

Revista

PERcursos Linguísticos

Volume 13

Edição N. 33

Ano 2023

**Por uma linguística menos eurocêntrica:
reflexões, pesquisas e o estado da arte de
línguas indígenas**

Organizadores: Maria Silvia Cintra Martins (Ufscar)
e Patrick Rezende (Sedu-ES)

PPGEL- UFES

PERcursos Linguísticos

VITÓRIA
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**Por uma linguística menos eurocêntrica: reflexões, pesquisas e
o estado da arte de línguas indígenas**

Organizadores: Maria Silvia Cintra Martins (Ufscar) e Patrick
Rezende (Sedu-ES)

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

PERcursos linguísticos [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em Linguística. – v. 13, n. 33 (2023)- . – Dados eletrônicos. – Vitória: UFES, 2011-

Quadrimestral.

ISSN: 2236-2592

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web: < <http://periodicos.ufes.br/percursos>>

1. Linguística – Periódicos. 2. Linguística – Estudo e ensino. I. Programa de Pós-graduação em Linguística. II. Universidade Federal do Espírito Santo.

CDU: 81(05)

Ficha catalográfica elaborada por:

Saulo de Jesus Peres

CRB6 – Reg. 676/ES

CCHN/ PPGEL – Programa de Pós-Graduação em Linguística

Universidade Federal do Espírito Santo

Av. Fernando Ferrari, nº 514

Campus Universitário – Goiabeiras

CEP 29075-910

Vitória – ES

Tel: 027 4009-2524

ufes.ppgel@gmail.com

PERcursos Linguísticos

Esta revista é um periódico quadrimestral.

Reitoria

Reitor: Paulo Sérgio de Paula Vargas

Vice-Reitor: Roney Pignaton da Silva

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Pró-Reitor: Valdemar Lacerda Jr.

Centro de Ciências Humanas e Naturais

Diretora: Edinete Maria Rosa

Vice-diretora: Grace Alves da Paixão

Departamento de Línguas e Letras

Chefe: Mário Cláudio Simões

Sub-chefe: Igor Castilho Porsette

Programa de Pós-Graduação em Linguística Mestrado em Estudos Linguísticos

Coordenadora: Flávia Medeiros Alvaro Machado

Coordenador Adjunto: Fabio Luiz Malini

EQUIPE EDITORIAL

Patrick Rezende (Editor-gerente)

Guilherme Brambila

Elaine Cristina Borges Souza

Mônica Lopes Smiderle de Oliveira

Micheline Mattedi Tomazi

Maria da Penha Pereira Lins

CONSELHO EDITORIAL

Ana Cristina Carmelino (UNIFESP)

Anna Olga Prudente (PUC-RIO)

Adriana Baptista (UFRJ)

Alexandre Timbane (ACIPOL)

Alexsandro Rodrigues Meireles (UFES)

Bernardo Limberger (PUC- RS)

Bruno Deusdará (UERJ)

Daniel Ferraz (USP)

Davi Borges Albuquerque(UNB)

Daniervelin Renata Marques Pereira(UFTM)

Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento(UNESP)

Elena Godoy (UFPR)

Fernanda Mussalim(UFU)

Gustavo Ximenes Cunha (UFMG)

Guilherme Brambila Manso (Unifesp)

Isadora Machado (UFBA)

Janice Helena Chaves Marinho(UFMG)

José Olímpio de Magalhães(FALE/UFMG)

Júlia Maria da Costa de Almeida(UFES)

Júlio Araújo(UFC)

Junia Mattos Zaidan(UFES)

Juscelino Pernambuco (UNESP/UNIFRAN)

Karylleila Santos Andrade(UFT)

Kyria Finardi(UFES)

Lilian Coutinho Yacovenco(UFES)

Lúcia Helena Peyroton da Rocha(UFES)

Luciano Vidon(UFES)

Luís Fernando Bulhões Figueira(UFES)

Luiz Antonio Ferreira(PUC/SP)

Maria Cristina Giorgi(CEFET-RJ)

Maria da Penha Pereira Lins(UFES)

Maria Flavia de Figueiredo(UNIFRAN)

Maria Luiza Braga(UFRJ)

Maria Silvia Cintra Martins(UFSCAR)

Marina Célia Mendonça(UNESP)

Marta Scherre(UNB/UFES)

Mayara Oliveira Nogueira(MULTIVIX)

Mayelli Caldas de Castro (IFES)

Michele Freire Schiffler(UFES)

Micheline Mattedi Tomazi(UFES)

Pedro Henrique Lima Praxedes Filho (UECE)

Patrick de Rezende Ribeiro (Sedu-ES)

Renata Martins Amaral(IFCE)

Rita MariaRibeiro Bessa(UFBA/UEFS)

Rivaldo Capistrano Souza Júnior(UFES)

Sandra Mara Moraes Lima (UNIFESP)

Tatiany Pertel Sabaini Dalben (UESC)

Vanda Elias(UNIFESP)

Violeta Virginia Rodrigues (UFRJ)

A revista está indexada em:

[LATINDEX](#), [Diadorim](#), [JOURNALSEEKER](#), [SUMÁRIOS.ORG](#), [Journals4free](#), [SHERPA/RoMEO](#), [Google Scholar/Metrics](#), [WorldCat.org](#), [EZB-Elektronische Zeitschriftenbibliothek](#), [ERIHplus](#), [CIRC](#), [CCG / IBT - UNAM](#), [Vérsila-Biblioteca Digital](#), [REDIB](#), [ZDB](#), [JURN](#), [DOAJ](#), [Periódicos.Capes](#), [The Linguist List](#), [BASE](#), [I2OR](#), [Europub](#), [MLA - Modern Language Association](#), [Scilit](#), [ROAD](#)

SUMÁRIO

Algumas Palavras do Editor	8
Guilherme Brambila	
Apresentação	9-11
Maria Silvia Cintra Martins	
Patrick Rezende	
O ensino de língua e literatura Macuxi a partir das Kasari Pantoni e outras narrativas do boto	12-21
Auristela Raposo Moreira, Ananda Machado e Julie Dorrico	
Tapira, antas domésticas e vacas do mato: notas sobre a difusão de animais e seus nomes	22-47
Felipe Vander Velden	
Testado ao vento: relatos de articulação entre dicionário e trabalho de campo com os Kuikuro do Alto Xingu	48-59
Thiago Braga Sá	
Teoria da poema na Ameríndia: por uma poética do traduzir Ayvu Rapyt	60-78
João Paulo Ribeiro	
Inscrições rupestres, cantos sagrados, narrativas e literatura indígenas	79-95
Maria Silvia Cintra Martins	
Revitalização e retomada de línguas: consequências e desafios	96-116
Carlo Sandro Campos	
"Hoje, como sempre, um dia de luta": resistência indígena e práxis educativa	117-134
Beatriz de Oliveira	
Reescrita e línguas indígenas: rumo a uma redefinição dos processos tradutórios	135-162
Patrick Rezende	
POLÍTICA EDITORIAL	163-169

