

RESSONÂNCIA DA PRAGMÁTICA DOS SIGNOS ANCESTRAIS NO MOVIMENTO BILÍNGUE KARIRI-XOCÓ: POR UM OUTRO DICIONÁRIO

Elizabete Costa Suzart¹

Resumo: trata-se de um trabalho com pesquisa em andamento, cujo objetivo se reverte na “*Ressonância da Pragmática dos Signos Ancestrais no Movimento Bilíngue Kariri-Xocó: por um outro dicionário*”. Este é um dos resultados de estudos com base de fundamentação teórica, sob orientação dos Professores Dr. Osmar Moreira dos Santos e Dr. Cosme dos Santos, ministrados no semestre 2021.1, do componente Seminários Avançados I. A partir dos arquivos e práticas culturais que evidenciam, com entusiasmo, uma língua viva e bem articulada na prática do bilinguismo na aldeia Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio-AL, busca-se fazer a ressonância do signo a partir de estudos do CLG, dialogando com Fiorin et al (2013), Calvet (2011), Carvalho (1979), Ginzburg (1989), Viveiros de Castro (2002), dentre outros. Assim, será realizado uma arqueologia do signo linguístico, mobilizando suas repercussões, vislumbrando a linguagem como um sistema em evolução e, portanto, estando propícia à uma contínua reconstituição — futura, no âmbito fonético-fonológico —, como um produto do passado a ser (re) elaborada no momento atual.

Palavras-Chave: Dicionário Cultural. Kariri-Xocó. Bilinguismo. Arqueologia do Signo.

¹ Doutoranda (2021) PPG em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (PÓS-CRÍTICA/UNEB). Linha de Pesquisa1: Literatura, produção cultural e modos de vida, sob orientação do Prof. Osmar Moreira dos Santos. Endereço eletrônico: lisasuzart@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Podemos ainda dizer, em termos teoantropológicos, que ora Deus faz crescer o deserto e cava na terra uma lacuna, e ora o homem a preenche, ocupa o lugar, e nesta vã permuta faz-nos passar de um acidente ao outro: eis porque o homem e Deus são as duas doenças da terra, isto é, da estrutura.

Deleuze

O presente trabalho surge como uma forma de pensar e explicar a vida dos signos ancestrais na cultura indígena do Povo Kariri-Xocó (doravante KX). A partir de vivências na comunidade, tendo por base a historicidade a partir de conversas informais com indígenas e, principalmente, o que se ouve das narrativas do guardião da tradição, José Nunes de Oliveira (doravante Nhenety KX), o qual não deixa de lado questão alguma que possa enriquecer os saberes ancestrais; saber e encantamento das palavras proferidas desde os cantos de Toré, bem como as interpretações de sonhos, além de tudo o que nos foge do conhecimento desses indígenas, devido a questões da própria episteme, nativa, e o “segredo” mantido nas bases da cosmologia ancestral que há séculos pulsa no local sagrado, o Santuário do Ouricuri, na mata.

É dentro deste foco que permeia a arqueologia dos signos existentes, a exemplo dos mitos, os quais revelam muito mais do que se pode imaginar. O simbólico é compreendido e vivenciado dentro de uma articulação que traz o virtual a partir da realidade, coexistindo um mundo em que *humanos* e *não humanos*,

predominam numa visão por ângulos distintos: “o **mito** é o nada que é tudo”².

Por ser um trabalho de cunho etnolinguístico, busca-se possibilitar a compreensão dos efeitos que os símbolos produzem na cultura, partindo de um determinado lugar de fala, de fronteira epistêmica, onde a observação dos dizeres e fazeres desse povo traduzem a vivência pelo modo de ver e viver Kariri-Xocó.

A convivência, complementada à luz da base teórica, tem sido guiada na historicidade e, além desta, utilizando o indiciário — método de Ginzburg (1989)³, como aporte teórico —, baseado na dedução de desvelar os fenômenos decorrentes nas relações interculturais presentes na pesquisa e somadas às experiências empíricas, desenvolvidas ao longo dos últimos três anos, *in locus*.

Desta forma, este artigo apresenta dois capítulos; o primeiro: *Disse o Guardiã da Tradição, faça-se: “MINHA ALDEIA, MEU MUNDO”*, discorre acerca do universo indígena traçado pelo guardião da tradição, o qual desenha seu mundo sob medidas que resguardam o território indígena (TI) dentro da tradição e a noção de territorialidade, adquirida muito antes da ocupação europeia. A relação com a natureza mergulhada na subjetividade, faz ele reconhecer e caracterizar sua geografia e todo cenário como a palma da própria mão. Seguindo o tópico *A VISÃO CIRCULAR*, será discutido a relação entre o corpo indígena e seu mundo, definido a partir de uma relação de (re)existência que traz a importância de todos os elementos do mundo nativo — o qual constrói a cultura a partir da natureza, dentro do *perspectivismo* que estreita

² Vide primeiro verso do poema “Ulisses”, do livro “Mensagem”, Fernando Pessoa.

³ Ver em GINTZBURG, C. Sinais – raízes de um paradigma indiciário. In: GINTZBURG, C. Mitos, Emblemas, Sinais. São Paulo: Cia das letras, 1989.

as relações entre *humanos/não-humanos* —, numa harmônica intersubjetividade, ao que Nhenety define ‘*A família da Natureza*’ gerada do próprio rio que corre transpassando a aldeia e todo o seu ‘*horizonte circular*’.

O segundo capítulo, *O RITUAL DO SILÊNCIO QUE ECOA* manterá o diálogo com o primeiro capítulo, adentrando no Ouricuri, a aldeia da mata, a base da episteme nativa que garante o devir ancestral. Neste contexto, este espaço fértil para se analisar a pragmática dos signos ancestrais, teoria saussureana que escava com garras afiadas tudo o que diz respeito à linguagem e seu uso no contexto da comunicação. Paradoxalmente, foi no “segredo do ouricuri” que a voz maior sempre falou e instaurou a disciplina e manutenção da língua através de cantos, propagados nos círculos das danças e cantos do Toré (‘som sagrado’). Trata-se de um espaço da resistência que se mantém na (re)existência em perpetuar com ressonância a autenticidade étnico-identitária do Povo Kariri-Xocó. *DO TORÉ RESSOA SIGNOS ANCESTRAIS*, neste tópico será descrito a cosmologia que permeia os cantos que com a dança firma na terra um enlace mantenedor de tradição, cultura e espiritualidade. Nos cantos transmitidos nas línguas, indígena e portuguesa, um mundo imagético se abre à leitura de mundo que ultrapassa o que pode ser dito ou lido, mas captado nas entrelinhas...

