: É porque fala o português, aí já mistura

Romprê: Você nem tanto [se dirigindo a João], mas o tio Marcos mistura muito

Wahuka: porque ele é mestiço

Romprê: mesmo assim

Como se verifica no recorte acima, ao perguntar sobre o uso exclusivo da língua indígena, Smikadi observa que, muitas vezes, os xerente não usam somente a língua indígena entre eles, pois “mistura com o português”. Ela justifica a afirmação dizendo que é somente por isso, pelos índios introduzirem palavras do português na conversa, que ela consegue entender alguma coisa. Essa alegação é confirmada por Wahuka, que é falante de xerente: “porque nós mistura”. Em seguida, Smikadi e Wahuka comentam que são apenas os jovens que fazem essa “mistura”, pois os mais velhos sabem “fala mais do que o novo” e os jovens “tipo abrevia” a língua indígena, o que faz com que os mais velhos achem “estranho” a maneira como os jovens falam. Além disso, quando comenta sobre seu tio que “mistura” muito, Romprê associa essa “mistura” ao fato dele ser “mestiço”, ou seja, de ter tido pais de etnias diferentes e provavelmente ter aprendido o português desde criança.

Nesse sentido, existe uma noção de que os mais velhos sabem “falar melhor” do que os mais jovens, na medida em que não “mistura com o português. Só fala na língua mesmo”. O xerente “correto” de se falar seria, portanto, a língua dos anciãos da aldeia. A concepção de que a maneira como os jovens falam é “errada” também pode ser percebida no relato de Smikadi, quando conta que seu pai, ao ver a tarefa passada pelo professor, provavelmente jovem, afirma que “está tudo errado”. Ou seja, a variedade utilizada pelo professor está “errada”, pois não representa a variedade usada pelos anciãos. O relato de Smikadi ilustra um

conflito que, segundo Braggio (2012), já há algum tempo tem ocorrido entre as gerações mais velhas e mais jovens da comunidade.

Segundo a autora, enquanto os +velhos criticam a fala dos jovens, afirmando coisas como “não é akwe o que os +jovens falam”, os jovens, por sua vez, criticam a variedade dos +velhos, dizendo ser “difícil entender o que os +velhos falam” (BRAGGIO, 2012, p. 166). Tais diferenças na estrutura das variedades faladas por essas gerações devem-se, sobretudo, às intromissões de elementos do português, as quais acontecem de modo distinto entre essas gerações. Conforme a classificação de Grosjean (2001), é possível identificar quatro tipos de empréstimos do português pela língua indígena: (a) empréstimos por criação; (b) *loanblends*; (c) empréstimos com adaptação fonológica e (d) empréstimos diretos.

De maneira resumida, os empréstimos por criação referem-se a estratégias semântico-morfológicas de sua própria língua para emprestar conceitos somente existentes na outra língua, criando, portanto, uma nova palavra na língua original, são mais recorrentes entre os indivíduos +velhos. Já os empréstimos do tipo *loanblend* ocorrem quando há a justaposição de elementos das duas línguas em uma mesma palavra. Os empréstimos com adaptação fonológica, ou “aportuguesados”, são aqueles que passam pelo chamado “filtro da L1”, ou seja, adaptam-se à fonologia da L1. Por fim, os empréstimos do tipo direto são aqueles que não apresentam nenhuma influência da L1, sendo adotados diretamente da L2.

Nesse sentido, Braggio (2012) observa que, enquanto os empréstimos por criação são mais utilizados pelos mais velhos, portanto, uma completa adaptação à língua xerente, os mais jovens preferem fazer uso dos empréstimos que passam somente pela adaptação fonológica ou mesmo por nenhuma adaptação, introduzindo diretamente palavras do português ao conjunto lexical da L1. Para a autora, isso significa que, enquanto a geração +velha reflete acerca da entrada de conceitos do português, criando palavras xerente para expressá-los, as gerações mais novas, por sua vez, tendem a emprestar palavras desnecessárias, cujo equivalente já existe na língua indígena, ou a introduzi-las sem uma maior reflexão sobre isso, somente passando pelo “filtro fonológico” da língua, ou seja, somente adaptando-as ao sistema fonológico xerente.

Na opinião de Braggio & Mesquita (2011), “o afastamento sociocultural e ideológico entre as gerações parecem ser os principais motivos para que isso ocorra”. Além disso, o fato de muitos jovens estarem vivendo na cidade contribui para que os mesmos adotem palavras do português de modo cada vez mais “direto”, na medida em que buscam integrar-se socialmente com a população não-indígena local (BRAGGIO & MESQUISTA, 2011, p. 510).

Desse modo, embora fenômenos como os empréstimos sejam comuns em qualquer comunidade bilíngue, situações de contato assimétrico entre os grupos, em que uma das línguas possui maior prestígio social, como é o caso dos xerente e sua relação com o português, têm levado os jovens a “permitirem”, com maior facilidade a entrada do português na estrutura da língua indígena. Sobre essa situação, Braggio (2012) apresenta a seguinte reflexão:

[...] posso afirmar que há uma transformação sócio/cultural/ambiental, em vista do contato do xerente com o português, que afeta o modo como as diferentes gerações lidam com as duas línguas no atual cenário: os +velhos com atitudes de proteção à sua língua e cultura e os +jovens, devido a transformações e pressões externas e internas ao grupo, principalmente com relação às atitudes de seus falantes, dão abertura à entrada do português e aos supostos benefícios que o domínio dessa língua traria ao seu povo (BRAGGIO, 2012, p. 174).

No entanto, apesar dos jovens estarem “mais abertos” à entrada do português, durante as entrevistas, ao questionarmos os participantes se eles percebiam diferenças na fala dos jovens com a dos +mais velhos, o grupo não só demonstrou estar consciente acerca dessas diferenças, como, em seguida, ao perguntarmos o que achavam disso, a maioria do grupo avaliou de forma negativa esse fato. Veja o que diz uma participante +jovem sobre isso:

#### Recorte 31

|   |
|---|
| <p>P: e você acha que o jeito que você fala é diferente dos jeito que os mais velhos falam?</p> <p>Wainê: é diferente</p> <p>P: como é que é diferente?</p> <p>Wainê: por que os mais velhos fala mais direito que nós. Quando vai falar ‘dasimpã’, ele vai falar mais bonito ‘dasipsã’. Quando vai falar, eles fala também bem bonito na língua deles. Hoje em dia não, hoje em dia quem fala mais bem é os velho.</p> <p>P: e o que que você acha disso? Dos jovens falar diferente?</p> <p>Wainê: não, tem uns jovens aí fala rápido demais. A gente não entende é nada.</p> |
|---|

No recorte acima, Wainê percebe que há diferenças na fala dos mais velhos com a dos mais jovens e exemplifica isso com uma variação na pronúncia da palavra ‘dasipã’ [dasipã], que é pronunciada pelos mais velhos como ‘dasipsã’ [dasipsã]. Essa diferença, que corresponde ao apagamento consonantal no *onset* silábico, é discutida por Braggio (2005), segundo a qual existe um processo, cada vez mais acelerado, de mudanças fonético-fonológicas na língua, e que tem as gerações mais jovens como sua principal força motriz.

Segundo a autora, “a distância entre a fala dos mais velhos e a dos mais jovens é perceptível quando se observam as possibilidades fonético-fonológicas entre as gerações” (BRAGGIO, 2005, p. 261). Nesse sentido, ao afirmar que “tens uns jovens aí que fala rápido demais”, a participante demonstra não só perceber essas diferenças na língua como avaliar essas mudanças negativamente. Isso é demonstrado em argumentos como “quem fala mais bem é os velho”, porque “os velho fala mais direito que nós”. O mesmo posicionamento pode ser verificado no depoimento a seguir:

#### Recorte 32

P: E você percebe que o jeito que você fala, que os jovens fala, é diferente do jeito dos mais velhos?