Palavra do Editor

Com grande satisfação e honra, anunciamos a publicação de mais um volume temático da *Revista PERcursos Linguísticos*, reafirmando o compromisso deste periódico em promover a visibilidade de uma vasta gama de investigações no âmbito do complexo fenômeno linguístico. Pela primeira vez na história da *PERcursos*, publicamos um volume que assume um caráter singular, ao dedicar-se a um enfoque específico nas pesquisas voltadas às línguas indígenas.

Sob a cuidadosa organização de Maria Silvia Cintra Martins e Patrick Rezende, o dossiê intitulado "Por uma linguística menos eurocêntrica: reflexões, pesquisas e o estado da arte de línguas indígenas" reúne uma seleção primorosa de estudos provenientes de diferentes regiões do país, nos quais as línguas indígenas são o cerne das investigações, entrelaçando-se com diversas áreas do conhecimento, como a Antropologia, a Sociologia, a Literatura, entre outras. Este conjunto de trabalhos representa um notável avanço no tema, ao destacar e valorizar a riqueza e a relevância das línguas indígenas no contexto nacional.

Expressamos nossas mais sinceras expectativas de que o presente dossiê se torne uma referência valiosa para todos aqueles que se interessam pelo escopo temático mencionado. Aproveitamos a oportunidade para expressar nossa gratidão aos autores, por sua generosidade em compartilhar seus trabalhos de alta qualidade, bem como aos organizadores, pelo seu comprometimento, colaboração e contribuições significativas que tornaram o presente dossiê uma realidade. Desejamos a todos os leitores uma experiência enriquecedora e gratificante ao mergulharem nas páginas deste volume.

Vitória, Espírito Santo, julho de 2023.

Guilherme Brambila

Editor

APRESENTAÇÃO

Bethania Mariani, em *Colonização Linguística* (2004), pontua que há uma demanda por tentarmos desnaturalizar as evidências produzidas discursivamente, que se apresenta sempre que problematizamos perspectivas eurocêntricas sobre a linguagem, na constante tentativa de subvertê-las.

O presente número temático da Revista *PERcursos Linguísticos*, ainda que produzido na língua do colonizador, é uma proposta que assume o desafio supramencionado, ao reunir 8 artigos que se dedicam ao tema, tomando como escopo principal o contexto indígena e suas práticas sociais circunscritas na linguagem.

O trabalho que abre o presente volume é “O ensino de língua e literatura Macuxi a partir das Kasari Pantoni e outras narrativas do boto”, de Auristela Raposo Moreira, Ananda Machado e Julie Dorrico. Nesse texto, as autoras, a partir de suas próprias experiências com indígenas falantes de Macuxi, apresentam uma abordagem que visa não apenas ao ensino da referida língua, mas também ao enriquecimento do conhecimento acerca das culturas intrínsecas às comunidades localizadas em Roraima.

No segundo artigo, de Felipe Vander Velden, deparamo-nos com uma meticulosa investigação acerca da aplicação do termo “tapira”, da língua tupi, refletindo sobre sua utilização para denominar os bovinos que foram introduzidos no continente americano a partir das invasões europeias. Sob o título “Tapira, antas domésticas e vacas do mato: notas sobre a difusão de animais e seus nomes”, o autor propõe uma hipótese relativa ao sufixo *-ete* do tupi-guarani.

Em “Testado ao vento: relatos de articulação entre dicionário e trabalho de campo com os Kuikuro do Alto Xingu”, Thiago Braga Sá expõe relatos de pesquisa relacionados ao primeiro volume do dicionário Kuikuro, apresentado à comunidade indígena que habita Ipatse, no Alto Xingu. O autor apresenta reflexões sobre a função do dicionário no contexto do trabalho linguístico e antropológico com as populações indígenas. Tendo como base teórica a linguística formalista, o artigo oferece uma análise crítica que possui em seu horizonte transformações e desenvolvimentos, tanto na Linguística quanto na Antropologia, em relação ao trabalho com populações indígenas.

O quarto artigo, intitulado “Teoria da poesia na Ameríndia: por uma poética do traduzir *Ayvu Rapyt*”, de autoria de João Paulo Ribeiro, apresenta um recorte da sua pesquisa de doutorado, na qual empreende uma investigação da prática tradutória adotada em *Ayvu Rapyta*, uma série de narrativas em língua mbya-guarani. O referido artigo reflete profundamente sobre o posicionamento do tradutor diante da poética da tradução, levando em consideração teorias relacionadas à diversidade linguística ameríndia, bem como à incorporação de elementos rítmicos e repetições, com o intuito de enriquecer essa experiência.

O artigo subsequente, intitulado “Inscrições rupestres, cantos sagrados, narrativas e literatura indígenas”, elaborado por Maria Sílvia Cintra Martins, oferece uma discussão acerca da relevância de se reconhecer as narrativas míticas e os cânticos sagrados das comunidades indígenas, não somente como componentes da Literatura Indígena, mas também da Brasileira. Por meio de uma análise que reflete questões entre a escrita e a oralidade, Cintra Martins contempla produções indígenas, como petroglifos, cânticos sagrados e narrativas de origem, tecendo considerações acerca de sua importância cultural e literária.

A sexta contribuição presente neste dossiê, intitulada “Revitalização e retomada de línguas: consequências e desafios”, é de Carlo Sandro Campos e envereda pela discussão de dois fenômenos intrinsecamente relacionados, cuja emergência recente se consolida no âmbito brasileiro como uma resposta da resistência de grupos indígenas ao processo de colonização e extermínio de suas comunidades e línguas: a etnogênese e a glotogênese. O trabalho abrange uma descrição da atual situação de determinados idiomas indígenas, enquanto explora o potencial das iniciativas linguísticas revitalizadoras mais recentes, para promover a preservação, o fortalecimento e a reativação de línguas indígenas.