**ME TOKENHÉ AIBY NHENETY, NATÉ: “ERY NATIÁ, ERY RADDÁ”
‘DISSE O GUARDIÃO DA TRADIÇÃO, FAÇA-SE: “MINHA ALDEIA,
MEU MUNDO”’**

Meu mundo é tudo aquilo que eu capitei de melhor do universo.
Esse meu mundo é a aldeia que é conectada com o mundo das redes sociais, das cidades, do transporte, do filme que assisto e com tantos outros mais!
Nhenety KX



Fonte: Nhenety KX 2018⁴

Em conversas corriqueiras, desde 28 de abril de 2019, um mundo de encantamentos acerca da cultura KX cresceu dentro de mim, como numa implosão que detona um monumento vazio para dar lugar à uma nova estrutura, partindo do “Grau Zero” à infinitude de medidas.

Na dialética mobilizada sempre com o pitar do cachimbo, cresceu uma amistosa intersubjetividade que não somente abriu sentidos como também permitiu reformular pensamentos que envolvem um mundo onde o corpo passa a ser o referencial de medidas. Nhenety KX foi explicando sem pressa alguma, de que forma ele imaginou a sua aldeia circular, utilizando seu olhar de ave de rapina — da ‘cawã’ ou gavião. No espaço da antiga aldeia,

⁴ Mapa confeccionado por Nhenety para o trabalho de pesquisa ver: VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro (2018). Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/594765/manuela-machado-ribeiro-venancio>. Acesso em: 10 set. 2021.

localizada no Alto do Bode, a distância criada entre seu corpo e o ponto fixo na aldeia, compõe o “mundo circular” que alcança todo o território transpassado pelo *Iwo Opara* (‘Rio Opara’):

Morávamos na desembocadura do Rio Opara. Um dia, uma grande canoa com panos veio do alto mar e os homens brancos pisaram em nossa terra; era 4 de outubro de 1501, e o rei deles tinha mandado batizar tudo, falaram de um santo (São Francisco de Assis) e roubaram nosso Rio Opara, chamando-o de Rio São Francisco. Nosso líder indígena Tarobá retrucou: — para nós sempre será Opara (NHENETY KX *in*: Memória da Mãe Terra, 2014, p. 18).

Desenhar com precisão as medidas do mundo que Nhenety KX pôde traçar no seu universo, se faz de extrema importância para definir fronteiras e abrir outras probabilidades de visão de mundo e da memória ancestral mantida pelos KX — a territorialidade, muito antes da ocupação do território, era conhecida para além da que hoje compreende a área situada:

Os povos da região de “Urubumirim”⁵, no século XVI, onde hoje se localizam os municípios de Porto Real do Colégio e São Braz, foram os Kariri, que habitaram a colina do Alto do Bode; os Aconã, no distrito de Lagoa Comprida, e os Karapotó, nas proximidades da Serra da Maraba (SUZART, 2020, p. 22).

O “jogo de posições” definido em outro contexto por Calvet (2011, p. 58), define a precisão de medidas, das quais Nhenety faz uso no processo de sua elaboração: “O horizonte perfaz um círculo perfeito”⁶. Esta base de cálculo foi feita por ele a partir de um ponto, focando a aldeia no centro; da aldeia para a Serra da

⁵ Vide Lima (2018, p. 17): Fazenda Urubumirim era uma das melhores propriedades do Colégio de Recife, composta de 11 currais (1684) de posse dos jesuítas e conhecida como Aldeia N.S. a Conceição do Porto Real.

⁶ Para calcular a área do círculo utilizam-se a fórmula matemática (a área de um círculo é $\pi \times R$ (raio) elevado ao quadrado ($A = \pi r^2$)”

Maraba ele calculou 31km (o Raio que foi procurado: $Pi = 3, 14 R$ de 31km). Foi assim que ele encontrou com precisão matemática a medida utilizada pelos topógrafos, fora da sua visão cosmológica⁷.

A questão de fronteira passou a separar o gestual do pictórico: medida a partir do corpo e no outro a partir do mapa de deslocamento. O que se percebe na sua destreza é a orientação que vem corrigir os compassos, inadequadamente traçados, provinda de dados topográficos, definidos a partir da demarcação das terras indígenas ocupadas desde 1.500 — se faz necessário dizer que o povo nativo sempre teve a noção da abrangência do Território Indígena KX (TI), na historicidade e, a partir da memória ancestral, conhecido como a palma da mão⁸. Nhenety quis conferir se era possível chegar ao cálculo da área de 3.017 km². Assim ele parte de uma realidade da consciência ancestral do território como a sua medida de mundo: “Nesse horizonte nasce o sol e a lua e todos os fenômenos atmosféricos da natureza”⁹. A familiaridade na relação com elementos geográficos mostra as lembranças das lições passadas, de geração a geração.

O mundo nativo reúne os seres *humanos* e *não-humanos* para movimentar a vida que pulsa e respira como um só corpo: “a ideia segundo a qual uma *geografia corporal*, isto é, o

⁷ Ver em “Cumprimento da Circunferência e Área de um Círculo”. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=Como+calcular+o+c%C3%ADrculo&oq=Como+calcular+o+c%C3%ADrculo&aqs=chrome..69i57j0i22i30l7.22634j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em 20 set. 2021.