Wairura: É muito diferente. Nós que é jovem, nós tamo cada vez mais em, falando mais o português. Estamos deixando pra trás nossa linguagem.

P: Hum. E o que você acha disso?

Wairura: Eu acho que daqui mais frente, eu acho que nossa cultura vai acabar, e nós, os jovem, nós não quer nem saber da nossa cultura mais.

P: E cê acha isso bom ou ruim?

Wairura: Acho que é ruim.

No recorte 32, acima apresentado, o que se nota é o fato de André demonstrar estar consciente de que os jovens, “nós que é jovem”, estão “falando mais o português”. A preocupação com o futuro da língua e cultura xerente que, para Braggio (2012), está presente no discurso de falantes +velhos, aparece nesse recorte no discurso de um jovem, que afirma que a sua geração está “deixando para trás” a linguagem. Considerações como “a nossa cultura vai acabar”, “nós não quer nem saber da nossa cultura mais” evidenciam a forma como o participante avalia negativamente tais mudanças. Isso demonstra haver uma consciência dos jovens, pelo menos no nível do discurso, acerca da situação de risco em que a língua se encontra.

A hipótese de que os jovens estejam, assim como os +velhos, refletindo acerca dessas mudanças e avaliando como negativa a intromissão do português é corroborada pela resposta a seguir:

#### Recorte 33

P: E você percebe que o xerente que você fala é diferente do xerente que o mais velho fala?

Trêkru: É, eu acho que é diferente. Hoje é diferente, hoje em dia. Mas antigamente, as pessoa, os velho, os mais velho fala diferente como nós não. Nós tamo falando com o sotaque dos português agora né? Nós tamo deixando de falar as palavra de antigamente. Nós tamo deixando nossa cultura... quase toda as palavra, né? Nós tamo citando a palavra de português, né? Pra completar nossa palavra. Aí fica difícil pra nois se usar a palavra em português.

P: E você acha... o que você acha disso? Dos jovens estarem falando desse jeito?

Trêkru: Eu sempre falo pros meus amigos, assim, não a gente se esforçar pro não-índio. Tem que usar a nossa língua e do passado, né? Perguntar os mais velhos, né? Pra falar melhor, como era no passado, né? Como é que se fala? Nossa cultura. Tem que se esforçar pra não perder nossa língua de antigamente.

De acordo com o que vemos no depoimento de João, podemos notar uma consciência sobre as mudanças sentidas na língua, ou seja, sobre a forma como, hoje em dia, os jovens estão falando com “o sotaque do português” e estão “deixando de falar as palavra de antigamente”. Vemos que os empréstimos e as mudanças de código, referidas por ele como estarem “citando a palavra de português pra completar nossa palavra”, são vistas de forma negativa, já que “aí fica difícil pra nois se usar a palavra em português”. Além disso, existe uma preocupação em manter e defender a língua e a cultura xerente. Isso pode ser percebido em frases como “não a gente se esforçar pro não-índio”, ou seja, não se esforçar para assimilar a língua e cultura do não-índio, e “tem que se esforçar pra não perder nossa língua de antigamente”.

Portanto, há um sentimento de lealdade para com a língua indígena, que é refletido em uma preocupação em manter intacta a “pureza” de sua estrutura. Veja o que diz o participante Sinã no recorte abaixo:

#### Recorte 34

P: E vc percebe que o jeito que vc fala é diferente do jeito que os mais velhos falam?

Sinã: Com certeza né. Por exemplo, o ‘mas’ né, a gente coloca. Mas, isso ai a gente, se eu quiser falar só em xerente eu falo aqui, mas a gente mistura demais a língua de vocês quando a gente fala na nossa linguagem

P: E o quevc acha disso? De ficar misturando?

Sinã: Eu acho que tinha que ter mudado né. Tinha que ter ensinado a nossa língua pros nossos filhos sem misturar, porque se eu falar bem aqui, falar em nossa língua, vc entende com certeza alguma coisa porque eu to misturando. Mas o certo seria ensinar só da nossa língua mesmo, tipo o velho fala. Não sei se vc já perguntou velho. Alguns também, não é todos não. Alguns

tão falando que nem os jovens.

P: Ah eh? Tem uns velhos que falam que nem o jovem?

Sinã: Eh, de hoje né... não sei dos antigos. Mas o certo seria falar só em xerente mesmo, sem misturar.

P: E quando cê ta conversando com outro xerente, cê conversa só em xerente?!

Sinã: É, a gente tenta né, mas hoje em dia parece que vem aquela, tipo costume né, mesmo que a gente tenta conversar, mas hoje em dia sempre mistura alguma coisa.

No recorte 34 acima, o que Sinã observa é o fato dos jovens estarem “misturando” as duas línguas, algo que ele exemplifica com um caso de mudança de código, pela introdução do ‘mas’, um conectivo do português, em enunciações xerente. É interessante notar também que ele acusa até mesmo as gerações mais velhas de estarem “misturando” as línguas, de forma que, mesmo que se tente não usar o português, ele já se tornou um hábito, “tipo costume” para o grupo. No entanto, ele avalia esse costume de modo negativo, pois o “o certo é falar só em xerente mesmo, sem misturar”. A preocupação com a manutenção da “pureza” da língua e o seu futuro pode ser depreendida também quando ele diz que “tinha que ser ensinado a nossa língua pros nossos filhos sem misturar”.

Romaine (2009) comenta a respeito dessa busca por uma língua “pura” que ocorre entre grupos étnicos. Segundo a autora, embora as mudanças de código sejam feitas, na maior parte dos casos, de modo inconsciente, é comum que os membros da comunidade apresentem avaliações e julgamentos relativamente conscientes acerca desse comportamento. De acordo com Romaine, em casos de comunidades étnicas minorizadas, a alternância para a língua dominante é vista de modo estigmatizado pelos seus falantes, na medida em que os mesmos consideram isso uma afronta à “pureza” não só da língua com também da sua identidade étnica. A autora cita o caso de uma comunidade bilíngue em panjabi/inglês, na qual a mudança de código é algo indesejado e rechaçado pelo grupo. No depoimento de um bilíngüe em panjabi/inglês apresentado pela autora, podemos notar muitas semelhanças com a resposta do jovem xerente do recorte acima:

quero dizer... eu me sinto culpado no sentido de que nós falamos inglês mais e mais e o que acontece é que quando você fala sua própria língua, você usa dois ou três palavras do inglês em cada frase... mas eu acho que isso é errado. Quero dizer, eu, por mim mesmo, gostaria de falar o Panjabi puro, sempre que eu falar Panjabi. Nós continuamos misturando. Quero dizer, inconscientemente, subconscientemente, nós

continuamos fazendo isso, mas eu gostaria, você sabe, que eu pudesse falar o Panjabi puro (tradução nossa) (ROMAINE, 2009, p. 294)<sup>37</sup>.

Como vemos nesse depoimento trazido pela autora, existe um desejo de se falar o panjabi “puro”, sem “misturar” as palavras com o inglês, e que, ao mesmo tempo, é acompanhado de um sentimento de culpa por não conseguir falar o “Panjabi puro”. De acordo com Braggio (2012), o conflito dos +jovens com os velhos da comunidade refere-se justamente ao fato destes últimos reclamarem que o xerente que os jovens falam não é o “verdadeiro xerente”. O sentimento de culpa confessado pelo participante por não conseguir falar somente em panjabi, em muito se assemelha com os depoimentos dos jovens xerente, que, embora rechacem a entrada do português na língua xerente, não conseguem deixar de “misturar” as duas línguas. Confira o que diz um participante xerente sobre esse assunto:

#### Recorte 35

P: E quando voce tá conversando com outro xerente, voce só usa a lingua ou você as vezes usa o português?