O artigo intitulado ““Hoje, como sempre, um dia de luta”: resistência indígena e práxis educativa”, escrito por Beatriz de Oliveira, parte das expressões dos estudantes indígenas no evento intitulado “Direitos indígenas e atual conjuntura política brasileira”, a fim de empreender uma análise reflexiva sobre a postura assumida pelas comunidades indígenas como sujeitos históricos perante aqueles que buscam perpetuar seu

silenciamento e objetificação. O objetivo é compreender e valorizar a resistência manifestada por essas comunidades em busca de autonomia e reconhecimento.

O último trabalho que compõe a presente coletânea é de autoria de Patrick Rezende, intitulado “Reescrita e línguas indígenas: rumo a uma redefinição dos processos tradutórios”. No artigo, o autor realiza uma reflexão sobre a maneira pela qual, ao longo da história, a prática da tradução tem sido empregada de forma a subjugar e oprimir as comunidades indígenas. No entanto, embasado no conceito de reescrita, Rezende apresenta um conjunto de produções indígenas que ressaltam a potencialidade transformadora da atividade tradutória, oferecendo, assim, uma oportunidade de confrontar e desafiar as narrativas hegemônicas.

Expressamos nosso sincero agradecimento aos pesquisadores que generosamente contribuíram para enriquecer este volume, assim como ao corpo editorial da Revista *PERcursos Linguísticos*, cujo comprometimento com a disseminação científica é inegável. Além disso, nutrimos a esperança de que este volume sirva como um impulso inspirador para futuras pesquisas e descobertas no tema.

Maria Silvia Cintra Martins

Patrick Rezende

Organizadores

O ENSINO DE LÍNGUA E LITERATURA MACUXI A PARTIR DAS KASARI PANTONI E OUTRAS NARRATIVAS DO BOTO

THE TEACHING OF MAKUSHI LANGUAGE AND LITERATURE FROM THE KASARI PANTONI AND OTHER BOTO NARRATIVES

Auristela Raposo Moreira¹
Ananda Machado²
Julie Dorrico³

RESUMO: Neste texto propomos possibilidades de inserir as literaturas Macuxi no ensino de língua e cultura Macuxi nas comunidades indígenas em Roraima. O Boto é um /personagem bastante conhecido entre os povos indígenas em Roraima, no Norte, na Amazônia e no Brasil. A partir de nossas vivências nas comunidades indígenas, da língua Macuxi falada e das histórias contadas, principalmente por mulheres indígenas consideradas guardiãs dos saberes ancestrais, apresentamos aqui propostas de atividades para o ensino de língua Macuxi a partir deste tema. **PALAVRAS-CHAVE:** Língua Macuxi. Literaturas Indígenas. Boto. Roraima

ABSTRACT: In this text we propose possibilities of inserting Makushi literature in the teaching of Makushi language and culture in indigenous communities in Roraima. The Boto is a well-known character among indigenous peoples in Roraima, in the North, in the Amazon and in other parts of Brazil. Based on our experiences in indigenous communities, the spoken Makushi language and the stories told, mainly by indigenous women considered guardians of ancestral knowledge, we present here proposals for activities for teaching the Makushi language based on this theme.

KEYWORDS: Macuxi language. Indigenous Literatures. Boto. Roraima.

Introdução

O ensino da língua Macuxi por meio de suas narrativas indígenas contribui para que os alunos a vejam como algo que faz parte de sua vida e memória ancestral, tomando a língua Macuxi como elemento fundamental no ensino e mergulhando na tradição da cultura literária indígena.

¹ Mestre em Letras pelo PPGL UFRR, professora em escola indígena estadual em Roraima, escritora e professora de Língua Macuxi. E-mail: auristelamoreira653@gmail.com.

² Professora no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, no Programa de Pós-Graduação em Letras, no Profhistória e coordenadora do doutorado Educanorte Polo UFRR. E-mail: ananda.machado@ufr.br.

³ Doutora em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e escritora Macuxi. E-mail: juliedorrico@gmail.com.

O enfoque deste artigo, redigido a partir da dissertação “Um Diálogo entre as *Kasari Pantoni* Macuxi e Outras Narrativas de Boto”, é construir propostas de atividades para fomentar a valorização da cultura e da língua Macuxi a partir do estudo da literatura indígena das *Kasari Pantoni*.

Nas comunidades indígenas em Roraima e na Guiana Inglesa (República Cooperativa da Guiana), vivem algumas pessoas falantes da língua Macuxi, que conhecem as *Kasari Pantoni*⁴ (narrativas do Boto). A partir da convivência em algumas dessas comunidades, surgiu a ideia de ouvir versões na língua Macuxi e traduzir para o português, estudando as *Pantonkon* (histórias) de modo comparativo. Portanto neste artigo construímos um diálogo entre as versões da narrativa do Boto encontradas também em outras referências, escritas por outros autores indígenas.

Essas narrativas orais são contadas nas comunidades dos pais/mães para os filhos (as) e das (os) avós (ôs) para os (as) netos (as), são conhecimentos Macuxi, que na contemporaneidade vão sendo atualizados de acordo com as mudanças vividas pela população.

Antigamente os princípios básicos de educação indígena vinham da família e vivíamos sem agredir a natureza, fazendo artesanato e defendendo a cultura, de tal modo que o uso da língua era importantíssimo, pois ela nomeava e narrava esses valores que davam vida à literatura oral Macuxi no nosso território. Depois da invasão europeia e de tudo que sofremos, consideramos necessário que se realize um processo de revitalização das narrativas indígenas e da língua Macuxi nas comunidades, pois sabemos que o uso dessa literatura e dessa língua é fundamental no cotidiano das famílias e na escola, principalmente nas séries iniciais, para que desde cedo as crianças tenham contato com as *Pantonkon* (Histórias/Literaturas).

Há legislação que garante esse direito de estudar a própria língua: o Art. 78 da Lei de Diretrizes e Bases (1996) prevê a recuperação das memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências. Há ainda a Lei 11.645/2008 que torna obrigatório e recomenda o estudo da história e da temática indígena também nas escolas não indígenas.

A pesquisa contribui para desconstruir uma visão estereotipada que se tem normalmente da figura do Boto, evidenciando algumas possibilidades de interpretação e

⁴ Falamos *pantoni* quando estamos nos referindo à história de alguém ou de alguma coisa. *Panton* quer dizer apenas História, portanto há diferença de *pantoni* para *panton*. Ex1: essa é a história do Boto: *Kasari pantoni mîrîrî*. Ex 2: essa é a história: *panton mîrîrî*.

existência. Foi enriquecedor conhecer as versões que outros povos indígenas narram e escreveram sobre esse personagem.

