

# Português como língua indígena: a experiência Xokó

*Beto Vianna\**

Dezenas de povos indígenas no Brasil utilizam exclusivamente, em suas interações sociais – cotidianas, formais, cerimoniais –, alguma variedade do português brasileiro (PB). Esse número de etnias indígenas falantes exclusivas do PB vem aumentando nas últimas décadas, não só pelo avanço predatório do uso do português sobre os falares originários, “glotofagia” (CALVET, 1981, p.75) iniciada na fase colonial, mas também, em um viés mais positivo, pelos processos de *etnogênese* (VIANNA, 2015a), em que grupos reivindicam sua distinção ameríndia a partir de uma experiência de inserção na sociedade envolvente e, portanto, no caso do Brasil, predominantemente falante do português (MELLATI, 2007).

Os fenômenos conjuntos do uso ameríndio do PB e da emergência étnica formam o quadro típico dos povos indígenas do Nordeste atual. Habitando a região de colonização mais antiga do Brasil, essa população experimentou mais vividamente (ou sofreu mais precocemente) os processos sucessivos de “transfiguração étnica” (RIBEIRO, 1995, p. 159) colonial e pós-colonial: a instituição dos aldeamentos, que forçava a convivência entre etnias diversas, às vezes até inimigas; e, a partir do século 19, a extinção desses mesmos aldeamentos, levando suas populações a migrar ou a partilhar modos de vida não índios. Os grupos que permaneceram nas terras das antigas aldeias foram obrigados a ocultar a identidade indígena,

---

\* Professor do Departamento de Letras de Itabaiana – UFS. E-mail: [btvianna@gmail.com](mailto:btvianna@gmail.com)

como condição de aceitação pela sociedade envolvente. É o caso dos Xokó, única etnia indígena reconhecida atualmente no estado de Sergipe. Identificados documentalmente na região desde o século 17, apenas nos anos 1990 reconquistaram o direito sobre as terras que já habitavam, às margens do rio São Francisco (DANTAS; DALLARI, 1980).

A literatura sobre os Xokó concentra-se na área da antropologia e em documentos relativos às questões indígenas (ARRUTI, 2001; DA MOTA, 1997; DANTAS; DALARI, 1980, MONTERO, 2012), sendo que, até o momento, não há pesquisas linguísticas publicadas envolvendo especificamente os Xokó. Um problema na descrição linguística do português falado por povos indígenas, em uma abordagem unicamente estrutural ou léxico-gramatical, é que não há interesse em distinguir suas especificidades em relação a variedades estruturalmente similares e utilizadas por falantes não índios. Do ponto de vista das ciências da linguagem, o resultado é a invisibilidade dos falares portugueses (e outras línguas de colonização) enquanto línguas indígenas. Do ponto de vista das populações estudadas, a invisibilidade linguística contribui para a sua deslegitimação enquanto etnias plenas, na condição de povos que teriam perdido a língua originária, ou, como também se diz, apesar da imprecisão técnica (e impossibilidade lógica), povos sem língua materna.

Sugiro, no entanto, que é possível abordar uma língua Xokó, se estivermos dispostos a mudar os parâmetros de observação, ou o que conta como *dado* na observação, descrição e análises linguísticas. No projeto de pesquisa “Discurso e identidade Xocó no espaço relacional da linguagem”, desenvolvido no Departamento de Letras de Itabaiana da UFS, com a participação de três alunos de iniciação científica, proponho indagar sobre o modo particular de estar na linguagem do povo Xokó, suas rupturas e continuidades em relação à sociedade de entorno e sua autoidentificação como

etnia diferenciada, no espaço de conversações que estabelecem entre si e com seus muitos Outros.