Srãpte: Às vezes usa, assim, igual uma coisa assim que eu tento procurar, mais quando eu quero falar, eu tô ligado que eu posso usar só a língua xerente, eu consigo falar, às vezes sem perceber, sem querer entra no meio uma palavra, voce usa, acaba usando, não por querer, por vontade, mas tem gente que usa.

Segundo afirma Srãpte no recorte 35, mesmo que o falante não consiga controlar a entrada do português, que “às vezes, sem perceber, sem querer, entra no meio de uma palavra”, há um desejo de se usar somente a língua indígena. Para Romaine (2009), as contradições encontradas entre o que se diz desejar fazer e aquilo que, de fato, constitui o comportamento do bilíngue podem, muitas vezes, ser justificadas pela ambivalência que o uso dessas línguas assume para o grupo. Assim, ao mesmo tempo em que o uso de palavras do português pode marcar um maior prestígio social, já que, devido às pressões externas, ela é uma língua que traz *status* nas relações inter-grupo, esse mesmo comportamento pode ser condenado nas relações intra-grupo, já que ele é visto como algo que “destrói a pureza” da língua étnica e, portanto, “fere” a obrigação moral para com a língua e identidade do grupo.

Nesse sentido, os usos massivos de empréstimos e mudanças de código feitos pelos jovens xerente, atestados por Braggio e Mesquista (2011), estão em contradição com as

---

<sup>37</sup> I mean... I'm guilty as well in the sense that we speak English more and more and then what happens is that when you speak your own language you get two or three English words in each sentence... but I think that's wrong. I mean, I myself would like to speak pure Panjabi, whenever I speak Panjabi. We keep mixing I mean unconsciously, subconsciously we keep doing it, but I wish you know that I could speak pure Panjabi.

atitudes positivas que o grupo demonstra ao rechaçar e julgar “ruim” as misturas das línguas. O que se depreende, então, é a existência de uma ambivalência no que se refere ao significado que as mudanças e intromissões do português assumem para o grupo, já que, embora assumasse “misturar” o xerente com o português, esse comportamento é rechaçado pelos próprios falantes, com afirmações de que isso não é “correto”. Assim, no que diz respeito aos usos de empréstimos e mudanças de código, existe uma incoerência entre o que afirma-se e se considera como o correto a se fazer, no caso, não deixar que o português “entre” na língua indígena, e o que, de fato, se faz nas interações cotidianas do grupo.

Uma das hipóteses que levantamos como explicação para essa ambivalência é a de que os jovens estejam reagindo a dois tipos de pressões: às pressões externas, feitas pela sociedade dominante, que impelem os jovens a buscar pertencer a essa mesma sociedade e, portanto, a aderir aos empréstimos e mudanças para o português; e às pressões internas, feitas pelos próprios membros da comunidade, que, ao avaliarem a “mistura” das duas línguas como algo negativo, como uma não preocupação com a manutenção da língua e cultura xerente, rechaçam aqueles que introduzem o português sem que haja necessidade. Nesse caso, as pressões internas representariam a ideia de obrigação moral de defender a língua étnica da qual fala Fishman (1991), já que, segundo o autor, em muitas sociedades étnicas minorizadas, o não cumprimento de tal obrigação é algo rechaçado pelo o grupo étnico.

Seja entre a geração dos mais velhos como entre as gerações mais jovens, ronda, em toda a comunidade, um sentimento de medo e de preocupação com relação ao futuro da língua e da cultura indígena, e que é perceptível em seus discursos a respeito das mudanças linguísticas advindas do contato. Entre os jovens, no entanto, esse discurso se contradiz, muitas vezes, com o seu comportamento linguístico de fato, já que eles mesmos apontam estarem “misturando o português com a linguagem”. Nossa hipótese para explicar essa contradição baseia-se na ideia de que as pressões externas da sociedade envolvente e as pressões internas da comunidade constituem duas forças que atuam em sentidos opostos nas atitudes e usos linguísticos dos jovens xerente.

As contradições observadas nas atitudes e comportamentos dos jovens resultam das tensões que se estabelecem nas relações de conflito interétnico com o grupo envolvente. Desse modo, inferimos que as incoerências que observamos entre os discursos e os comportamentos do grupo refletem os conflitos internos que esses jovens vivenciam diariamente, os quais são resultado do contato cada vez mais intenso com uma sociedade que impõe valores e necessidades não apenas materiais aos Xerente, como também simbólicas.

Além disso, outro dado que nos chamou a atenção foi o fato de que as declarações que expressavam uma maior consciência e preocupação a respeito das mudanças na língua e na cultura eram mais recorrentes e mais fortes entre os +/-jovens que, ou estavam cursando o ensino superior ou já haviam concluído o curso na universidade. Como exemplo, citamos aqui a resposta de um participante que, há dois anos, concluiu o curso de Licenciatura Intercultural, oferecido pela Universidade Federal de Goiás (UFG), e que hoje exerce a função de professor em uma escola indígena Xerente:

#### Recorte 36

Pasiku: Em situações assim, no casamento, conselho, quando a coisa tá bem assim complicada, aí os ancião discursam, essa é uma forma de expressar de grande respeito

P: E a comunidade respeita a opinião deles?

Pakisu: Respeita, a maioria respeita, mas assim, a gente tá assim, as coisas vêm não por si, mas por causa da pressão, principalmente da pressão né, as coisas de fora fez com que alterasse, ao tomar o lugar daquilo que é nosso, então, mais isso é, foi os próprios indígenas foi cedendo, por que na língua e na cultura tudo entra as vezes de mansinho... você as vezes nem percebe, você percebe lá na frente, quando já tá quase num ponto vermelho, vamos dizer assim.

P: Você acha que o fato das crianças, que a gente tava falando, delas estarem aprendendo o português mais cedo e tendo mais contato com a televisão, você acha que eles não vão usar mais a língua xerente e vão usar só o português?

Pasiku: Ah. Isso aí é uma das coisa que a gente já percebeu né, e que não é bom, isso não é bom e não vai ser bom, então na qual onde tá nas nossas mãos a responsabilidade de poder conscientizar e achar um método de também inserir e tentar manter aquilo que é nosso, ninguém não tem como você impedir isso, interferir, porque isso é uma coisa pra discutir. Bem, leva muito tempo pra entender também, mas eu creio que pode tá muita gente, as vezes, não dá importância pra própria língua, mas a maioria, a maioria, 90, 95 % ainda mantem aquele desejo de poder manter, mas isso eu acho muito complicado, perder. Perder eu acho que não perde não, mais de 200, 200 e poucos anos de contato e de resistência. Não é qualquer grupos étnicos que aguenta e segura, então isso demonstra que realmente dá pra manter mais tempo aí.

Nesse recorte, nota-se um maior entendimento ou consciência do participante Pasiku a respeito da situação de pressão e de perigo por que passa a língua e a cultura xerente, a qual pode ser percebida no momento em que ele argumenta sobre a obrigação e a necessidade de “conscientizar e achar um método de também inserir e tentar manter aquilo que é nosso”, visto que “está nas nossas mãos”. Contudo, há uma relativa segurança com relação ao futuro

da língua e cultura xerente e que é justificada pelo histórico de resistência do grupo. Assim, a consciência que o participante demonstra acerca do passado dos xerente, marcado pela resistência às imposições do contato, é acompanhada por uma consciência de dever em manter a tradição de resistência linguística e cultural que caracteriza a história do grupo.