Essa política de educação escolar indígena no Brasil deu “[...] um impulso nunca antes visto para o surgimento de uma nova escrita indígena, seja através da necessidade de criar novos materiais didáticos com conteúdos indígenas para alimentar as escolas indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 175).

Se na literatura brasileira, especialmente o segmento do folclore, o boto é representado de forma unívoca e imutável, como podemos notar na descrição de Alves (2017) abaixo; na literatura indígena, a complexidade do boto é trabalhada de um modo mais sensível e diferente em relação ao folclore, pois parte do princípio de que o boto é um encantado, um "dono do rio", e, sobretudo, está vivo nas comunidades. Esta "reapropriação política" (WILLIAMS, 2019) advém do movimento contemporâneo em que sujeitos indígenas e negros podem, agora, retomar na pesquisa todos os domínios que lhes foram apropriados historicamente.

O Boto é um homem muito bonito, atraente, sedutor, exímio dançarino e bebedor, está sempre vestido de branco com um elegante chapéu na cabeça - do qual não se separa, pois ele, na verdade esconde um orifício da respiração do Boto - e sua função é seduzir as moças incautas para depois engravidá-las (ALVES, 2017, p. 58).

Esta descrição de Alves (2017) denota a mentalidade brasileira no que tange à interpretação das religiões não ocidentais, seja de matriz indígena ou afro. Disputar esse terreno de representação significa para a literatura indígena demarcar, tal como ocorre no campo físico, modos de vida, culturas e sistemas de crenças próprias às nações indígenas.

Por tudo isso, o que virá a seguir são os questionamentos voltados à revitalização da cultura, da língua Macuxi e das narrativas. Como, nesse novo contexto histórico no qual uma pesquisadora Macuxi, que fala sua língua, escreve uma dissertação de mestrado poderá contribuir para a permanência da língua e da literatura indígena Macuxi? Como organizar em forma de atividade didática a cultura/memória Macuxi ainda presente na atualidade? Estudos de literatura comparada podem reafirmar características importantes presentes nas *Pantonkon* Macuxi? O que há em comum e de diferente entre o que as histórias na língua Macuxi contam a respeito do Boto e outras versões? Quais são os principais desafios para inserir o ensino de literaturas indígenas, de preferência na própria língua Macuxi, para trabalhar essa memória nas escolas, comunidades e famílias das comunidades Macuxi?

Propostas de atividades a serem trabalhadas nas aulas de Língua Macuxi nas escolas indígenas

Com o objetivo de propor, a partir do estudo da literatura indígena das *Kasari Pantoni*, atividades que fomentem o ensino e a valorização da cultura e da língua Macuxi nas comunidades indígenas, escrevemos essa parte final da dissertação (MOREIRA, 2023).

Sugerimos que o professor peça aos estudantes para responder às questões na língua Macuxi e/ou portuguesa, preferencialmente na língua Macuxi. Se a turma for de nível avançado o enunciado e todas as partes explicativas da atividade podem estar na língua Macuxi. Sugerimos inclusive trabalhar a tradução das obras de autores das outras etnias aqui estudadas.

Atividade 1- *Kasari Pantoni* (História do Boto)

Há versões que fazem referência apenas aos restos mortais do Boto, com intuito de fazer feitiço para homens e mulheres, para seduzi-las (os). Segundo essas versões, os olhos do Boto são usados para olhar o (a) pretendente pelo resto ocular e assim atraí-las (os). A partir da narrativa de Dona Zenilda Macuxi⁵: *Tiwin teka' wîri emanon wutîpî epîi, aworon'pe sima tuna ka'. Aaka tata'ne, mîkîrî'pî Kasari atasinpapi, nari' pe' tuna papopiya wîri pona' mîrîrî patapai priya para' enapî, nenepê' ipupai', mîkîrî yarîpî isan'ya amoko' yamî pia, taren ke priya enatope'. Panton rî mîrî...*

Tradução: Era uma vez, uma moça linda, que foi tomar banho no rio estando menstruada. Entrando assim dentro da água, fez com que o Boto ficasse assanhado. A moça não atendeu aos conselhos e aos avisos de sua mãe, então, o Boto ficou muito agitado, jogando água para cima fortemente, que foi caindo na moça. Ela foi correndo o risco de ser afundada e ser levada para as profundezas do rio por ele. Desde então, a moça ficou doente, com fortes dores de cabeça e febre. A mãe, vendo a filha naquela situação, a levou para o centro de cura, onde só havia vovôs e o “pajé” para que vissem o que estava acontecendo e pudessem medicá-la e indicar banhos para a sua cura. Mas, ao verem a moça, os pajés descobriram que ela estava grávida, e suas dores eram consequência da gravidez.

a) Escreva o que você entendeu a história.

b) Ilustre ou faça uma história em quadrinhos a partir da narrativa:

⁵ D. Zenilda Souza tem 51 anos, é falante da língua Macuxi e atualmente reside na comunidade indígena Vista Alegre, região de baixo São Marcos, município de Boa Vista-RR. Ela colaborou com a pesquisa de mestrado da autora.

c) Escreva sobre algum caso de desobediência (como a moça que se mergulhou no rio menstruada). Ou se conhecer, escreva outra versão de uma história que tenha a figura do Boto.

Atividade 2 - O boto e a Macuxi dos cabelos longos

A partir do trecho escrito por Julie Dorrico, colado abaixo, resolva as questões a seguir:

- a) Conhece algum caso de pessoas que adoeceram após ver um ser encantado?
- b) Escreva sobre o porquê algumas pessoas indígenas têm cabelos longos como a Macuxi da história.
- c) Na sua comunidade as pessoas ainda passam algo no corpo na hora de ir pescar ou caçar?

“Quando virei menina moça não podia chegar perto da água nos dias do período, porque isso atiçava os peixes, os botos, chamava os jacarés, as cobras. Nesses dias, ou ficava em casa ou as acompanhava de longe, no barranco, bem distante da água. Se respeitasse os seres das águas, protegeria as mulheres e não seria encantada. [...] As histórias de boto sempre foram muito presentes em casa, porque meu bisavô, Andrew Miguel, era conhecido deles. Minha mãe lembra que, quando meu bisavô ia pescar, pegava a folha do açafraão, misturava com outra planta e passava no corpo. Depois, já na canoa dentro d’água, assobiava, um assobio alto, e os botos vinham. Segundo ele, essa amizade tinha começado quando ele era jovem, depois de ver, no caminho de Caraçabai para Yorora Head uma jovem macuxi muito bonita passando as mãos pelo cabelo. Ao perceber a presença do vô ela pulou na água e desapareceu. O vô adoeceu, teve dor de cabeça e quase morreu por ter visto a encantada” (2021, p. 123-124).