Neste artigo, tomo o exemplo dos Xokó para discutir o uso exclusivo do PB por povos indígenas brasileiros, principalmente no contexto nordestino. Assim como na pesquisa citada sobre os Xokó, um português indígena, identificável como tal, só irá surgir para o pesquisador se, para além de usarmos uma noção de língua enquanto entidade abstrata e estabilizada, distinguirmos a *agência* do objeto de investigação: sua interdependência com as condições de uso e com os processos interacionais, ou “forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1987, p. 183) dos falantes. Para tanto, vou usar, aqui, o conceito que já usei em outros trabalhos (e para outras finalidades), de linguagem enquanto um *espaço relacional* (VIANNA, 2011), além das contribuições conceituais e teóricas de outros autores. Cabe indagar, finalmente, se vale a pena continuarmos a falar de uma “língua do colonizador”, ou mesmo de “língua dominante”, em situações em que uma variedade do PB (ou seja, uma variedade historicamente ligada à família dos falares portugueses) é língua materna de comunidades minorizadas politicamente e, portanto, também linguisticamente minorizadas (ARACIL, 1983; VIANNA, 2015b), como é o caso dos povos indígenas. Mais especificamente, como falar do uso de uma língua dominante por etnias indígenas emergentes, para quem não há registro ou memória de uma – assim chamada – língua originária?

## 1 DIVERSIDADE AMERÍNDIA E RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Podemos supor que, no tempo das navegações de descobrimento, a diversidade linguística, étnica e cultural era maior do lado ocidental do Atlântico. Enquanto a Europa era dominada por línguas de uma única família, o Indo-Europeu,

e as comunidades dos nascentes estados-nação partilhavam um modo de vida relativamente semelhante, no Brasil do século 16, cerca de 1.200 línguas de dezenas de famílias eram faladas por centenas de etnias (RODRIGUES, 2005), muitas apresentando fortes diferenças socioculturais entre si. É claro, toda essa riqueza sofreu abalos com o empreendimento colonial. Mudanças sociais traumáticas, doenças, escravidão, genocídio e degradação dos espaços ecológicos de existência dos ameríndios levaram a uma degradação correspondente da diversidade, ou “uniformização cultural”, nas palavras do antropólogo Darcy Ribeiro (1995, p. 30). Mas a manutenção de uma vasta rede de intercâmbios em uma América do Sul praticamente isolada, há milhares de anos, do contato externo, foi suficiente para sustentar o surgimento de novas formas culturais antes, durante e depois do período colonial.

A intimidade ameríndia com a paisagem e com seus ocupantes humanos e não humanos (que os colonizadores ocidentais sempre entenderam como “recursos”) fez da assimilação cultural no Brasil colônia uma via necessariamente de mão dupla. As atividades econômicas promovidas pela Metrópole e o assentamento de europeus, índios “amansados” e a escravaria de origem africana dependeu da adoção, em vários graus, de estratégias ecológicas, culturais e linguísticas nativas. O colonialismo foi um projeto europeu, mas o seu resultado no Brasil e em outras regiões das Américas foi o surgimento de novas relações e configurações étnicas – os “povos novos”, para citar mais uma vez Darcy Ribeiro (2001) –, e, não, simplesmente, uma população nativa arrancada de seu espaço original (e portanto, supostamente mais verdadeiro), de relações sociais e ecológicas.

A partir do século 19, tornou-se estratégico para a elite agrária, interessada nas terras e na força de trabalho nativas, negar a presença indígena no Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Floresceram então as teses generalizantes do índio extinto, assimilado ou aculturado, termos elevados à versão oficial da situação indígena a partir do século 20. Ainda hoje, a propaganda sobre falsos índios é instrumental pra legitimar políticas anti-indígenas de todo tipo, e tem larga ressonância na opinião pública urbana, acostumada a aceitar (e aplicar) critérios culturais e raciais de identificação étnica (SANTILI, 2000; VIANNA, 2015a).

Apesar dos desejos em contrário, os brasileiros permanecem étnica, cultural e linguisticamente diversos, graças, em parte, à reinvenção das formas de vida nativas. Há, hoje, cerca de 300 etnias indígenas reconhecidas no Brasil, número que vem crescendo nas últimas décadas (SANTILI, 2000; MELATTI, 2007). A diversidade cultural depende do tipo e do grau de contato que os grupos estabelecem com a (ou dentro da) sociedade ocidental. Mas essas variáveis não modulam apenas aspectos da cultura nativa que foram perdidos, substituídos por práticas exógenas, ou transformados em relação a uma condição nativa, original. Importa também a dinâmica interna desses grupos (sua estrutura social cambiante, que determina, a cada momento, os processos de conservação e mudança), e da história de conversas com seus outros Outros, incluindo outros índios, outros grupos étnicos (como os quilombolas) e atores não humanos.