A tal respeito, autores como Fishman (1998) e Hamel & Sierra (1983) têm chamado a atenção para o papel que a consciência etnolinguística dos falantes de uma língua minorizada desempenham em sua manutenção. De acordo com esses autores, a consciência linguística ou etnolinguística refere-se a uma dimensão moral e política de uso da língua étnica, na qual os indivíduos possuem o dever de agir a favor da língua étnica, defendendo-a das intromissões da língua dominante. Segundo Fishman (1998), esse processo de conscientização etnolinguística é um fenômeno que tem sido verificado nos últimos anos em diversos povos étnicos. De acordo com o autor, embora esse processo seja resultado de mudanças políticas e econômicas mais globais, o movimento de valorização da língua e identidade étnica somente é possível na medida em que os próprios membros do grupo conscientiza-se sobre a necessidade de reivindicar o reconhecimento de seus direitos políticos, linguísticos e étnicos.

Entre os Xerente, uma análise da avaliação negativa que o grupo faz acerca dos empréstimos e mudanças de código do português pode indicar a existência de uma consciência étnica entre os jovens do grupo, na medida em que o que se observa em seus discursos é a uma ideia de dever e de necessidade de valorizar e preservar a língua, a cultura e a identidade étnica Xerente. No entanto, nos perguntamos até que ponto essa consciência étnica provém do discurso de valorização da língua e identidade étnica, presentes nas disciplinas das universidades que alguns xerente têm buscado formação. Nesse sentido, apresentamos como questionamento o papel que o acesso crescente dos jovens ao ensino superior possa estar cumprindo na maneira como estes avaliam e se comportam diante das mudanças que se verificam na língua xerente. Estaria o discurso acadêmico de valorização da diversidade étnica, linguística e cultural contribuindo com o surgimento ou fortalecimento de uma consciência etnolinguística no grupo, auxiliando-os na reflexão sobre o seu contexto de conflito e na luta pelo reconhecimento de seus direitos políticos, étnicos e linguísticos? Respostas a essa questão requer estudos mais aprofundados no assunto.

## 5.5 Escolhas e anseios sobre o futuro

Em seu estudo sobre variação e mudança linguística na ilha de Martha's Vineyard, Labov (2008) observou que os jovens que mantinham sentimentos positivos em relação à ilha apresentavam um desempenho linguístico diferente daqueles que expressavam uma atitude negativa com relação à tradição local. De acordo com o autor, aqueles que afirmavam querer continuar vivendo na ilha ou sair para cursar o ensino superior e depois voltar, demonstravam atitudes positivas para com a tradição e variedade local. Por sua vez, aqueles que expressavam o desejo de conseguir um emprego e ir morar em outro lugar, possuíam atitudes negativas para com a ilha e seus moradores, o que repercutia em um baixo índice de centralização das vogais /ay/ e /aw/, traços da variedade vineyardense.

A partir das asserções de Labov (2008), nessa subseção, buscamos identificar as vontades e intenções dos jovens com relação ao que pretendem fazer após a conclusão do Ensino Médio e qual as expectativas do grupo com relação a continuar na aldeia ou sair para ir viver na cidade – ou continuar morando nela, no caso dos participantes que já moram em Tocantínia. Em geral, a maioria dos participantes disse ter desejo de fazer um curso técnico ou superior, mas que depois pretendem voltar para a aldeia. Os únicos falantes que expressaram o desejo de morar em outro lugar foram os jovens que hoje já moram na cidade.

A oferta de cursos técnicos para os estudantes do CEMIX tem incentivado os jovens a seguir a carreira nas áreas de informática e enfermagem. Dois dos alunos entrevistados que atualmente estão fazendo o curso de enfermagem, por exemplo, nos relataram que estão gostando do curso e que pretendem tentar fazer um curso de medicina depois de concluir o Ensino Médio e o curso técnico. O fato de que, atualmente, muitos indígenas têm conseguido ingressar na universidade, principalmente por meio dos recentes programas de incentivo do governo federal, tais como as cotas e as bolsas de auxílio financeiro para indígenas nas universidades federais, têm incentivado os jovens a quererem e a buscar ingressar em um curso superior.

Assim, quando perguntados qual o curso e universidade que pretendiam tentar, muitos já sabiam o que nos dizer. Os cursos de medicina, direito e a licenciatura intercultural, oferecida pela UFG, eram os mais cotados. As universidades desejadas, além da já citada UFG, eram a UFT (Universidade Federal de Tocantins) e a Unb (Universidade de Brasília)<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Não tivemos a possibilidade de fazer um levantamento dos indígenas matriculados hoje nessas universidades, mas sabemos que quatro dos participantes de nossa pesquisa estão atualmente em cursos superiores, sendo dois deles dos cursos de Comunicação Social e Direito da UFT e dois do curso de Licenciatura Intercultural da UFG.

No entanto, o fato de sair da aldeia para cursar uma universidade, na maior parte dos casos, não implica em uma atitude negativa de abandono do grupo.

Nesse sentido, a interação com os participantes para a entrevista foi importante, pois permitiu que observássemos reações, gestos e comentários que complementavam aquilo que estava sendo dito. Assim, percebíamos que, ao questionar os jovens da aldeia se tinham vontade de sair dali, a reação era, muitas vezes, de surpresa – como se o fato de morar em outro lugar simplesmente não fizesse muito sentido. Essa reação era notada, sobretudo, entre as mulheres e entre aqueles que moravam nas aldeias mais distantes. Entre as justificativas para não ir morar na cidade, uma delas era a de que na aldeia não há custos como o aluguel, conta de água etc. Abaixo segue o recorte de um comentário nesse sentido:

#### Recorte 38

P: você tem vontade de mudar pra cidade?

Hmōdi: não, no momento não (risos). Na cidade é mais, vamos dizer assim, gasta muito. Tem que pagar água, luz. Agora na aldeia não, na aldeia, a única coisa que a gente paga é a só energia mesmo, mas água é natural.

Nos casos em que os participantes respondiam pretender sair da aldeia para cursar uma universidade, era comum que a resposta fosse complementada com a justificativa de que voltariam para a aldeia. Os recortes a seguir deixam claro o posicionamento do grupo a esse respeito:

#### Recorte 39

P: você tem vontade de sair da aldeia?

Predi: Pra estudar eu tenho, mas pra fazer besteira não. Pra fazer coisa importante, pra fazer faculdade, assim, sair da aldeia, né? É porque pra fazer faculdade eu tenho que sair pra cidade, né? Pra ficar algum tempo estudando.

P: Mas aí você pretende ficar por lá ou voltar pra aldeia?

Predi: Ficar por lá não, né?! Mas sempre tem que voltar pra aldeia né? Na aldeia que eu moro. Eu sou índio. A minha família estão aqui, né, na aldeia...

#### Recorte 40

Sirnawe: [...] Voltando sempre assim pra manter meus costume, as tradições né. Que isso eu nunca vou deixar de ser quem eu sou como índio xerente. Então isso é bom pra mim, tanto pra

mim como pro meu aprendizagem. Futuramente pra fazer algo diferente também. Não esquecendo os costumes, né?!

Nos recortes 38, 39 e 40 podemos verificar que, embora haja a vontade de sair da aldeia para estudar, existe um sentimento de pertencimento a esse grupo, à identidade xerente de “ser índio”, que também é acompanhado por um sentimento de lealdade e dever ao mesmo. O dever de manter vivo “os costumes e as tradições”. Afirmações como “sempre tem que voltar pra aldeia” e “é na aldeia que eu moro” são justificadas com argumentos que envolvem a manutenção da identidade étnica e das tradições, e melhorias para o povo.

Assim, ser índio significa continuar morando na aldeia, manter os costumes e ainda “ajudar o nosso povo” com o conhecimento adquirido na universidade. De fato, a ideia de “dar um retorno” dos estudos para a comunidade era algo que representava uma preocupação entre os jovens que diziam querer cursar a universidade. Esse sentimento de lealdade pode ser observado no depoimento de um jovem que pretende cursar medicina:

#### Recorte 41

P: E você tem vontade de sair daqui?