⁸ o Território Tradicional Kariri-Xocó, o Mundo Local na Visão do Mundo atualizado nos moldes técnicos. Nesse círculo, o território proposto pelo governo, foge ao cálculo do território tradicional: Conforme documentação do Ministério do Interior — Fundação Nacional do Índio-FUNAI processo da terra nº 14.650 MI/DGA/BSB/77. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/OLD00001.pdf>. Acesso em: 10 set. 2021.

⁹ Mensagem enviada via WhatsApp em 20 set. 2021.

conhecimento que o homem tem do seu corpo, pode servir de base para uma *geografia externa* em que o corpo seria a medida” (CALVET, 2011, p. 59). Assim, neste domínio de suas medidas de mundo, Nhenety KX afirma as palavras de Calvet que diz “...o corpo constitui a vara a partir da qual se mede o mundo” (*Ibidem*, p. 62).

Ay Mará Raddácuicã — ‘a visão circular’

A aldeia sempre esteve às margens do ‘*Iwo Opara*’, hoje “o Velho Chico”. Da Colina do Alto do Bode está localizado o Território Tradicional Sagrado, mantido no seu “horizonte circular”, assim descrito por Nhenety KX:

A terra em forma circular, o rio de cor azul corre no meio. Ao Norte percebemos a Serra Apreaca e a Serra da Maraba; no morro da Itiúba nasce o sol num horizonte dourado que traz a energia da vida. No Oeste fica o morro de Jundiáí, onde nosso Astro Pai promove uma paz no entardecer. Do Sul vem as chuvas do inverno para irrigar o Vale do São Francisco, onde plantamos as culturas do milho, suas sementes da cor solar nos traz a fortaleza celestial (NHENETY KX mensagem compartilhada em 20 set. 2021)¹⁰

Esse mundo definido a partir de uma relação de (re)existência, fala da importância de todos elementos que englobam o mundo nativo. O fluxo do rio é a própria origem do sangue que corre nas veias de cada um: “O Rio São Francisco somos todos nós: seres humanos, vegetais, minerais, céu, estrelas, Sol, Lua, etc.” (NHENETY KX¹¹). Neste cenário, a partilha de memórias individuais converte-se na memória coletiva KX; os

¹⁰ Do Tupi antigo: Morro ‘Itiúba’ (significa ‘rio da canoa’) e o Morro ‘Jundiá’ (peixe pequeno de couro, demonstrando que é possível retirar este tipo de alimento das suas águas).

¹¹ Disponível em: <http://kxnhenety.blogspot.com/2008/07/>. Acesso em: 22 set. 2021

cantos de rojão, com estrofes curtas e repetidas, parecem embalar as águas das várzeas nos arrozais, envolvendo as sementes da terra no leito devidamente preparado; os cantos de Toré, na beira do rio, reprisam não apenas os relatos da História, mas também fazem a incorporação do *'corpo sujeito'* e seu movimento pulsante ao rio como se fossem uma só entidade. Em uma das propostas de trabalho desenvolvido pelo projeto Arte Eletrônica Indígena (AEI-2018), Nhenety KX e o grupo Soyré montaram uma performance, “para personificarem as entidades que existem no mito do seu povo”:

O título da peça refere-se às muitas entidades ribeirinhas conhecidas pelo povo KX, que incluem Iara, Mãe das Águas; Ipupiara, Homem das Águas; e Camurupim, Pai de Peixes. São eles que estão atentos às atividades das pessoas que vivem nas margens do rio. Eles estão escutando (SUTIL, 2018)¹².

Como bem definido por Nhenety KX, as águas do rio dão “origem ao nosso sangue e DNA”, pois descrevem características de seus antepassados que sempre ocuparam suas margens: “O leite materno de nossa mãe biológica é formado a partir dessa água sagrada, do Velho Chico”. Esta é a maneira de reconhecer os elementos da natureza como uma parte do corpo, reconhecendo também que nunca estivemos sós, senão movidos por partes externas que se integram e se multiplicam, rizomaticamente, na vida coletiva de outros corpos:

O corpo, ao contrário, é o grande integrador, o veículo da ‘participação moderna’: ele nos conecta ao resto dos vivos, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono, etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os ‘corpos’ materiais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382).

¹² Vide e-book: <http://aei.art.br/residencias/eles-estao-escutando/>. Acesso em: 20 set. 2021.

Essa amplitude de visão nativa de mundo nos mostra que o mundo está conectado e que todos os elementos se aliam para formar o pensamento: “minha aldeia, meu mundo”; o casamento entre o céu e a terra se dá de forma circular, o qual Nhenety KX vislumbra e realmente atinge com seus olhos a partir do ponto de cálculo e paisagem articulados do Alto do Bode: “Nesse sentido sagrado, nosso corpo é formado por conexões com outros seres, que doam as substâncias da vida. Sem os outros elementos, os fenômenos, nós seres humanos, não existiríamos na terra” (citação extraída de conversa informal). Uma visão antropomórfica que insere elementos, “os outros”, indispensáveis à nossa existência e nos integram — consiste na visão de multiplicidade das culturas; particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados, universalidade objetiva dos corpos e da substância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 348-349).

Nessa descrição, podemos perceber a forma pessoal que os elementos da natureza são inseridos na “família da natureza”:

[...] o Sol (fogo) aquece a Água, a água se evapora e essa fumaça (filha da Água e Ar), ganha a forma condensada. Então, a nuvem é neta, a chuva é bisneta, os rios são tataranetos do Fogo com a Água, e por aí vai se formando a família.

A montanha (serra) é filha da Terra com o Fogo que produziu o calor interno levando à explosão dos vulcões. Dessa forma temos uma família. A biologia classifica os animais, os vegetais em tribos, famílias, ordens, filo, classes, etc. Os químicos e os físicos também classificam os minerais, elementos, substâncias e os fenômenos (NHENETY KX)¹³.

A construção desta cosmologia está dentro de sua perspectiva nativa que permite aproximar o (s) outro (os) — sujeito *humano/não-humano* — numa relação muito maior: “Nós

¹³ Disponível em https://www.indiosonline.net/a_familia_da_natureza/. Acesso em: 23 set.2021.

somos a natureza e ela tem uma grande família, somos parentes dos animais, das plantas e todos os fenômenos do universo”¹⁴. Dentro deste contexto, a pesquisa etnográfica aponta meios instigantes de descobrir na episteme nativa um referencial que traz a diferença para somar-se às experiências vividas com esse povo e com sua maneira peculiar de ser e viver indígena que constrói a cultura a partir da sua relação com a natureza: “Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável — o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 370).