## **2 DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E FORMAÇÃO DO PB**

A mesma dinâmica de mudança (e conservação) cultural nos encontros interétnicos aplica-se aos contatos linguísticos na sociogênese brasileira. O português era a língua dos conquistadores, fato que, por si, deveria dar conta de sua adoção como língua nacional pelos conquistados. No entanto, o português europeu (PE) nunca foi plenamente adotado nas interações linguísticas no Brasil.

Nem nos tempos coloniais, quando mais de uma língua franca estava disponível, e nem agora, quando um conjunto de línguas e normas derivadas, chamadas coletivamente de PB, é anunciado como a única língua oficial do Brasil. Enquanto cidadãos brasileiros, estamos imersos na conversa diária, reforçada pelo poder público, pelos meios de comunicação e pelo sistema de ensino, de que vivemos em um país monolíngue. A própria Constituição, no seu artigo 13º, nos diz que o português é “a língua oficial da República Federativa do Brasil” (BRASIL, 2007, p. 12), e nossa imagem internacional parece seguir o mesmo caminho<sup>1</sup>. Mas essa bem disseminada verdade é contrariada pelo contexto linguístico brasileiro em três aspectos intimamente relacionados: a diversidade de línguas brasileiras, a formação histórica do PB, e uma situação diglósica com profundas implicações sociais e políticas para os seus diferentes falantes.

Com mais de 200 línguas atestadas, o Brasil é um dos países com a maior diversidade linguística do mundo, apesar da baixa densidade de falantes por língua, ao contrário, por exemplo da Nigéria, ainda mais diversa que o Brasil em números absolutos, e com várias línguas na casa de 1 milhão de falantes (VIANNA, 2015b). Como ocorreu a outras nações americanas, a diversidade brasileira foi submetida a um violento, mas relativamente recente processo de “deflorestamento linguístico” (MELIÀ, 2013) nos períodos colonial e pós-colonial, que alterou o cenário em níveis diferentes para grupos diferentes. O mapa linguístico do Brasil acomoda hoje, além dos falares derivados do português, línguas ameríndias (cerca de 180), de imigração, de fronteira, de sinais (a oficial, Libras, e outras, como a indígena Kaapor), de base africana, crioulos de várias filiações, e, finalmente, situações de contato envolvendo várias dessas comunidades de fala, produzindo contextos linguísticos de

---

1 Um panfleto do governo brasileiro direcionado para o público estrangeiro informa que o português, “exceto para as línguas faladas por tribos indígenas que vivem em reservas”, é a única linguagem da vida diária” (DORNELLES, 2011, p. 32).

segunda ordem (DORNELLES, 2011; MELLO; ALTENHOFEN; RASO, 2011). A maioria de falantes do PB é “esmagadora” (em peso relativo), mas, de modo algum, suficiente para desmontar o quadro de diversidade que subsiste na economia linguística brasileira.

A história da formação do PB, língua que, independente da variedade considerada, apresenta importantes diferenças estruturais em relação a seu correspondente europeu, também não corrobora um quadro de monolingüismo. A motivação ou origem dessas diferenças suscita algum desacordo. As três explicações mais difundidas são: um processo de crioulização e posterior descrioulização do PE (com contribuição principal de gramáticas africanas); a deriva, no ambiente multilíngue brasileiro, de tendências estruturais já presentes no PE do século 15; e uma reanálise do português no Brasil por volta do século 19, movida por diferenças na língua falada (SOARES DA SILVA, 2014). Uma etapa crioula do português é criticada não só pela falta de evidências (ainda que seja esperada sua ausência no registro escrito), mas pela disponibilidade de outras línguas de contato no Brasil colonial, principalmente as línguas gerais, de base Tupi (NARO; SCHERRE, 2007).