Wairura: Eu tenho. Não, quero fazer só a faculdade em Palmas. Só. Depois eu quero voltar pra cá. Eu quero trabalhar com o meu povo e não com o branco. Eu quero trabalhar com meu povo. É meu sonho.

P: Você já sabe qual o curso?

Wairura: Eu quero fazer medicina. É meu sonho de fazer.

P: Aí você quer trabalhar aqui?!

Wairura: Uhum. Eu quero voltar pra cá quando terminar meu curso.

No recorte 41, embora a vontade de retornar para a aldeia tenha sido expressa por Wairura, tal preocupação em “ajudar o seu povo” não era, no entanto, observada entre os jovens que diziam desejar morar na cidade. Nesses casos, o sentimento de lealdade e dever foram substituídos pela necessidade individual, justificadas por argumentos como “na cidade é melhor pra viver” ou ainda “na cidade que tem mais emprego. Na aldeia não tem”.

Assim, se considerarmos a análise de Labov (2008) sobre as atitudes podemos afirmar a existência de dois grupos distintos entre os jovens xerente entrevistados – aqueles que mantêm atitudes e sentimentos positivos de dever e lealdade para com a identidade e tradição xerente e aqueles que possuem atitudes e sentimentos negativos, de rechaço a própria cultura.

Como vemos, o segundo grupo é minoria e se concentra no espaço da cidade. Contudo, podemos afirmar que os anseios dos jovens xerente com relação ao seu futuro e ao futuro da aldeia, em geral, indicam uma atitude positiva do grupo em relação à sociedade xerente, na medida em que verifica-se, entre a grande maioria dos jovens, sentimentos de pertencimento, de dever e de lealdade com a cultura e tradição xerente.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste trabalho, buscamos apresentar as atitudes e os comportamentos linguísticos de jovens xerente com relação à língua indígena xerente e à língua de contato, o português. Em uma perspectiva mais ampla da análise, procuramos compreender a maneira como o grupo tem respondido ao contexto de conflito que vivenciam cotidianamente nas relações interétnicas com a sociedade não-indígena local e nacional. O entendimento da forma como os jovens têm lidado com as pressões do contato, seja pela interferência do português na estrutura e no uso da língua indígena, seja pela imposição de costumes, normas e ideologias da cultura dominante, poderiam fornecer, então, respostas ou, pelo menos, problematizar questões sobre o futuro e a sobrevivência da língua xerente.

Assim, pautando-nos nas pesquisas de Braggio (2005; 2009; 2012; 2013) sobre a situação sociolinguística dos Xerente e nos estudos de Hamel (1988) e Munõz (2006) acerca de comunidades indígenas em contexto de conflito diglótico, partimos do pressuposto de que o contato cada vez mais intenso com o português esteja influenciando os usos e as atitudes linguísticas dos jovens, os quais acabam adotando posturas a favor da aquisição e do uso da língua dominante, o português. Conforme observa Hamel (1988), em situações onde as sociedades em contato estão em posições assimétricas de poder, a tendência principal é que a língua do grupo dominante substitua a língua do grupo politicamente mais fraco, em um processo de deslocamento linguístico.

A investigação da tendência ao deslocamento da língua xerente foi feita, primeiramente, levando-se em conta os usos linguísticos nos diferentes domínios sociais. Os resultados revelaram diferentes comportamentos em todos os domínios, demonstrando uma realidade controversa. No domínio ‘família’, por exemplo, um dos principais nichos de manutenção da língua étnica, segundo Fishman (1998), ambas as línguas são usadas. No entanto, enquanto a língua akwẽ aparece como a língua de interação predominante para as interações entre os

participantes, sendo a língua mais falada e ouvida em casa, as funções de maior formalidade envolvendo leitura e escrita são realizadas predominantemente em português. Há, portanto, uma hierarquização das funções atribuídas a cada língua nesse domínio, no sentido de que é o português, e não o xerente, que ocupa funções de maior formalidade e *status* social como a leitura e escrita.

Essa hierarquização das funções das línguas, comum em relações diglósicas, também é verificada no domínio 'escola', seja nas escolas localizadas na aldeia, como o CEMIX, seja nas escolas da cidade. Neste, o português aparece como a língua de interação do contexto formal da sala de aula e da interação com o professor, enquanto o xerente fica restrito a espaços mais informais como o pátio da escola. Nos espaços das aldeias +próximas da cidade e na cidade, a presença do português nesse domínio é ainda mais forte, devido ao fato de muitos jovens matricularem-se em escolas não-indígenas. Contudo, é importante ressaltar que a escola, por ser um elemento relativamente novo na aldeia, tem sido incorporada a realidade do grupo. Dessa forma, a língua xerente, embora ainda não seja predominante nesse domínio, começa a incorporar essa nova função de ensinar e aprender no ambiente da escola.

No domínio religioso, a língua de uso predominante é a língua indígena. Uma comparação com os dados de Braggio (1991) revelou que esse dado é recente, já que há pouco mais de uma década, segundo a pesquisa da autora, realizada em conjunto com uma equipe do CIMI, o português era a língua mais utilizada nas orações. Há nas aldeias e na cidade igrejas que realizam as cerimônias na língua xerente, sendo muitos de seus pastores xerente. Esse fato, aliado à tradução da bíblia para a língua indígena, permitiu que o xerente se sobressaísse nesse domínio, em um processo que autores como Hamel (1988) classificam como uma re-funcionalização. Esse fenômeno pode ser observado no sentido de que os xerente se apropriam desse novo elemento, a igreja e todas as suas funções comunicativas, e o re-significa a partir de sua língua e sua visão de mundo. Dessa forma, atividades como os cultos e a leitura da bíblia passam a representar um novo contexto de uso da língua indígena.

Contudo, a inserção do cristianismo nas práticas do cotidiano xerente é um fator que, embora aparente ser um dado positivo para a língua e cultura xerente, se olhado de perto, pode revelar mudanças negativas muito sutis entre o grupo. A principal mudança refere-se a um processo de desestruturação e apagamento da espiritualidade xerente. Desse modo, à medida que a bíblia é cada vez mais adotada como uma forma de leitura diária feita em casa e nos cultos, concepções e valores não-indígenas, inscritos na religião cristã, são também adotados pelos xerente. Com isso, as narrativas de origem dos xerente, intimamente ligadas a

sua cosmologia e espiritualidade, confundem-se com as narrativas de origem cristã, em um lance de sincretismo religioso, esvaindo-se com o tempo. Somado a isso, o grupo divide-se entre aqueles que veem na atuação das igrejas evangélicas uma ameaça à cultura xerente e aqueles que defendem não haver prejuízo para a cultura indígena, gerando, assim, conflitos entre os membros da comunidade.

A cidade é o domínio em que o português se faz mais presente entre aqueles que vivem nesse contexto, já que é ela a língua do trabalho, das compras, do rádio, dos anúncios e placas, do atendimento nos postos de saúde etc. Contudo, é possível, senão, comum, escutar a língua xerente em Tocantínia. Na praça principal da cidade, ponto de encontro dos indígenas, pode-se dizer que o xerente é a língua mais falada e ouvida, sendo o lugar, portanto, um importante nicho de preservação da língua, sobretudo entre aqueles que moram na cidade e não tem outros lugares para “praticá-la”.

A co-oficialização da língua xerente em Tocantínia, aprovada em dezembro de 2012, não temido, ao que pudemos observar, resultados práticos até o momento. Desse modo, o atendimento nos postos de saúde, por exemplo, ainda não conta com enfermeiros bilíngues para que o atendimento possa ser feito na língua akwẽ para quem o desejar. Embora saibamos da existência de duas escolas que oferecem o curso de xerente para falantes indígenas, não tivemos notícia de nenhuma outra medida de política bilíngue no município.