A “fórmula saussureana” diz que “o *ponto de vista cria o objeto*”¹⁵; o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que “o *ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (*Ibidem*, 2002, p. 373). Nesta perspectiva, o universo que engloba o Ouricuri — o ritual, a cada quinze dias —, é a base de firmação do ‘*ponto de vista*’ que mantém na ancestralidade a ascese do corpo coletivo, alinhado na cosmogonia ancestral que edifica toda a cosmologia do povo KX, pois “se a Cultura é a natureza do Sujeito, a *Natureza é a forma do Outro enquanto corpo*, isto é, enquanto algo para outrem *ou o grupo que mantém um único corpo étnico que mobiliza o devir ancestral pulsante em um povo pluriétnico*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381, grifo nosso). Este corpo contém o sujeito da cultura, onde a base da existência se concentra nela mesma por estar inserida na forma de conceber *natureza*.

¹⁴ NHENETY KX: <http://kxnhenety.blogspot.com/?m=0> . Acesso em: 24 set. 2021.

¹⁵ Ver em Curso de Linguística Geral, Cap. III — Objeto da Linguística (2006, p. 15).

A medida do território indígena vai muito além dos limites e fronteiras demarcados pelo poder judiciário ou determinado pelas decisões dos que fazem as leis da terra. No território indígena se constroem relações que demarcam coletivamente o tempo de plantar e de colher; dele faz parte o calendário nativo que marca o ritmo da aldeia e o tempo das chuvas, das formigas, das cobras, da colheita do mel; das festas tradicionais de agradecimento pelas colheitas das roças; do tempo para a retirada da argila, na serra Maraba, para a pintura corporal, fabricação da cerâmica KX, etc.

Como sustenta Nhenety, “o Território Indígena (TI) não é apenas a terra”, mas é onde se encontra a sua aldeia e seu povo; a ele pertence um território livre, sem as amarras dos arames farpados, medido palmo a palmo pelos latifundiários. O vínculo com a territorialidade se estende para além da concepção capitalista. Para o indígena há uma relação íntima de nutrição e relação harmônica, entre a ‘Mãe’ e seus filhos: “Essa terra foi amada por nossos antepassados e nós honramos essa relação através do nosso sangue desde sempre derramado, sem critérios e sem respeito com nossas origens”, relatou Nhenety em nossos diálogos.

AY WARAKIDZĀ AIBY KIRIRI DÓ PÁ — ‘O RITUAL DO SILÊNCIO QUE ECOA’

Nesse mundo imagético, ao que nos é permitido o entendimento, são agregados outros elementos, os quais, juntos, intensificam a vida dos signos na vida da comunidade. O próprio nome do espaço, “Ouricuri Sagrado”, processa uma infinidade de possibilidades de significações — embora aqui não seja pretendido extrapolar a ética com o tema e infringir normas de limite da fronteira para discussão sobre o assunto. Contudo, das experiências que vêm permeando o curso de vivências na Aldeia KX, desde 2018, permite descrever impressões que marcam a

dialética que vem sendo mantida em todo processo de descobertas e compreensões com indígenas que estão em constante ações para extrapolar os limites que as forças estabelecidas, no âmbito político e sociocultural vêm lhes oferecendo: “Em Nietzsche, o abandono das velhas crenças não formam uma crise (o que provoca a crise ou a ruptura é de preferência a inspiração, a revelação de uma nova ideia).” (DELEUZE, 2007, p. 9) — Embora se trate de outro contexto em termos de rupturas, a ideia fomenta a interpretação de suas palavras quando nas constantes lutas travadas em que o Estado manteve sempre uma linha dura de inviabilidade no rumo da manutenção da cultura e tradição que tem como premissa o dever indígena nas bases da episteme ancestral do Ouricuri.

Se na invasão dos colonizadores a terra de Pindorama compunha à paisagem palmeiras de diversas espécies, o ouricurizeiro seria apenas uma dentre elas a estar presente no cenário litorâneo da costa brasileira. Naquela época, a taba original localizava-se no Alto do Bode — próxima da aldeia atual, em Porto Real do Colégio-AL —, porém houve dificuldades do povo KX em praticar seus rituais, devido às perseguições que sofreram com a presença dos jesuítas, principalmente a partir do séc. XVII. Isto fez a liderança resolver transferir o espaço para a mata — com característica típica da *caatinga* (‘mata branca’), situada no município de São Braz-AL¹⁶. O Pajé Ludovico, séc. XVIII, “avistou ao Norte do nosso território um grande pé de angico, ali junto com outros indígenas construiu uma nova aldeia na mata”:

¹⁶ Ver imagens do Ouricuri:
<http://kxnhenety.blogspot.com/2013/03/aldeia-ouricuri-2013.html>. Acesso em: 22 set. 2021.

Disse o Pajé Ludovico: “aqui o branco vai nos deixar em paz, guardaremos o segredo de nossos rituais. Muitos anos se passaram, tivemos várias gerações de pajés: Ludovico, Baltazar, Manoel, Paulo, Dunga, Francisquinho e Júlio Suíra, *o atual pajé com mais de oitenta anos de idade* (NHENETY KX, blogspot, 03 mar. 2013, grifo nosso).

O que faz deste símbolo, a árvore, ter seu encanto, o poder e a preservação do sagrado remete ao valor de uso ancestral no tratamento de santuário, onde há séculos sempre teve sua base de fortalecimento na ancestralidade do povo KX. Isto faz reunir os dois lados de sua face e conter o significado maior de pertencimento aos que desde a infância foram iniciados ao Ritual. O *segredo* que é vivido e mantido num respeito de pacto com o sagrado, decorre por gerações e só não faz sentido para aqueles que são de fora deste movimento coletivo.