As línguas gerais foram utilizadas por padres jesuítas nas missões, mas ultrapassaram os limites da aldeia e, logo, índios de várias etnias, europeus, africanos, e suas descendências comuns estavam utilizando alguma variedade de língua geral (BORGES, 2003, SCHMIDT-RIESE, 2003). Sua proibição e a obrigatoriedade do uso do português, em meados do século 18, não impediu a população, em geral, e alguns grupos indígenas, em particular, de continuar falando essas línguas por todo o século 19 e até os nossos dias<sup>2</sup>. Assim, antes do PB assumir seu estatuto de língua dominante,

---

2 O nheengatu, uma variedade setentrional da língua geral, ainda é usado como L1 e L2 por populações amazônicas, e ganhou, em 2002, status de língua co-oficial na cidade de São Gabriel da Cachoeira, junto com o PB e as também ameríndias baniwa e tukano (SCHMIDT-RIESE 2003, p. 147).

outro sistema estava disponível como veículo de uniformização cultural. Trata-se do fenômeno da “tupinização” (CRUZ, 2014, p. 72) das populações brasileiras, ou seja, a imposição de um sistema pertinente ao universo Tupi (que incluía outras práticas culturais, além da língua) a outros e bem distintos agrupamentos étnicos, por todo o Brasil.

Finalmente, a língua única é questionável pela profunda separação entre as variedades populares e os registros ditos de prestígio do PB, seja em sua versão normatizada (e idealizada), seja nas normas utilizadas de fato por uma elite letrada (FARACO, 2008). Comparações estruturais não são decisivas para evidenciar a clivagem social no PB, pois uma variante de prestígio pode distoar da norma idealizada tanto quanto uma expressão considerada popular (BAGNO, 2012). A situação diglósica delimita, de um lado, um largo setor da sociedade brasileira: cidadãos urbanos das classes baixas, em situação de risco social ou moradores da favela e das áreas periféricas; trabalhadores rurais; remanescentes quilombolas; comunidades iletradas de todo tipo; e os “povos da floresta”, no dizer de Aílton Krenak (COHN, 2015, p. 53): índios, povos ribeirinhos, trabalhadores extrativistas. Trata-se, enfim, de um amplo arco multiétnico e multicultural que tem em comum a posição marginal (por políticas excludentes ou escolha própria) em relação a uma cultura urbana universalizante, continuamente redefinida pelo controle que exerce sobre os canais institucionais, educacionais e midiáticos. Esses dois subconjuntos de falares portugueses são incompatíveis na medida em que, historicamente, ocupam espaços de relação antagônicos (VIANNA, 2011; VIANNA, 2015b).



### **3 OS XOKÓ E O CONTEXTO INDÍGENA NORDESTINO**

Os Xokó formam uma comunidade localizada na ilha de São Pedro, no agreste sergipano, às margens do rio São Francisco. Como outras populações ribeirinhas, eles vivem, em geral, da pesca, da agricultura, da criação de gado e do artesanato. A aldeia e seus habitantes, no entanto, mudaram muito nos últimos 30 anos, e um motor da mudança foi justamente a recém-reconquistada identidade indígena. Ao lado dos confortos (como a água encanada) e das tragédias (como a degradação do rio) da modernidade, a vila Xokó recebeu posto da Funai, de saúde, e o colégio estadual oferece desde a educação infantil ao segundo grau, abrindo outras possibilidades profissionais, mas (e o mais importante no contexto deste trabalho) motivando a permanência das pessoas na aldeia e no espaço comunitário (GERLIC, 2012).

Os Xokó são a única etnia indígena reconhecida atualmente no estado de Sergipe, mas, para além das fronteiras políticas, esse povo encontra-se na região com a maior concentração de povos ameríndios do Nordeste, um perímetro que abrange o vale e as proximidades do baixo e médio São Francisco. Descendo o rio pelo lado alagoano, estão os Tingui-Botó, os Aconã, os Karapotó e, finalmente, os Kariri-Xocó da cidade de Porto Real do Colégio. Subindo o São Francisco de volta ao seu curso médio, encontramos, em Pernambuco, os Pankararu e os Xucuru, e traçando um arco geográfico um pouco maior, no interior de Alagoas vivem os Xucuru-Kariri, em Pernambuco estão os Fulniô e, na Bahia, os Kiriri (FERNANDES, 2013; GERLIC, 2012; MELLATI, 2007).