Atividade 3 - Os Tucuxis

A partir da leitura do trecho, que faz parte do romance de Ytanajé Cardoso (Munduruku)⁶: “Não queira me encrencar mais do que já estava. Lancei mais uma vez lá para o rumo de dentro. E não é que os botos me seguiram. – O que vocês querem? – Gritei. Eles me responderam com mais banzeiro. Demorei a interpretar a verdadeira natureza daquelas

⁶ O romance *Canumã* é de autoria de Ytanajé Coelho Cardoso, escritor que nasceu no Pará, Munduruku, doutorando em Educação (2019-2023), pela Universidade Federal do Amazonas, com mestrado em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas, graduação em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas. Possui experiência em Linguística, com ênfase na área de Línguas Indígenas, especificamente a língua Munduruku. Também atua na linha da Etnolinguística e Análise de Discurso.

manifestações [...] - O que dá muito por aqui é **boto!** Parece que eles gostam mais do encontro das águas! Dá muito Tucuxi aqui!” (CARDOSO, 2019, p.130-137), escreva:

a) Perto da sua comunidade tem algum rio? Escreva sobre a diferença de quando ele está cheio ou seco.

“[...] A seca deixa tudo mais visível. A propósito, tinha sinal de cardume bem no raso. Volta e meia era possível enxergar aqueles movimentos vindos de fora, cuja configuração se desfazia em contato”

b) Já tinha ouvido ou lido o nome Tucuxi? Na língua Macuxi há nomes diferentes para cada tipo de boto? Procure na sua comunidade outros nomes dados ao boto.

“[...] meu avô, pai do meu pai; era um especialista em botos. Eu poderia tê-lo ignorado, mas, de alguma forma, aqueles dois buracos ainda latejavam na minha mente [...] tudo culpa daqueles Tucuxis”.

c) Já viram ou ouviram falar de banzeiro na água? Busque histórias sobre essa situação.

Atividade 4 - Cidade das Águas profundas

O escritor indígena Marcelo Manhuari Munduruku, é músico e artista plástico, que cresceu à beira do rio Anipiri, no Alto Tapajós- PA. Ele descreve em *Cidade das Águas profundas* a importância de se comunicar com os donos da natureza, e dos encantos do boto, de como se dá a origem de sua transformação para homem e de homem para boto. Leia os trechos da obra de Marcelo Manhuari Munduruku e responda:

a) Por que Urebu ficou com medo?

b) O que aconteceu com Urebu quando ele pulou no rio?

c) O que o autor quer dizer com o trecho: “Se perdemos a pureza dos rios, perderemos também nosso modo de vida e não teremos nada além das correntezas do rio Tapajós”?

Para facilitar sua leitura, recortamos e disponibilizamos aqui alguns trechos da referida obra: “Se Urebu estivesse em seu estado normal, jamais conheceria essas histórias” (2013, p. 16).

“Foi então que percebeu que eles, apesar da aparência, não eram gente e que, no decorrer da conversa, o haviam hipnotizado, deixando-o sem voz. - Não fique com medo, meu jovem amigo. Não lhe faremos mal. Urebu balançou a cabeça concordando e continuou a segui-los.

Seu corpo flutuava. No caminho para o rio, um dos homens cobriu a cabeça de Urebu com um pano branco e pediu que ele se atirasse na água. Sem muita reação, o jovem pulou no rio. Nadou como um peixe, como um **boto**. Naquele momento, o sangue parecia circular com mais força em seu corpo, tamanho era seu espanto. Urebu sentia-se parte de tudo o que o cercava. Grandes peixes e seres estranhos moravam naquele rio”. (MUNDURUKU, 2013, p.11-13).

“Urebu viu ao longe muitas luzes, como se fosse uma cidade. De repente tudo se transformou novamente, e, num piscar de olhos, os **botos** se apresentaram como seres humanos”. (2013, p. 24).

“Cada vez que a magia e o encantamento são interrompidos, tudo se torna um caos. Se perdemos a pureza dos rios, perderemos também nosso modo de vida e não teremos nada além das correntezas do rio Tapajós” (2013, p. 26).

Atividade 5 – Comparação entre as histórias: *Wiri more'pî se'nomî'pî* (A Menininha Que Sumiu), *Tamî'kan pantoni* (A História Das 7 Estrelas) e *Akawa pantoni* (A Criança Que Virou Acauã)

Sugerimos que a (o) professor (a) não mostre a tradução em português, trabalhe apenas o texto na língua Macuxi com a turma. O (a) professora (or) pode separar as palavras por classe gramatical e traduzir uma a uma, pode colorir o texto e mostrar como a ordem das palavras em macuxi é diferente da língua portuguesa, dentre outras possibilidades.

Os textos abaixo foram narrados pela professora de língua Macuxi Consolata Gregório, conhecedora de muitas *pantonkon* (histórias) e músicas na língua Macuxi. Abaixo incluímos versões em Macuxi e em português, ambas ouvidas, transcritas e traduzidas Consolata e pela autora.

***Wiri More'pî Se'nomî'pî*⁷**

Tîwin wei, wîri wani'pî wane'pe, ta'pia tînre ase' mî'ya kei kutope kîse ra'mai:

⁷ *A Menininha que Sumiu* - Um dia, havia uma mulher sem nada para comer. Ela disse assim para sua filha: - Vamos para roça buscar mandioca para fazer beiju. Rala logo a mandioca para a gente espremer a massa e fazer logo o beiju. Daqui mesmo vamos para pescaria. - Sim - disseram seus filhos. Eles fizeram oração para abençoar a pescaria. Pegaram seus caniços, anzóis e o facão, seguiram a caminhada até o lago que era cheio de pedras e começaram a pescaria. Pegaram peixes e, logo fizeram fogo. A mulher falou: - Eu vou logo assar os peixes. Eram três filhos: uma menina e dois homens. No lago havia pedras, e a menina foi até o meio do lago para sentar-se em cima das pedras, enquanto a mãe assava os peixes. Assim que os peixes estavam assados, a mãe chamou a menina: - Venham, vamos comer. Cadê minha filha? - Ela estava lá na pedra no meio do lago. E a mãe começou a gritar chamando pela filha. Só então, percebeu que a menina havia sumido. E ela nunca mais voltou.