No *segredo* parece conter a parte complementar onde o sentido se desloca procurando o complemento para o signo como algo maior em significação, tanto espiritual quanto cultural; é a razão de ser e pertencer etnicamente ao grupo. Contudo, o fundamental é saber que é esse local o ponto de encontro onde se formam os cinco “níveis de relações”¹⁷ para a construção dos indivíduos. O Ouricuri é assimilado como um signo maior da identidade, a base de toda constituição da ancestralidade que reúne povos da resistência e vem a ser a égide da cosmologia que protege/tutela/ampara o povo KX por séculos.

O motor que faz a dinâmica da comunidade modificar o ritmo dos seus indivíduos é de uma proporção descomunal. O deslocamento para a mata, a cada quinze dias, mobiliza a todos por um desejo coletivo que supera os obstáculos para os rituais no

¹⁷ SUZART (2020, p. 28). “Da organização social do Povo Kariri-Xocó: cosmologia e seus níveis de relações”.

Ouricuri. É de lá que o desejo de potência do povo é reativado e suas raízes são revigoradas; a identidade é mantida pelo devir que é fortalecido para gerar ações conjuntas aos novos acontecimentos; rumo a ações criativas no processo de vida cultural, na construção de movimentos que sobressaem aos ataques reativos em questões que afetam os corpos indígenas na luta de resistência. A “crítica” que vem a ser formulada por Nietzsche em “outro nível”: “faz dela a arma para a “transmutação” de valores, o Não ao serviço de uma afirmação superior como um (DELEUZE, 2007, p. 13). Aqui, a salvação do povo é assimilada por ângulos distintos, os quais indicam as saídas utilizando forças hercúleas para resistirem a toda forma de impotência do ser e da vida em sua linha de fuga.

O Ritual é esta base edificada pelos pés que dançam e demarcam com propriedade na ciranda do Toré (cantos e danças sagradas dos KX), conduzindo-os na mobilização de estratégias de insurgência a tudo o que não os representam; seja pela política, leis ou mesmo falta de políticas indígenas, a partir do contexto colonial de aculturação e suas formas monstruosas e perversas de silenciamentos, incluindo o a língua nativa. Esta forma de poder que não onera a cosmogonia nem tampouco a cosmologia indígena ultrapassa as expectativas de ‘*desejo*’ e reforçam com veemência o movimento de constatação na reivindicação de indígenas em todo território nacional a gritarem que algo ou alguém “não os representa!”.

Nessa base ancestral se reconhece a vida em sua existência plena, não dando lugar às forças reativas que engessam outras possibilidades de criatividade, fora da ‘*ordem e do progresso*’ como slogan propagado, no respeito às leis do Estado garantidas na Constituição e dos ecos que queiram representar o povo indígena. A impotência do ser humano não atravessa esses corpos; não há espaço para promessas fundamentadas nas

experiências negativas do passado, colonial, e nem nas promessas de futuro, sejam elas políticas ou sociais: “Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver *que convocam a todos*” (DELEUZE, 2007, p. 18, grifos nosso). A existência é a própria política da vida que insere a natureza na cultura para construir uma identidade apoiada no devir nativo para o qual a vida é mobilizada — a “filosofia do futuro” — para revolucionar e dar conta das forças reativas que conservam a vida na inércia; aqui, a vida é mobilizada para os acontecimentos, ainda que impossibilitem o seu movimento, e flexibilidade para abrir novas trincheiras de possibilidades.

O ‘*universalismo cultural*’ que permeia a vida e o pensamento indígena, tão bem harmonizados: “natureza com o universal e da cultura com o particular” é o que define “*multinaturalismo*” para ser entendido como a forma caleidoscópica de conceber natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 386-387, com grifo nosso) e para explicar dentro do ‘*perspectivismo ameríndio*’ a capacidade que os povos originários detêm na concepção de cultura e natureza que “são parte de um mesmo campo sociocósmico” (*Ibidem*, 2002, p. 370). A terra não nos pertence, mas a eles, indígenas, à Mãe Terra.

AIBY TORÁ PÁ TAWÁ TOKENHÉ — ‘Do Toré Ressoa Signos Ancestrais’

Partindo das vivências com rituais de Toré, fora da aldeia, a perspectiva que se tem aponta mais para o exótico que o corpo indígena desperta no espectador que participa de uma roda de danças e cantos devotados ao ‘som sagrado’.

A partir da interpretação dos cantos, sejam eles na língua portuguesa ou originalmente cantados em língua (s) nativa (s) — com estrofes bem harmonizadas, cantadas em quatro vozes e incrementadas com arranjos feitos com idiofones, fazendo uso de

onomatopeias, de exuberante beleza sonora e sensorial —, não passam despercebidos os signos que carregam na voz, no corpo e na dança com grande apreensão de sentidos. São cantos curtos e repetidos na roda de Toré que entoam o devir ancestral de transmissão: *Ay Tçãmbúsebé anderi Ery Erá* ‘O Cocar é Minha Casa’ / *Pawy anderi ery kerú* ‘O cachimbo é meu coração’ / *Buibú anderi badá* ‘A maracá é o instrumento’ / *Badá aiby piwonhé* ‘Instrumento da união’ / *Bocuwýá wonhé* ‘Vamos cantar’ / *Bocuwýá* ‘Vamos’ (NHENETY KX 20 nov. 2019)¹⁸.

O som que serve de embalo desde o ventre da mãe, acompanha o indígena em cada processo da vida; nos rituais da aldeia e em público (espaços culturais da cidade, escolas, parques de exposições, universidades, etc.), acompanhando-o nos momentos de alegria como também de tristeza e eternizando as fases da vida até sua despedida do plano terrestre para o plano astral.