Muitos desses grupos só recentemente – por volta dos anos 70, em sua maioria – resgataram a sua identidade indígena, o que envolveu a retomada de certas práticas culturais e, principalmente, dos direitos sobre as terras em que vivem. Os nomes dos grupos, alguns

com nítida semelhança entre si, não são etnonímias difusas, mas o resultado de processos históricos comuns. Índios remanescentes das antigas missões (em que eram agrupadas etnias distintas), da posterior extinção desses aldeamentos (com a dispersão ou dissolução de grupos ligados historicamente), e de movimentações populacionais mais recentes, de que os Kariri-Xocó são um exemplo. No início do século 20, alguns índios Xokó deixaram a ilha de São Pedro e foram para Alagoas, onde se juntaram aos Kariri. A finalidade do êxodo era a preservação da identidade indígena, negada àqueles que permaneceram em Sergipe. Estes eram chamados (e ainda são, em certas situações) de *caboclos*, termo ambíguo no contexto nordestino, que tanto pode significar “mestiço” quanto, mais categoricamente, “não-índio”, uma antinomia perversamente adequada à situação do índio sergipano até meados do século passado (DANTAS, 1991)<sup>3</sup>. Os Xokó são ainda (re)conhecidos pela ausência de traços fenotípicos considerados ameríndios. O grupo que mais se assemelha, ou se confunde, fisicamente com os Xokó, são seus vizinhos do quilombo de Mocambo, com quem os Xokó possuem uma história centenária de contato, e que também só recentemente afirmaram sua distinção étnica de remanescentes quilombolas. Antes do reconhecimento e autoreconhecimento de suas respectivas etnias, esses povos eram vistos como um grupo indistinto de *sertanejos*, a tradicional figura do trabalhador rural do Nordeste (ARRUTI, 1997; ARRUTI, 2001; FRENCH, 2009).

A miscigenação tem um papel importante no contínuo Xokó-Mocambo, mas não é o fator decisivo da *caboclição*, ou *desindianização*, do povo Xokó, articulada politicamente com a alienação de suas terras e exploração de sua mão de obra. A ocupação ameríndia em Sergipe é documentada desde o século

---

3 Em Porto Real do Colégio surgiu uma configuração ainda mais recente, de, digamos, segunda geração: os Fulkaxó, acrônimo da origem tripartida nos povos Fulniô, Kariri e Xokó (FERNANDES, 2013).

16<sup>4</sup>, revelando a presença histórica dos Kariri, no sul do estado, dos Tupinambá, no litoral, dos Natu, Karapotó e Kaxagó próximo à foz do São Francisco, e, na região da ilha de São Pedro, dos Aramaru e “Ceocoses” (DANTAS, 1991, p. 21; HOHENTHAL, 1960, p. 47-48), estabelecendo uma continuidade com as comunidades atuais. Do século 17 à primeira metade do século 19, é mencionada documentalmente, entre outros aldeamentos sergipanos, a missão da ilha de São Pedro (DANTAS, 1991).

As tipologias raciais – as mesmas que nos fazem duvidar hoje da “indianidade” de certos grupos – foram instrumentais para que a elite agrária do século 19, e seus parceiros públicos e privados, driblassem uma legislação que, desde o início da colonização, reconhecia os direitos originários dos índios. A lei das terras, de 1850, permitiu que se negasse a presença indígena em um dado sítio, com o argumento da perda de traços originais. Enquanto um documento de 1849 aponta claramente os índios de São Pedro, outro, apenas sete anos depois, nega sua existência mas revela a presença de missionários na aldeia (DANTAS; DALLARI, 1980), e outro ainda, já em 1878, declara aquelas mesmas terras disponíveis para a venda, pois, no local, “... não há aldeias, nem mesmo *verdadeiros* índios” (ARRUTI, 2001, p. 220, grifo meu).