_ Kane'pe kîse kî'kî, asu'katope ikei kina'tope. Tari'pai konoipî wîtî'nîkon

_ Inna _ taapî imukuyamî'ya.

To' pîri'mapî konoï yewa, konosi yepu, tara'pa. Ya'nukupî'toya, iwî'ka to' repamî'pî, konoï'pî to' sipa'tîpî, a'po wîtî'nîpîpiya.

_ Moroyamî yapisi'pî toya, kane'pe _ To' puruya sîrîrî.

Tîwîn wîri inre, saakine warayo. Iwîtî'ka tî' wanî'pî rai'kîta mîikîrî wîri wîtî'pî, tî' pona, moro' pu'rupî isan'ya, inka'moro yanopîiya:

_ Asitî entamokan'tope. Taapî to' yankon'ya o'non manon?

_ Tî' po'man, isan entaimî'pîtîpî.

Mîikîrî wîri seno'mî'pî mîrîrî tî' pia. Awena'poton'pepra sîrîrî tîpose.

Tamî'kan Pantoni⁸

Warayo' winî'pî tinopî kenan, to' munkîyamî saakîne mia'pona timotai no kaisîrî, mîkîrî esenumenkâpî, ta'pîiya:

_ Tono'pîpî, masa esenyaka'mai utî, saakî'ne kapoi iwa'kai.

Mîkîrî wîtîpî, ino'pî e'numî'pî timuku yamî pokonpe, tîise timuku yamî taruma'tîiyapia tîpî, non yaka' pîiya mîrîrîya to soroka'pîiya, a'taya to' yare tonpra, emi'ne to' ena'pî, inkamoro esenumenka'pî, to ruinanko ya tapî:

_ Eserenkanpainîkon? inkamoro esenka'pî to' enu'ku piya tî'pî tenyakon ta'pîise to' esenrenka eta'pî to' yankonya epa'ka'pî poropona, kawîinne to' enu'as a'kape to' enapî, mîkîrîya ta'pî:

_ Ennapotî maama piya asi'tî aya'rekon seeni ena'tanitî, patia, a'nai, ma'pîiya, kaiwara, paruru.

Ta'pîiya, tîise eta toya pîn, kawîinne to' wanî'pî, inkamoro era'tîpî kaiwono' tamîkanpe. Tawon.

⁸ A *História das 7 Estrelas* - Havia um homem que era casado, tinha 12 filhos. Ele começou a pensar, e falou para sua esposa: - Você me espera, eu vou trabalhar e passar dois meses. Em seguida ele saiu pra trabalhar e ela ficou com os filhos, mas, ela começou a maltratar os filhos. Ela cavou um buraco e jogou os filhos dentro, sem e comida sem nada. Eles ficaram com fome, e começaram a pensar. O irmão mais velho falou: - Vamos cantar? Cantaram e começaram a subir de mãos dadas. A mãe começou a ouvi-los e foi para fora. Eles já estavam bem no alto, e começaram a brilhar, e ela então disse: - Voltem para perto da mamãe! Venham! Tem comida aqui para vocês, venham comer. Melancia, milho, mamão abacaxi, banana. Ela disse, mas eles não escutaram, estavam muito alto, e eles viraram estrelas, 7 estrelas. As sete estrelas.

Akawa Pantoni⁹

Panton wanî'pî: Wîri' era'tî'pî, toronpe akawape. Wîri' wanîpî, inre wa'wa, mîkîrî' yarîpîiya umîiya. Erapamî'pî umîiya, tînrerumakapîiya rutîya.

_ Masa a'nai ika'tûya tanne.

Ta'pîiya tînrepî. Inre' karau piyatîpî

_ Mo'ekî wa'wa.

Tapî ako'momîpî. Tera'mai'pra a'nai i'katî ye'kape. Moroopai rutî'yapai tîkarau ye'kape more ainumî piatîpî, non poi.

Mîkîrî eramapî isanya enuku tanne, yapisî yu'se awanîpî. Tîise kawîinne enusa tanne, mîkîrî era'tî'pî, toronpe akawape.

Yeiyê' a'pita'pî po itentunya iwanpe enîn, yeiyê' anennan po itentunya iwanpepra e'nîn. Tiaron pa'nîpe awanî, wei kasîrî itetunya. Tawon nan penarokon. Epata'se' wî'pon, inkarîtawon.

- a) Leia as 3 histórias e narre com suas palavras o que acontece com as crianças em cada uma delas.
- b) Reescreva *Wîri More'pî Se'nomîi'pî* (A Menininha que sumiu) e inclua o personagem do Boto na narrativa.
- c) Inclua o personagem do pajé em uma das histórias e modifique o seu final.

Atividade 6 Comparação entre as histórias: *Kasari Pantoni* (História do Boto), *Menina Moça, Canumã* e a Cidade das Águas profundas

- a) O que há em comum nas 4 narrativas?
- b) Em cada uma das 4 histórias, quais são os personagens que se relacionam com o Boto?
- c) O que o Boto faz em cada uma das histórias?

Considerações finais

⁹ A *Criança que Virou Acauã* - Era uma mulher nova, que tinha um filho bebê. Ela o levou para a roça, ela chegou à roça e deixou seu filho no jamaxim. - Espera, enquanto eu vou colher milho. Disse para o filho. Mas o filho começou a chorar. - Não chore bebê! Continuou falando e colhendo o milho, sem olhar para o jamaxim onde o bebê estava acomodado. Depois, o bebê que estava no jamaxim chorando começou a voar do chão. Só então, a mãe viu enquanto o bebê subia. Queria pegá-lo, mas ele já estava voando bem alto, e assim o bebê virou um pássaro "akawa" acauã.

Neste artigo sugerimos a possibilidade de ensinar a língua e a literatura Macuxi nas escolas das comunidades indígenas em Roraima de modo contextualizado. O processo de letramento merece ser trabalhado nas duas línguas documentando em materiais bilíngues as *pantonkon* macuxi.

Compartilhamos parte de nossas leituras sobre o Boto, que é um personagem às vezes tomado de modo estereotipado, mas é muito conhecido entre os povos indígenas no Brasil. Acreditamos que a diversidade de versões que incluem a figura do Boto merecem ser divulgadas.