“A dança circular”¹⁹, diz Nhenety no seu blog, é: “Cantar por prazer, lazer e espiritualidade”. Com olhar além do que nos é apresentado, constata-se outros conceitos e se pode fazer outras leituras e interpretações que transcendem ao óbvio — muitas vezes o Toré é visto, equivocadamente, por aqueles que dão conceito de uma apresentação artístico-cultural ou “folclórica” ao “som sagrado”²⁰, por não conhecerem a cultura indígena na tentativa de fazerem cópias de representações e interpretações na sua forma de entender e explicar esse mundo em movimento. O Toré ressoa o signo ancestral de etnicidade e

¹⁸ Ver: <http://kxnhenety.blogspot.com/2019/11/tore-coca-anderi-era.html?m=0>. Acesso em: 10 set 2021.

¹⁹ Ver: <http://kxnhenety.blogspot.com/2012/12/canto-e-danca-do-tore.html?m=1>. Acesso em: 20 set 2021.

²⁰ Significado de ‘Toré’ que vem do Tupi antigo.

identidade dos indígenas do Nordeste²¹. É preciso, então, descrever esse movimento circular que traduz todo significado e valor cultural, representado pelas danças através do canto:

A forma de dançar o canto acompanha os movimentos dos fenômenos, a estrutura arredondada da Terra, Sol e Lua. Com as mãos dadas no Toré temos a união grupal pela tradição, pisando no solo sagrado com pingos de suor, no esforço coletivo de afirmação étnica Kariri Xocó (NHENETY KX — publicado no blog em dez 2012).

O círculo é formado por indígenas que perpetuam a tradição como sua fonte epistêmica e ressoa nos cantos a cultura marginalizada, valores e símbolos apagados; a voz silenciada, cantada e não falada pela imposição de uma outra língua: “Essa fonte histórica trouxe também a subjetividade à flor-da-pele, permitindo decifrar o inaudito no canto, explorando as memórias e historicidade ocultadas; das formas de produção cultural, dos saberes silenciados e da língua tapada/socada/derrubada...” (SUZART, 2020, p. 135).

O canto de Toré é a política de legislação nas ações desses indígenas que na tradição oral seguem os sentidos, as percepções e sensações, fora da racionalidade positivista ocidental; é denominado por Nhenety KX como um *‘diploma’* que vem dar o certificado às ações dentro da tradição: “O canto atesta o sucesso de qualquer atividade cultural, artesanato, cerâmica, caça e pesca, sendo como a esperança, como o diploma para aquela ação exercida.” (NHENETY KX *in* GERLIC 2012, p. 10). Os signos indígenas circulam, na tradição ancestral, com conceitos nômades, pois nessa concepção, a tradição faz a trilha para o sentido; conceito e valor na/pela cultura: “O QUE A SOCIEDADE CHAMA EDUCAÇÃO NÓS CHAMAMOS DE TRADIÇÃO” (NHENETY

²¹ Ver mais em: SUZART (2019b, p. 152).

KX *Ibidem* 2012, p. 11). A tradição indígena salta os muros do prédio da Escola Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra²². A música constitui a comunicação e expressão desse mundo cultural, composto por símbolos que carregam o sentido de toda tradição oral mantida por séculos como uma das sabedorias indígenas. O Canto reúne outros signos que se completam no uso de ferramentas dos signos ancestrais para dizer o não dito e transcender conceitos e interpretações do próprio texto: “E é nesse sentido que esse “*sistema terminológico*”²³ que tem por significado o primeiro sistema, é uma “*metalinguagem*” (CALVET, 2011, p. 83); “essa apresentação da articulação dos efeitos de sentido nos permitirá, um pouco mais a diante, circunscrever melhor a relação entre o signo gráfico e a fala nas sociedades de tradição oral” (*Ibidem*, p. 84).

Para tratar do tema da tese em andamento, foi preciso garimpar o território indígena, em vários aspectos, pois ao longo desta jornada foi percebido a necessidade de conhecer, antes de tudo, a cultura para sondar pistas que já trouxeram resultados fundamentais para reconhecimento do bilinguismo que movimenta a vida social nativa. Descobrir através dos cantos transcritos o acervo vocabular enraizado no Tupi (nomes próprios, toponímia, etc.)²⁴, na língua Kariri e outras variações linguísticas, permitiu explorar com uma força maior o arquivo coletado por Nhenety KX ao longo desses trinta e três anos de estudos; desde os nomes próprio dos indígenas que os utilizam, principalmente, nas saídas para eventos fora da aldeia, até a coletânea de

²² Pajé Francisquinho foi liderança dos KX por 64 anos, desde os seus 16 anos de vida, partindo, prematuramente, sendo conduzida até dias atuais pelo Pajé, Júlio Queiroz Suíra.

²³ O autor cita a teoria de Barthes (1967).

²⁴ Ver mais em SUZART (2020, p. 187-190; 148).

“palavras contemporâneas”²⁵ — criadas para uso do ensino/aprendizagem, mostrando o desejo que há nos falantes e a necessidade de se construir um vocabulário cultural da língua, atualizado, contendo a descrição fonético/fonológica para o inventário da língua e que possa ser oficializada e executada dentro e fora da escola da aldeia.

A história de silenciamento das línguas indígenas precisa passar por uma revisão histórica, reformulada a partir da tradição e visão cultural deste povo, frente a todas as formas de preconceito e racismo linguístico atribuídos pela colonização linguística à esse e todos povos indígenas submetidos: “a língua deixou de ser apenas falada, [...], “mas ela nunca deixou de ser usada e cantada nos rituais de Toré e no Ouricuri” (SUZART, 2020, p. 114). Este fato histórico é bem mostrado no convite do canto que vem, veementemente sendo anunciado, e repetidamente cantado em qualquer roda de Toré, em público: **Bocuwiá Wonhé** ‘Vamos Cantar’/ *Etçãmyá Bocuwiá Wonhé* ‘Parentes vamos cantar’/ *Torá Subatekié Morochí Crodí* ‘Dançar conhecimento união força’ (Tradução: NHENETY KX 20 nov. 2019)²⁶.

A partir do estudo na comunidade KX que é tradição oral, a pesquisa etnolinguística vem possibilitando — a partir de análises dos cantos orais e escritos e do “arquivo de memórias” de Nhenety KX (SUZART, 2020, p. 113) —, identificar, analisar e interpretar os signos a partir da ‘*pictoricidade*’ de diversas formas: na pintura corporal, cerâmica KX, ornamentos e adereços, utilizando elementos da natureza que inscrevem tantas outras significações. “Assim o pictórico só pode expor seu significado em

²⁵ Vide SUZART (2020, p. 141; 150).