A normatização da língua indígena e o não cumprimento dessa norma pelas autoridades locais é representativa da luta travada entre as sociedades xerente e a não-indígena, já que revela um movimento de resistência por parte dos xerente às imposições do grupo dominante. Essa resistência pode ser observada na escolha que os jovens fazem pela língua indígena ao interagirem uns com os outros, seja no domínio da família, da escola, da cidade etc. Assim, embora os contextos formais pressionem o grupo a usarem o português, nas oportunidades informais de interação é que se revela opção do grupo pela língua indígena. Além disso, a resistência linguística não aparece somente nos momentos informais. Ela acontece também em domínios antes inexistentes para o grupo, como o espaço da igreja e da sala de aula. Estes constituem, portanto, espaços, nichos de resistência.

Desse modo, a presença e o uso da língua xerente no contexto da casa, na relação entre pais e filhos, deve ser considerada ainda o exemplo mais representativo da vitalidade da língua indígena. A passagem da língua para as próximas gerações tem garantido, nesse sentido, a sobrevivência da língua xerente, muito embora alguns jovens que já são pais demonstrem o desejo de ensinar o português para seus filhos. A esse respeito, fatores

objetivos como a necessidade econômica de ascensão social e fatores subjetivos, como o medo de que seus filhos passem pelas mesmas dificuldades de “aceitação” por não dominarem o português, têm levado muitos jovens pais a colocarem seus filhos desde cedo nas creches e escolas da cidade. Além disso, os casamentos interétnicos também têm atuado como um fator negativo na passagem da língua indígena para as próximas gerações, já que casais xerente e não-indígenas, em geral, optam por ensinar somente o português para os filhos.

As atitudes linguísticas são, de maneira geral, positivas em relação à língua indígena, o que pôde ser percebido nos discursos reflexivos dos próprios participantes. A partir dos discursos suscitados pelas entrevistas, percebe-se que existe, entre os jovens xerente, um sentimento de lealdade para com a língua e a identidade xerente, ou, nos termos de Fishman (1998), há uma “obrigação”, um “dever moral” de proteger e resguardar sua língua e cultura, que é compartilhada por toda a comunidade. Assim, a existência de uma regra sociolinguística que define que um xerente só deve conversar em xerente com outro xerente é respaldada pela forma como o grupo avalia aquele que “quebra” tal regra, usando o português quando não “há necessidade”. O comportamento deste indivíduo, que é visto pelo grupo como alguém que está negando a identidade de ‘ser xerente’, tentando ‘ser branco’, é, portanto, algo rejeitado pelo grupo.

Além disso, o fato do grupo continuar usando a língua indígena entre eles na presença de um monolíngue em português revela uma motivação individual e subjetiva de marcar um distanciamento. Esse comportamento pode significar ainda a ideia da língua como um segredo a ser mantido entre os membros da comunidade e, portanto, como uma forma de resistência à intromissão da sociedade não-indígena dominante. Nesse sentido, a importância da língua indígena está associada, conforme os depoimentos dos participantes, à preservação de sua cultura e de sua identidade. Já o português, embora também tenha sido avaliado como importante pelo grupo, é importante no sentido de que é necessário para atender às demandas atuais como conseguir um emprego, ingressar em uma universidade etc.

Com relação às mudanças observadas na estrutura da língua xerente, resultado dos empréstimos e das mudanças de código para o português, os jovens avaliaram-nas como algo negativo, “ruim” para a cultura xerente. Embora os empréstimos diretos da língua portuguesa seja algo recorrente entre os falantes jovens, sendo, inclusive, motivo de conflitos entre estes e os falantes mais velhos, que reclamam dos jovens não estarem mais falando a “verdadeira linguagem”, os próprios jovens avaliam o uso dos empréstimos como algo negativo, “ruim” e

“feio”. Na verdade, apesar de se afirmar a importância de se falar “como antigamente” ou “como os velhos falam”, no que definem como a “as palavras de antigamente”, os próprios participantes reconhecem que fazem uso do português ao falarem a língua indígena.

Os discursos apresentados pelos jovens revelam haver entre o grupo uma consciência linguística a respeito das mudanças verificadas na língua indígena e do papel que a introdução do português pode ter em seu deslocamento, o que pode ser verificado pelo forte discurso de preocupação em manter a “linguagem original”. A existência da consciência etnolinguística de que fala Fishman (1998) entre os jovens é observada, sobretudo, no discurso dos participantes que frequentam ou já frequentaram um curso superior de ensino. O discurso desses participantes, em geral, refere-se a uma consciência da situação de conflito e do seu papel na preservação da língua e da cultura indígena. Na verdade, o acesso às universidades tem promovido mudanças nos discursos daqueles que se formam nesses cursos, na medida em que os indivíduos se apropriam de discursos e concepções de natureza acadêmica, tais como a noção de valorização da língua e da identidade étnica.

As contradições percebidas nos discursos e comportamentos dos jovens somente refletem ainda o contexto de ambiguidade que vivenciam: usar a língua indígena permite que sejam aceitos dentro da comunidade, já que, segundo as normas internas do grupo, “falar a linguagem” é o certo a ser feito, já que é preciso defender a língua étnica. Caso contrário, isso é avaliado pelo coletivo como uma negação da identidade xerente. Por outro lado, o uso do português permite o acesso à sociedade não-indígena. Entre os jovens, devido ao contato cada vez mais intenso com essa sociedade, o desejo de se apropriar de certos elementos dessa sociedade, como a tecnologia, a música, a língua e sentir-se parte dela faz com que o grupo busque, por meio da língua, identificar-se com ela.

Esse quadro de ambiguidade é observado nos anseios e nas perspectivas que os jovens demonstram a respeito do seu futuro. Em sua maioria, o grupo demonstrou pretender continuar os estudos após terminar o Ensino Médio, seja pela realização de cursos técnicos como pelo ingresso ao Ensino Superior, muito embora ainda pretendam continuar vivendo na aldeia, após concluírem o curso superior. Isso indica que o sentimento de pertença à identidade de *ser xerente* ainda é mais forte do que a vontade de ascender economicamente ou sentir-se parte da sociedade não-indígena, saindo da aldeia. Contudo, os participantes que já vivem na cidade disseram pretender morar na cidade após concluírem o curso superior, algo que, segundo as asserções de Labov (2008), é revelador de uma atitude de negação da língua e identidade étnica xerente.

Na tentativa de serem aceitos em ambas as sociedades, que, de formas diferentes, exigem do indivíduo determinados comportamentos, determinadas línguas, os jovens indígenas encontram-se em uma constante encruzilhada, em que se exige, a todo momento, uma decisão por um caminho a ser tomado. Assim, dado que o grupo está em relação de contato e, portanto, de processos de identificação, com duas comunidades distintas, uma interna e a outra externa a eles, arriscamos dizer que essa situação tem gerado conflitos no que diz respeito ao processo de identificação étnica desses jovens, resultando em crises identitárias, observáveis nos discursos contraditórios entre o que entendem como o “correto” a se fazer e o que de fato, tem constituído, seu comportamento linguístico.

Por fim, um olhar histórico para a relação do grupo com a sociedade não-indígena permite visualizar um processo de resistência não somente linguística como também cultural: mesmo após duzentos anos de contato, os Xerente mantêm a língua indígena como a língua de suas interações cotidianas e das práticas tradicionais de sua cultura. Há, dessa forma, no conflito diglótico que vivem os jovens Xerente, elementos que representam tanto uma tendência ao deslocamento e assimilação da língua indígena pelo português como uma tendência à resistência linguística, étnica e cultural, tornando difícil fazer previsões sobre o futuro da língua e cultura xerente. Portanto, as palavras finais desse trabalho soam não como conclusão, mas como questões que ficam em aberto e que somente o tempo e as novas gerações akwe poderão responder.