Com base em nossas vivências nas comunidades indígenas, com o estudo e ensino da língua Macuxi e das histórias, elaboramos e apresentamos aqui algumas propostas de atividades para contribuir no ensino de língua Macuxi a partir deste tema.

O ensino de língua Macuxi trabalhado de forma contextualizada, prestigiando as nossas *pantonkon* (histórias), vem colaborando para que mais crianças, jovens e adultos aprendam a língua e a literatura Macuxi. Muitas vezes ouvimos nas aulas: “temos histórias tão interessantes que trazem outras perspectivas de mundo” ou “gostei de saber que existem tantos tipos de Boto”. Esses momentos nos encorajam a seguir pesquisando, ensinando e experimentando metodologias Macuxi transformadoras.

Referências

ALVES, Januária Cristina. *Abecedário de personagens do folclore brasileiro*. São Paulo: Edições SESC, FTD, 2017.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Canumã: a Travessia*. Manaus: Editora Valer, 2019.

DORRICO, Julie. Menina Moça in *De Repente Adolescente*. São Paulo: Seguinte, 2021.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza edições, 2013.

MOREIRA, Auristela Raposo. *Um Diálogo entre as Kasari Pantoni Macuxi e Outras Narrativas de Boto*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Roraima, 2023.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. *A Cidade das Águas Profundas*. São Paulo: Melhoramentos, 2013.

WILLIAMS, Rodney. *Apropriação Cultural*. São Paulo, SP: Pólen, 2019.

TAPIRA, ANTAS DOMÉSTICAS E VACAS DO MATO NOTAS SOBRE A DIFUSÃO DE ANIMAIS E SEUS NOMES

TAPIRA, DOMESTIC TAPIRS AND WILD COWS NOTES ON THE DIFFUSION OF ANIMALS AND THEIR NAMES

Felipe Vander Velden¹

RESUMO: Este artigo traz algumas notas sobre o emprego do termo Tupi *tapira* (e seus vários cognatos) para designar os bovinos trazidos para as Américas com a invasão europeia, assim como sobre sua difusão por entre diferentes línguas não Tupi faladas no território brasileiro. Além disso, oferece uma hipótese para repensar o sufixo Tupi-Guarani *-ete*, com vistas a refletir, desde o ponto de partida lexical, sobre a introdução dos animais de rebanho entre os povos indígenas no Brasil e nas terras baixas sul-americanas em geral.

PALAVRAS-CHAVE: Línguas indígenas. Vaca. Boi. Antas. Gado.

ABSTRACT: This article brings some notes on the use of the Tupi term *tapira* (and its various cognates) to designate the cattle brought to the Americas with the European conquest, as well as on its diffusion among different non-Tupian languages spoken in different parts of the Brazilian territory. In addition, it offers a hypothesis to rethink the Tupi-Guarani suffix *-ete*, with a discussion, from the lexical starting point, on the introduction of herd animals or cattle among indigenous peoples in Brazil and in Lowland South America in general.

KEYWORDS: Indigenous languages. Cows. Oxen. Tapirs. Cattle.

Introdução

Os europeus que chegaram às Américas a partir de 1492 lutaram, de acordo com os parâmetros de suas epistemes nativas, para compreender toda a imensa riqueza de novas e estranhas espécies de animais (e de plantas, fungos, solos, corpos celestes, paisagens e, claro, de coletivos humanos) que por aqui encontraram. Não é menos verdade, outrossim, que os povos originários do Novo Mundo fizeram o mesmo com as espécies introduzidas com a conquista europeia, notadamente com os animais domesticados, que já desde muito cedo viajavam nas embarcações espanholas, portuguesas, inglesas, francesas, holandesas e de outras nacionalidades, e sempre acompanhavam esses invasores não indígenas. Contudo, se os procedimentos intelectuais empregados pelos conquistadores adventícios para dar sentido à fauna neotropical vêm sendo estudados em detalhes há tempos (GERBI, 1996; ASÚA;

¹ Doutor em Antropologia Social pela UNICAMP. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: fvander@ufscar.br.

FRENCH, 2005; WULF, 2016), incluindo os processos de coleta, análise e dicionarização dos léxicos nativos (NUNES, 2006), os modos como os povos indígenas compreenderam, significaram e nomearam os seres exóticos com os quais se deparavam seguindo a ocupação do continente seguem muito menos conhecidos, ainda que tenham sido objeto de um estudo já clássico pelo etnólogo sueco Erland Nordenskiöld, que coletou os termos para boi/vaca (e também para cavalo) em 132 línguas sul-americanas (NORDENSKIÖLD, 1922, p. 56-63; ver também BROWN, 1999).

Diversas sociedades indígenas ao longo dessa história de mais de cinco séculos lançaram mão de analogias para conferir sentido aos animais recém-chegados junto aos europeus: ou seja, tomaram os seres que conheciam, da fauna nativa, para nomear e classificar as espécies exóticas até então ignoradas. Tal foi o caso dos termos que designam antas ou tapires – os maiores mamíferos do Neotrópico – em muitas línguas indígenas empregados para nomear bois e vacas, por seu turno os maiores e mais potentes dos animais introduzidos. Este artigo² reúne a informação disponível e esboça uma análise de um desses processos de extensão semântica mais interessantes no tocante à relação entre os povos indígenas e os bovinos de origem eurasiática: a difusão do termo *tapira*³ (e suas muitas variantes ortográficas, compiladas em PAPAVERO, 2018, p. 58-63), originalmente designando as antas ou tapires nativos, para dar – com as devidas desculpas pelo chiste – nome aos bois. Espalhando-se muito além dos povos de língua Tupi-Guarani na costa atlântica e das línguas gerais de base Tupi em sua ampla difusão territorial, a emergência desta palavra para nomear os bovinos em línguas de diferentes famílias linguísticas ameríndias no Brasil diz muito sobre a história da invasão europeia e das maneiras como essas pontas de lança animais – verdadeiros intermediários (*go between*) da conquista (METCALF, 2019) – da ocupação territorial do país pelas fronteiras de expansão pastoril (RIBEIRO, 1996) foram percebidas – e, na sequência, adotadas ou rejeitadas – pelos povos nativos. Além disso, uma breve reflexão sobre uma das variantes do termo – *tapirete*, *tapira-eté* – permite-me avançar uma hipótese acerca da relação entre antas e bovinos tal como pensada pelos grupos indígenas alcançados pela presença do gado que anda por estas paragens pelo menos desde a década de 1530⁴ (GOULART, 1965, p. 13-16).