²⁶ Ver em <http://kxnhenety.blogspot.com/2019/11/etcamya-bocuwia-wonhe.html?m=0>. Acesso em: 10 set 2021.
<https://www.youtube.com/watch?v=wtyOqRt6xDg>. Acesso em: 10 set 2021.

associação com a língua, *que inscreve o que os olhos não alcançam na superfície das leituras possíveis*” (CALVET, 2011, p. 72, com grifo nosso).

A vida dos signos diversos, sejam eles linguísticos, visuais, bem como os ritos e costumes, embutida “no seio da vida social” (SAUSSURE, 2006, p. 24), contribui de forma robusta para o levantamento do que existe de universal na língua, lembrando Calvet que, “tomamos aqui o adjetivo pictórico em um sentido muito mais extenso do que sua etimologia” (*Ibidem*, 2011, p. 72).

A partir da oralidade mantida nos cantos de Toré, que dinamizou o movimento construído para manter aceso o bilinguismo — através da língua viva e que vem sendo observada a sua revitalização, ao longo desses quatro anos de pesquisa, seja na escola da língua, bem como no ensino híbrido de grupos pelo WhatsApp, incluindo os mais de trinta e três anos de pesquisa arquivista de Nhenety KX —, observa-se que a estrutura das frases, principalmente as que são transcritas da língua falada ou cantada para o português, obedecem a um sistema “*nas relações entre signo gráfico e a fala*” exequíveis de serem analisadas a partir de qualquer outra língua que não somente a língua portuguesa ou de qualquer outra que despertem a curiosidade para estudá-la. Evidencia-se, então, que “A língua é um sistema de signos que exprime ideias e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos; [...] A linguística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a semiologia descobrir, serão aplicáveis à linguística [...]”. (*Ibidem*, 2006, p. 24).

A exemplo da pintura corporal (bem como a cerâmica) com hieróglifos que refletem a cultura e a etnia de cada família, estes instrumentos são signos que carregam significados, sentimentos e símbolos dos grupos sociais; retratam, pois, a identidade cultural de uma etnia: “Nós, indígenas Kariri-Xocó, do município de Porto

Real do Colégio, em Alagoas, somos na realidade, um povo de origem pluriétnica.” (NNHENETY KX, 2012, p. 14).

Como aborda Calvet, o estudo diacrônico da “*invenção*” da escrita fora por questões práticas e não por “necessidades literárias”; nos estudos atuais se percebe que o desejo que mobiliza a inscrição na escrita da língua indígena vem a ser por questões de caráter também social e, talvez, mais emocional, de pertencimento, ao que afeta os falantes, pois sofreram a imposição de uma língua hegemônica: “[...] a escrita nasceu de uma necessidade de poder, quer ele seja religioso ou feudal [...]” (*Ibidem*, 2011, p. 122). Isto se aplica e caracteriza muito bem ao contexto histórico praticados nos aldeamentos que inseriram o povo Kariri e as dezenas de etnias aglomeradas como único povo²⁷, fazendo uso de uma “língua geral, o Tupi”²⁸ e, posteriormente, com O “*Diretório dos Índios*”, a “institucionalização da língua portuguesa”²⁹.

Como nos propõe Saussure através do *Curso de Linguística geral*³⁰, “A analogia como princípio de renovação e conservação” pode ser uma excelente metodologia de análise a ser aplicada

²⁷ Segundo Cavalcanti (2009, p. 21, apud SUZART (2020, p. 130)): “[...] ao ingressar numa aldeia, muitas etnias se misturavam num espaço único de administração lusa e passavam a compartilhar uma nova experiência e, na condição de aldeados, viviam uma circunstância singular em relação aos demais segmentos sociais da colônia; [...]”.

²⁸ SUZART (2020, p. 57): A língua dos índios Tupinambá, que no século XVI era falada sobre enorme extensão, ao longo da costa atlântica (do litoral de São Paulo ao litoral do Nordeste), não teve consagrada a designação de “língua geral” nos dois primeiros séculos da colonização. O padre Anchieta intitulou sua gramática, a primeira que dela se fez (publicada em 1595), “Arte de gramática da língua mais usada na Costa do Brasil”. (RODRIGUES, 2002, p. 99-100).

²⁹ (*Ibidem*, 2020, p. 140): O *Diretório dos Índios* — oficializado no Brasil a partir de 1757, decretado pelo Marquês de Pombal, com poder político-jurídico —, o qual funcionou para executar uma das formas mais impositivas de coerção social, através da institucionalização da língua portuguesa.

³⁰ SAUSSURE (2006, p. 187-201). Terceira parte do CLG (Linguística Diacrônica) Cap. IV (“Analogia”) e V (Analogia e evolução).

nessa dinâmica de revitalização da língua indígena, partindo do pressuposto de ser, este recurso, de onde parte “o princípio das criações da língua, possibilitando a partir do material teórico coletado no período colonial para se analisar a língua no momento sincrônico” (SAUSSURE, 2006, p. 191, com grifo nosso); vale ressaltar que dentro da dicotomia *língua/fala*, o autor afirma que: “A língua detém uma parte mínima das criações da fala, deixando o labor ao linguista ou pesquisador de uma língua a incumbência de reconhecer na fala o manancial de toda a criação do fenômeno linguístico” (*Ibidem*, 2006, p. 196, com grifo nosso). Eis, portanto o legado no fazer do pesquisador da língua que, bebendo das fontes primárias, “Saussure, ao estudar determinados mecanismos linguísticos — analogia, aglutinação, etimologia popular, entre outros — lidou com o mecanismo vivos da língua, com as potencialidades da língua a serviço da criação” (FLORES *apud* FIORIN *at al.*, 2019, p. 73). Isto nos deixa a relevância de um trabalho que cuidou de dar conta de um domínio para além do seu tempo.