Some-se, à “ambivalência” étnica e cultural dos Xokó, a *conformidade linguística* com a sociedade de entorno, ou seja, o uso exclusivo do PB. Os três processos partilham o mesmo pano de fundo histórico e são agentes interrelacionados das etnogêneses Xokó, tanto a passada (em sua então nova conformação de não índios) quanto a presente (de reemergência indígena). Além dessas agências “reagregadoras do social” (LATOURET, 2012), é

---

4 A ocupação humana no estado, no entanto, especialmente no vale do baixo São Francisco, é bem mais antiga, e atestada na pesquisa arqueológica, com a recuperação de fósseis e artefatos que vão de períodos mais recentes até pelo menos 9 mil anos atrás (FAGUNDES, 2010, p. 20).

importante não perder de vista o duplo contexto ameríndio e nordestino do português Xokó. O uso exclusivo do PB não é majoritário entre os índios do Brasil, mas é a regra no Nordeste (com uma exceção para prová-la). Das cerca de 300 etnias indígenas brasileiras, 40 utilizam apenas o PB em suas interações, 30 destas no Nordeste, quase o número total de etnias dessa região, não fossem os Fulniô, que falam yate, uma língua do tronco Macro-Jê (MELLATI, 2007).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço de relações ameríndio-nordestino é crucial na etnogêse Xokó, pois é onde esse povo pôde e pode recuperar (ou reinventar) suas relações de filiação e alteridade, supostamente perdidas em sua descontinuidade histórica enquanto povo indígena, mas, de todo modo, elementos de sua afirmação identitária. Os Kariri-Xocó e outros índios do São Francisco, como os citados Fulniô, conseguiram sustentar uma identidade indígena através dessa rede de intercâmbio regional, e em torno de práticas culturais compartilhadas, como o ritual do Ouricuri e o uso mágico da jurema (*Mimosa hostilis*), uma planta nordestina com propriedades psicoativas (DA MOTA, 1997).

Os Xokó aprenderam com seus parentes do São Francisco a renascer como índios. A adoção da prática do Ouricuri é especialmente significativa, pois o ritual é vedado a olhos brancos: ninguém de fora, a não ser outros índios convidados, pode participar ou assistir. Os índios permanecem alguns dias na mata, em uma aldeia erguida no local, onde se entregam a práticas sagradas, como a ingestão comunitária da jurema. A *linguagem* do Ouricuri, isto é, as interações que ocorrem nesse espaço a um só tempo sagrado, sectário e secreto, não é compartilhada com a sociedade de entorno,

mas afeta profundamente o espaço cotidiano das relações dos Xokó consigo mesmos.

O encontro Xokó-Kariri, que resultou na etnia Kariri-Xocó, nos mostra outro aspecto da etnogênese ameríndio-nordestina. Ao assumir uma identidade indígena, cada grupo assume, também, um lugar distinto na rede de relações ameríndias do São Francisco, lugar historicamente negado pelos processos coloniais e pós-coloniais, ou seja, pela ação uniformizante – étnica, cultural, linguística – da relação com os brancos. A grafia distinta Xokó/Xocó é rigorosamente seguida e exigida por ambos os grupos, como uma advertência de impermeabilidade mútua, uma demarcação tão importante para os processos identitários desses povos quanto as marcas de filiação interétnica, que o próprio nome composto (em aparente contradição) sugere.

É mesmo possível que a chave para a sociogênese Xokó e de seus parentes do São Francisco não esteja no domínio das filiações, mas das *afinidades*: a relação com o afim, com o Outro, como negociação das próprias diferenças internas e agenciadora, a cada momento, da autoidentificação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Assim como a língua. Se a nativização do português pelas etnias emergentes não pode ser considerada uma simples troca transgeracional de códigos (língua originária/do colonizador), podemos conceber uma *nativização antropofágica*, em que o PB deve ser deglutido e tornar-se PI - português indígena - para exercer sua agência no (novo) espaço Xokó.

## REFERÊNCIAS

ARACIL, L. Sobre la situació minoritària. In: ARACIL, L. (Ed.). *Dir la realitat*. Barcelona: Edicions dels Països Catalans, 1983. p. 171-206.

ARRUTI, J. M. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, vol.3, no. 2. p. 7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. Agenciamentos políticos da “mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 2. p. 215-254, 2001.