## REFERÊNCIAS

- ALBÓ, X. El futuro de los idiomas oprimidos. In: ORLANDI, E. (ed.). **Política Linguística na América Latina**. Campinas, Pontes, 1988, p. 75-104.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras. tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Editora Unesp, 2011 [1969].
- BLOOMFIELD, L. **Language**. London: George Allen & Unwin LTD, 1933.
- BLOM, J.P; GUMPERZ. J.J. O significado social na estrutura linguística: Alternância de códigos na Noruega. Tradução de Pedro M. Garcez e José Paulo de Araújo. In: GARCEZ,

P.M.; RIBEIRO, B.T. **Sociolinguística Interacional**: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso. Porto Alegre: AGE, [1976] 1998, p. 31-56.

BRAGGIO, S.B. **Situação sociolinguística dos povos indígenas do Estado de Goiás e Tocantins: Subsídios Educacionais**. Revista do Museu Antropológico. v. 1, n. 1, jan/dez. 1992, p. 01-62.

\_\_\_\_\_. **Aquisição e Uso de duas Línguas: Variedades, Mudança de Código e Empréstimo**. Boletim da Associação Brasileira de Linguística. Maceió, nº 20, 1997.

\_\_\_\_\_. **Contato entre línguas: subsídios para a educação escolar indígena**. Revista do Museu Antropológico. v. 1, n. 1/2, Goiânia, p. 121-134, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção**. Revista do Museu Antropológico. Goiânia, v. 5/6, 2001/2002. p. 9-54.

\_\_\_\_\_. **Revisitando a fonética/fonologia da língua Xerente Akwe: uma visão comparativa dos dados de Martius (1866) a Maybury-Lewis (1965) com os de Braggio (2004)**. Revista Signótica, v. 17, n.2, jul/dez. 2005, p. 251 – 274.

\_\_\_\_\_. Tipologias sociolinguísticas: as macrovariáveis e seu papel na desvitalização das línguas: a língua Xerente Akwén. In: BRAGGIO, S.B. & SOUSA FILHO, S. (Orgs.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**. Goiânia: Ed. Vieira, 2009, p. 79-102.

\_\_\_\_\_. Tipologias sociolinguísticas: desvelando a atual situação da língua Xerente Akwén. In: SOUZA SILVA, S (org.). **Línguas em contato: cenários de bilinguismo no Brasil**. Campinas: Pontes, 2011, p. 93-116.

\_\_\_\_\_. **As diferentes situações sociolinguísticas e os tipos dos empréstimos na adição do português ao xerente akwén: fatores positivos e negativos**. Revista LIAMES, v. 12, 2012, p. 157-177.

BRAGGIO, S. B. & SOUSA FILHO, S. Questionamentos diante do desafio da inclusão dos povos indígenas no atual cenário: os Xerente. **Revista Signótica**, v. 18, n. 2, p. 215-230, 2006.

BRAGGIO, S. B. & MESQUITA, R. Obsolescência linguística em Xerente Akwén: diglossia, empréstimo e codeswitching. Revista **Signótica**, v. 24, n. 2, 2011, p. 493-518.

BRENZINGER, M. Language Contact and Language Displacement. In: COULMAS, F. **The Handbook of Sociolinguistics**. Blackwell Publishing, 1998.

BROWN, R; GILMAN, A. The Pronouns of Power and Solidarity. In: SEBEOK, T.A. (Ed.). **Style in Language**. Massachusetts: MIT Press, 1960, p. 253-276.

- CÂMARA JR., J. M. A Obra lingüística de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1959.
- CALEFFE, L.G & MOREIRA, H. **Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.
- CALVET, J. L. **Sociolinguística: uma introdução crítica**. São Paulo: Parábola, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos**. Brasília: Editora UnB, 1972 [1964].
- \_\_\_\_\_. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- CLYNE, M. Multilingualism. In: COULMAS, F. (Ed.). **The Handbook of Sociolinguistics**. Blackwell Publishing, 1998.
- CRYSTAL, David. **Language death**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DALTRO, L. 1920. **Da catechese dos índios do Brasil (notícias e documentos para a história) 1896-1911**. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca.
- DORIAN, N.C. (ed.). **Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ERVIN-TRIPP, S. An analysis of the interaction of language, topic and listener. In: FISHMAN, J. (Ed.). **Readings in the sociology of language**. The Hague: Mouton, 1968.
- ESTEBAN, M.S. **Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições**. Porto Alegre: AMGH Editora, 2010.
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2001.
- FERGUSON, C. Diglossia. *Word*, (15), p. 325 – 340. Reimpresso in: HYMES, D. **Language in Culture and Society**. New York: Harper and Row, 1959, p. 429-439.
- FISHMAN, J.A. **Who speaks what language, to whom and when?** *La Linguistique*, (2), 1965, p. 67-88.
- \_\_\_\_\_. **Bilingualism with and without diglossia: diglossia with and without bilingualism**. *Journal of Social Issues*, (23), 2, p. 29-38. Revisado e reimpresso como “Societal bilingualism: stable and transitional”. In: **Sociolinguistics: A brief introduction**, 1970, p. 78-89. Rowley, MA: Newbury House.
- \_\_\_\_\_. **Advances in the Sociology of Language**. The Hague: Mouton, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Language & Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective**. Clevedon and Philadelphia: Multilingual Matters, 1989.

- \_\_\_\_\_. **Reversing Language Shift: Theory and Practice of Assistance to Threatened Languages.** Clevedon: Multilingual Matters, 1992.
- \_\_\_\_\_. Language and Ethnicity: The View from Within. In: COULMAS, F. (ed). **The Handbook of Sociolinguistics.** Blackwell Publishing, 1998.
- GARCÍA, O. The sociopolitics of bilingualism. In: GARCÍA, O. **Bilingual education in the 21st Century: a global perspective.** United Kingdom: Willey-Blackwell, 2009, p. 76-92.
- GARDNER, R.C; LAMBERT, W.E. **Attitudes and motivation in second language learning.** Massachusetts: Newbury House, 1972.
- GILES, H.D. **Towards a theory of interpersonal accommodation through language: Some Canadian Data.** Language in Society, 1973, p. 117-192.
- GIRALDIN, O; MELO, M.C. **Os Akwe-Xerente e a busca pela domesticação da escola.** Campo Grande, MS: Ellus, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun., 2012.
- GROSJEAN, F. **Life with two languages: An Introduction to Bilingualism.** Harvard University Press. Cambridge, Massachussets and London, England. 1982.
- HAUGEN, E. **The Norwegian language in America: a study in bilingual behavior.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953.
- HAMEL, R. E. La política del lenguaje y el conflicto interétnico – Problemas de investigación sociolingüística. In: ORLANDI, E. (ed.). **Política Lingüística na América Latina.** Campinas, Pontes, 1988. p. 41-74.
- HAMEL, E.R; SIERRA, M.T. **Diglosia y conflicto intercultural: la lucha por un concepto o la danza de los significantes.** Boletín de antropología americana,(8), 1983, p. 89-110.
- HAMEL, E. R; MUÑOZ CRUZ, H. **Perspectivas de un proceso de desplazamiento lingüístico: el conflicto otomí-español en las prácticas discursivas y la conciencia lingüística.** Estudios Sociolingüísticos, IV: 11, p. 215-237, 1986.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico, 2010.** Disponível em <http://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em 25 out. 2013.
- KAUFMANN, G. Atitudes na sociolingüística: aspectos teóricos e metodológicos. In: ALTENHOFEN, C; MELLO, H. e RASO, T. **Os contatos lingüísticos no Brasil.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 121-138.
- KIM, R. (2010). Uriel Weinreich and the birth of modern of contact linguistics. In: CHRUSZCZEWSKI, P & WASIK, Z. (Ed). **Languages in Contact 2010.** PhilologicaWratlaviensia: ActaetStudia. Vol. 4, 2010, p. 99-112.