Reconhecer a preocupação que Saussure nos deixou, bem acolhida até o momento presente, séc. XXI, reflete como um legado primordial que vem a ser o trato com o objeto de estudo da Linguística, a língua; definindo as tarefas fundamentais e os supostos problemas a serem resolvidos no fazer do linguista e frente à evolução da língua experimentada por seus principais atores, os falantes.

NOTA FINAL

É com um imenso desejo de que todo o conteúdo teorizado neste artigo ganhe asas nesse vasto universo dos signos. Foi aqui que escolhi emergir o pensamento, num grande esforço de equacionar menos forma e mais significações; compreender as diferenças e antes de tudo, um mundo onde circulam

sujeitos/‘*selvagens*’ /natureza/indígenas/ falantes/atores de sua própria história e que se deslocam na vida, fora do seu mundo, para se apropriarem, também, do mundo ocidentalizado, onde as diferenças são enquadradas e outros hábitos e valores se desdobram, salvaguardando a identidade nativa.

Nessa ciranda de inclusão, onde ‘*nós*’ abrange todo aquele que queira fazer elo com parte de uma reparação histórica, é fundamental o uso do *conceito da diferença*, buscando, sistematicamente, a posição de cada peça do jogo — das palavras —, na perspectiva de constituição do som e a forma que compõem todo o universo semiológico e linguístico aqui exemplificado e relatado sobre o arquivo de Nhenety KX. Partindo da teoria saussureana, através dos fenômenos linguísticos que permeiam o sistema semiológico do Povo Kariri-Xocó, percebe-se a exequibilidade em realizar a conexão entre o “pensamento e a matéria fônica” — a partir do acervo existente e amostras de áudios coletados (2019); somados aos novos vocábulos, os quais vêm sendo criados ou reconstituídos a partir de analogias e convenções entre instrutores e articuladores da língua.

O estudo que vem sido realizado, sincronicamente, com os falantes em vários espaços onde a língua está sendo articulada, permite acompanhar os passos dados na manutenção de uma língua viva e presente na formação de outros indígenas em processo de reconhecimento étnico e retomada da língua nativa, como também a sondagem através de estudos diacrônicos para utilizarmos acervos registrados por gramáticos (jesuítas), linguistas e etnólogos, os quais apresentam trabalhos de grande apoio teórico para a pesquisa na aldeia.

No intuito de fazer uso da teoria do *sistema da diferença*, buscar-se-á partir da “diferença geral da forma” (SAUSSURE, 2006) para se estabelecer, posteriormente, a forma almejada e convencionalizada por uma equipe, a ser montada, cujos

participantes, falantes nativos e não falantes da língua (instrutores, professores e monitores), serão os sujeitos ativos na composição do inventário da própria língua, resultando na produção de um Dicionário Cultural, do vocabulário original do povo Kariri-Xocó para usufruto da coletividade. Usando palavras de grande sabedoria nativa, direi do que coletei nos últimos dias com Nhenety KX: “Meu mundo é tudo aquilo que eu capitei de melhor do universo”.

REFERÊNCIAS

- CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral e tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure: fundamentos e visão crítica*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1079.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche. *Tradução de Alberto Campos*. Edições 70 LTD. Lisboa - Portugal 2007.
- FIORIN, José Luiz, FLORES, Valdir do Nascimento, BARBISAN. (Org.). *Saussure: a invenção da Linguística*. São Paulo: contexto, 2013.
- GERLIC, Sebastian. Cantando as Culturas Indígenas. Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena. 2012a. 44p. (Coleção Índios na Visão dos Índios) v.18.
- GERLIC, Sebastian. Memória: Índios na visão dos índios. Ed. ONG Thydêwá. 17ª Coleção, 2012b.
- GINTZBURG, C. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. *Mitos, Emblemas, Sinais*. São Paulo: Cia das letras, 1989. p. 143-180.
- LIMA, Ronaldo Pereira de. *Porto Real do Colégio: História e Geografia*. Prima Edições, Colégio-AL, 2018.
- NHENETY KARIRI-XOCÓ at al. *Memória da Mãe Terra: Índios na visão dos índios*. Ed. ONG Thydêwá. 17ª Coleção, 2014.
- NHENETY KARIRI-XOCÓ. <http://kxnhenety.blogspot.com/?m=0>.
- Organização ONG THYDÊWÁ. *Programa Aldir Blanc, Secretaria Especial de Cultura - Governo da Bahia*. 2020. <https://www.thydewa.org/visao-indigena-envios/>. Acesso em: 21 de set 2021.
- RODRIGUES, Aryon D. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 4. ed. Edições Loyola. 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguísticas Geral* / Ferdinand de Saussure; organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. Ed. — Cultrix, 2006.

SUTIL, Nicolas Salazar. *Arte Eletrônica Indígena (AEI)*. Texto Nhenety KX: Eles Estão nos Escutando; produção Tiago Tao e Sebastian Gerlic (OSC-Thydêwá); participação dança e performance: indígenas Kariri-Xocó. 2018.

SUZART, Elizabete Costa. Toré: um dueto de forças que reúne povos ancestrais. In: FERREIRA, Gabriella Rosetti (Org.). *Cultura, Resistência e Diferenciação social 2*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019a.p. 151-161. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/wp-content/uploads/2019/08/e-book-Cultura-Resistencia-e-Diferenciaao-Social-2.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2019a.

SUZART, Elizabete Costa. Elizabete C. Toré: um fenômeno da tradição do Povo Kariri-Xocó. In: *Grau Zero — Revista da Crítica Cultural* v.7, n.2, 2019b.p. 38-53.

SUZART, Elizabete C. Kariri-Xocó: *Arquivos e Práticas por uma cultura bilingue*. Dissertação para obtenção ao título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Universidade do Estado da Bahia – UNEB (Campus II- Alagoinhas-BA). 2020. 200p.

VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro. *Os Kariri-Xocó do Baixo São Francisco: organização social, variações culturais e retomada das terras do território de ocupação tradicional*. Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense de Niterói. 2018. 229p.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 347-349.