BORGES, L. A língua geral: revendo margens em sua deriva. In: FREIRE, J. R. B.; ROSA, M. C. (Orgs.). *Línguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003. p. 114-146.

BAGNO, M. *Gramática pedagógica do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2012.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Coordenação de Publicações da Câmara dos Deputados, 2007.

CALVET, L. *Lingüística y colonialismo*. Madrid: Júcar, 1981.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo. Claro Enigma, 2012.

COHN, S. (Org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

CRUZ, C. H. Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. *Tempos Gerais – Revista de Ciência Sociais e História*, n. 5, p. 64-90, 2014.

DANTAS, B. G. Os índios em Sergipe. In: DINIZ, D. M. (Coord.). *Textos para a história de Sergipe*. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/BANESE, 1991. p. 19-60.

DANTAS, B. G.; DALLARI, D. *Terra dos índios Xocó*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

DORNELLES, C. Brasil, um país monolíngue de todos? In: SILVA, S. (Org.). *Línguas em contato: cenários de bilinguismo no Brasil*. Campinas: Pontes, 2011, p. 25-38.

DA MOTA, C. N. *Juremas's children in the forest of spirits: healing and ritual among two Brazilian indigenous groups*. London: Intermediate Technology Publications, 1997

FAGUNDES, M. Entendendo a dinâmica cultural em Xingó na perspectiva intersítios: indústrias líticas e os lugares persistentes no baixo vale do rio São Francisco, Nordeste do Brasil. *Arqueologia Iberoamericana*, vol. 6. p. 3-23, 2010.

FERNANDES, U. *Fulkaxó: ser e viver Kariri-Xocó*. São Paulo: SESC, 2013.

FARACO, C. A. *Norma cultra brasileira: desatando alguns nós*. São Paulo: Parábola, 2008.

FRENCH, J. H. *Legalizing identities: becoming black or indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

GERLIC, S. (Ed.). *Índios na visão dos índios: Memória. Ilhéus: Thydêwá*, 2012.

HOHENTHAL, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 12, p. 38-66, 1960.

LATOURE, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MELATTI, J. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

MELIÀ, B. La deforestación lingüística en el Paraguay: problemas y soluciones. In: RODRIGUES, J. M. (Org.). *Políticas lingüísticas para la integración educativa y cultural en el Mercosur*. Ceaduc: Asunción, 2013, p. 139-160.

MELLO, H.; ALTENHOFEN, C.; RASO, T. (Orgs.). *Os contatos linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

MONTERO, P. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, p. 81-101, 2012.

NARO, A.; SCHERRE, M. M. *Origens do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2007.

RODRIGUES, A. D. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. *Ciência e Cultura*. v. 57, n. 2. p. 35-38, 2005.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTILI, M. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Senac, 2000.

SCHMIDT-RIESE, R. Condições da mudança em nheengatu: pragmática e contato linguístico. In: FREIRE, J. R. B.; ROSA, M. C. (Orgs.). *Línguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003. p. 147-166.

SOARES DA SILVA, A. The pluricentricity of Portuguese: a sociolectometrical approach to divergence between European and Brazilian Portuguese. In: SOARES DA SILVA, A. (Ed.). *Pluricentricity: language variation and sociocognitive dimensions*. Berlin: de Gruyter, 2014. p. 143-188.

VIANNA, B. Co-ontogenia: una aproximación sistémica al lenguaje. *Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 6, n. 2, p. 135-158, 2011.

VIANNA, B. Etnogênese no espaço da linguagem Xocó. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS CULTURAIS, IDENTIDADES E



RELAÇÕES INTERÉTNICAS, IV., 2015a, São Cristóvão. *Anais...*  
São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2015a. p. 1-10.

VIANNA, B. Línguas minoritárias e minorizadas no Brasil:  
por uma política linguística do falante. *Memórias - Convención  
Internacional de Antropología - Anthropos* 2015. La Habana, p.  
1-10, 2015b. p. 1-15.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo:  
Cosac Naify, 2015.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico e investigações  
filosóficas*. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa:  
Calouste Gulbekian, 1987.