- KRIEGER, C.G; KRIEGER, W.B. **Dicionário Escolar Xerente-Português-Xerente**. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista, 1994.
- LABOV, W. **Padrões sociolinguísticos**. Tradução: Marcos Bagno; M<sup>a</sup> Marta Pereira Scherre e Caroline R. Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- LAMBERT, W. E. **A social psychology of bilingualism**. Journal of Social Issues, (23), 1967, p. 91-109.
- LE PAGE, R.B; TABOURET-KELLER, A. **Acts of Identity: Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity**. Cambridge University Press, 1985.
- LE PAGE, R.B. The Evolution of a Sociolinguistic Theory of Language. In: COULMAS, F. (ed). **The Handbook of Sociolinguistics**. Blackwell Publishing, 1998.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.
- MACNAMARA, J. How can one measure the extent of a person's bilingual proficiency? In: KELLY, L.G. (ed). **Description et mesure du bilinguisme: un Colloque International**. Toronto: University of Toronto Press, 1969, p. 79-97.
- MACKAY, W. The description of bilingualism. In: FISHMAN, J.A. (Ed.). **Readings in the sociology of language**. The Netherlands: Mouton & C.N.V, 1972. P. 555-584.
- MATTOS, Rinaldo de. **Entrevista sobre os Xerente e a Missão Batista**. Entrevista de Luís Roberto De Paula, 1999.
- MAYBURY-LEWIS. David (Ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MELATTI, J.L. **Curt Nimuendajú e os Jê**. Brasília: Série Antropologia. 1985. NIMUENDAJU, Curt. Língua Šerente. Journal de la Societé des Américanistes, N.S., 21, Paris, 1935.
- MELIÁ, B. Diglosia en el Paraguay (o la comunicación desequilibrada). In: ORLANDI, E. (ed.). **Política Lingüística na América Latina**. Campinas, Pontes, 1988, p. 111-119.
- MELLO, H.B. **O falar bilíngue**. Goiânia: Editora UFG, 1999.
- MESQUITA, R. **Empréstimos linguísticos do Português em Xerente Akwén**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2009.
- MILLER, M. **The language and language beliefs of Indian children**. Anthropological Linguistics, 1970, p. 51-61.
- MORALES LÓPEZ, H. **Sociolingüística**. 2. Ed. Madrid: Gredos, 1993, p. 231-257.

- MUÑOZ CRUZ, H. **Reflexividad sociolingüística de hablantes de lenguas indígenas: concepciones y cambio Sociocultural**. México, UAM-I/ Ediciones dellirio, 2009.
- MYERS-SCOTTON, C. *Social Motivations for Codeswitching: Evidence from Africa*. Oxford: Clarendon, 1993.
- \_\_\_\_\_. Ideologies and attitudes. In: MYERS-SCOTTON, C. **Multiple Voices: An Introduction to Bilingualism**. Malden, MA, 2006, p. 107-141..
- \_\_\_\_\_. The social motivation for language use in interpersonal interactions. In: MYERS-SCOTTON, C. **Multiple Voices: An Introduction to Bilingualism**. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 142-174.
- NIMUENDAJÚ, C. *Lingua Serénte*. In: **Journal de la Société des Américanistes**. V: 21, nº 1, 1929 [1942]. Pp. 127-130.
- OLIVEIRA, G. *Índios urbanos no Brasil: considerações demográficas, educacionais e político-lingüístico*. Disponível em: <<http://www.ipol.org.br/imprimir.php?cod=510>>. Acesso em: 12, jan. 2014.
- OLIVEIRA-REIS, C.F. **Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwe-Xerente (Jê)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília (Unb), 2001.
- RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª Ed, 2002.
- ROMAINE, S. **Bilingualism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto em via de extinção” (parte I e II. MANA, vol. 3, n.1 e n.2. Rio de Janeiro Apr. e out. 1997, respec.).
- SAVILLE-TROIKE, M. **The Ethnography of Communication: an introduction**. Oxford: Blackwell, 2003.
- SCHROEDER, I. **Política e parentesco nos Xerente**. 2006. Tese de Doutorado em Antropologia - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_\_. Os Xerente: estrutura, história e política. In: **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 13, n. 1, p. 67-78, jan./jun. 2010.
- SOUSA FILHO, S. M. **Aquisição do Português Oral pela Criança Xerente**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Aspectos Morfosintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê)**. Tese de doutorado – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

SPRADLEY, J. **Participant Observation**. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1980.

TABOURET-KELLER, A. Language and Identity. In: COULMAS, F. (ed). **The Handbook of Sociolinguistics**. Blackwell Publishing, 1998.

VALLVERDÚ, F. **El conflicto lingüístico en Cataluña**: historia y presente. Barcelona: Ediciones Península, 1981.

WATSON-GECEO, A. K. **A etnografia na sala de aula de segunda língua: definindo o que é essencial**. Trad. H.A. Mello e D.K Rees. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995. p. 36-54. 2010.

WEINREICH, U. **Languages in contact**. The Hague: Mouton, 1953.

\_\_\_\_\_. **Languages in contact: French, German and Romansh in twentieth-century Switzerland**. With an introduction and notes by Ronald I. Kim and William Labov. John Benjamins Publishing Company, 2011 [1951].

## ANEXOS

### Anexo 1. Questionário

#### QUESTIONÁRIO XERENTE

Nome: \_\_\_\_\_

Idade: \_\_\_\_\_

Localização: ( ) cidade ( ) aldeia: \_\_\_\_\_

Escola em que estuda ou estudou: \_\_\_\_\_

Igreja que frequenta (se for o caso): \_\_\_\_\_

|  | Sim | Não | Um pouco |
|--|-----|-----|----------|
| Pode entender uma conversa em português? |     |     |          |
| Pode falar em português?                 |     |     |          |
| Pode ler em português?                   |     |     |          |
| Pode escrever em português?              |     |     |          |
|  |     |     |          |
| Pode entender uma conversa em Akwē?      |     |     |          |
| Pode falar em Akwē?                      |     |     |          |
| Pode ler em Akwē?                        |     |     |          |
| Pode escrever em Akwē?                   |     |     |          |
|  |     |     |          |

|   | <b>Akwē</b> | <b>Português</b> | <b>As duas</b> |
|---|-------------|------------------|----------------|
| Qual a primeira língua que entendeu?        |             |                  |                |
| Qual a primeira língua que falou?           |             |                  |                |
| Qual a primeira língua em que leu?          |             |                  |                |
| Qual a primeira língua em que escreveu?     |             |                  |                |
|   |             |                  |                |
| Qual a língua que mais fala em casa?        |             |                  |                |
| Qual a língua que mais ouve em casa?        |             |                  |                |
| Qual a língua que mais lê em casa?          |             |                  |                |
| Qual a língua que mais escreve em casa?     |             |                  |                |
|   |             |                  |                |
| Qual a língua que usa com o não-índio?      |             |                  |                |
| Qual língua usa com os filhos?              |             |                  |                |
| Qual língua usa com os mais velhos?         |             |                  |                |
| Qual a língua que usa com outro akwē?       |             |                  |                |
| Qual língua usa para falar com o pólo base? |             |                  |                |
| Qual a língua que usa para fazer compras?   |             |                  |                |
| Qual a língua usada na sala de aula?        |             |                  |                |
| Qual a língua usada no pátio da escola?     |             |                  |                |
| Qual a língua usada com os professores?     |             |                  |                |
| Qual a língua usada na igreja para rezar?   |             |                  |                |

**Anexo 2 . Mapa das TIs Xerente e Funil**