² Os dados aqui discutidos foram coletados no âmbito de projeto de pesquisa financiado pela FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Auxílio Regular de Pesquisa - processo 2020/05507-0), a quem agradeço. Agradeço também a Wilmar D'Angelis, Cristina Fargetti, Angel Corbera Mori, Evandro Bonfim e Eduardo Rivail Ribeiro pelo precioso auxílio.

³ A forma original Tupi era *tapi'ira*, da raiz *tapi'ir* + o morfema sufixal de caso argumentativo {-a}; nos séculos XVI e XVII os jesuítas escreviam *tapijra* ou *tapiira*.

⁴ Mais precisamente em 1535, segundo o frei Vicente de Salvador (1982[1627]).

Tapira: sobre antas e bois

De acordo com Nelson Papavero, o primeiro registro do nome tupi para designar as antas nativas da fauna neotropical, na forma *tappire*, data de 1540, e foi anotado por Jehan Lamy, que coletou informações linguísticas provenientes de aventureiros normandos que atuavam como *truchemans* (variante ortográfica antiga de *truchements*), intérpretes ou intermediários das relações entre indígenas e franceses no litoral da América portuguesa ao longo do século XVI (PAPAVERO, 2018, p. 58). A partir daí, o termo adentrou as línguas europeias, como no português *tapir*, e na designação da família (Tapiridae) e do gênero (*Tapirus*) desses grandes mamíferos perissodáctilos⁵. Mas na América indígena o termo *tapira* (e suas variantes) passou a designar, em vários contextos histórico-geográficos e em distintos povos, também o boi/vaca (*Bos taurus* Linnaeus 1758), animal de grande porte introduzido pelos europeus no Brasil por volta do início da década de 1530.

A presença do vocábulo *tapira* ou similares para designar os bovinos já se registra na extinta Língua Geral Paulista (LGP), que tem *tapyra* como termo para boi/vaca, segundo Nordenskiöld (1922, p. 53), e *tapijra*, conforme o “Vocabulário na Língua Brasilica” concluído na vila de Piratininga em 1622 (DRUMOND, 1952, p. 56)⁶. No seu *Dicionário de Tupi Antigo*, Navarro (2013, p. 462) nos fornece *tapi'ira* (e as distintas grafias *tapiira*, *tapira*, *tapir*) tanto para anta (*Tapirus terrestris* L.) como para “vaca, boi, gado bovino em geral”. Note-se, assim, que o processo de extensão semântica é antigo, datando de pelo menos o início do século XVII. Mas muitas línguas do tronco Tupi, especialmente aquelas da família Tupi-Guarani, ainda faladas em diferentes regiões do Brasil possuem, para denominar as antas, cognatos do termo *tapira*. Assim temos, por exemplo, o Kamayurá *tapi'it*, *tapi'ira* (SEKI, 2000); o Tapirapé *tapi'ira* (BRUNO, 2013); o Tembé *tapi'ir* (BOUDIN, 1978, p. 28), mesmo termo empregado no Guajajara (HARRISON; HARRISON, 2013, p. 141) – Tembé e Guajajara falam a mesma língua chamada Tenetehara; o Urubu-Kaapor *tapi'ir* (SOUSA, 2021, p. 236); o Asurini do

⁵ Embora a tradição e o senso comum façam referência a uma única espécie de anta/tapir, comumente identificada pelo nome científico *Tapirus terrestris* (Linnaeus 1758), o Neotrópico abriga outras três espécies do gênero *Tapirus* (*T. pinchaque*, *T. bairdii* e *T. kabomani*), estas menos conhecidas e com distribuição geográfica mais restrita que a espécie-default *T. terrestris* (PAPAVERO, 2018, p. 56-58).

⁶ Há uma enorme variedade de termos semelhantes no Tupi antigo, registrados nas fontes e recolhidos por Papavero (2018, p. 58-63). O mesmo autor também anota a denominação de *boi-silvestre* ou *boy-silvestre* para a anta (PAPAVERO 2018, p. 63); em vários registros, a espécie nativa é chamada em Tupi de “boi do mato”, *tapira-caapora* e variantes similares (PAPAVERO, 2018, p. 62-63).

Xingu e o Asurini do Trocará *tapi'ira* (NICHOLSON, 1982, p. 15); o Wajapi *tapi'i* (OLSON, 1978, p. 8); o Guarani-Mbya *tapi'i* (DOOLEY, 1998); e o Araweté *tapiʔi* (SOLANO, 2009).

E esta mesma palavra, em várias dessas línguas, é empregada para designar o boi/vaca, espécie introduzida também caracterizada por seu porte avantajado e pela abundância de carne. No alto Xingu encontramos o termo Kamayurá *tapire* usado como referência aos bovinos (SEKI, 2000). No leste do Pará, temos o vocábulo Tembé-Tenetechar para boi, *tapi'ir*, mas também *tapi'ak* = “anta de chifre” (BOUDIN, 1978, p. 52). Nas proximidades, já no estado do Maranhão, o Tenetehara-Guajajara diz *tapi'ak* para boi, cuja tradução literal é a mesma, “anta-chifre” (HARRISON; HARRISON, 2013, p. 140);⁷ e o Urubu-Kaapor emprega *tapi'iruhu*, “boi, vaca, anta grande” (SOUSA, 2021, p. 236). Na bacia do Xingu, também no estado do Pará, o fenômeno foi registrado nas línguas Asurini do Xingu, que tem boi = *tapiro*, Asurini do Trocará, onde boi = *tapi'irohoa* (NICHOLSON, 1982, p. 15), e Parakanã, em que o boi (e também o cavalo) é chamado *tapiragawa*, literalmente “similar à anta” (FERREIRA DA SILVA, 2003, p. 56)⁸. Por fim, temos os Avá-Canoeiro nas bacias do Tocantins e Araguaia (estados de Goiás e Tocantins), que chamam os bois de *tapira-ete* (BORGES, 2006, p. 320), termo que será analisado mais detalhadamente adiante.

Talvez seja possível afirmar que estamos diante de um processo cognitivo especificamente Tupi, ou Tupi-Guarani, no qual se verifica a associação por similaridade entre antas e bois. Ela aparece, por exemplo, na língua Karitiana (Tupi-Arikém, Rondônia), em que o termo para boi, *opoko irip'*, traduz-se literalmente por “anta dos brancos (isto é, dos não indígenas)”, e que eles dizem ser “uma anta diferente” (VANDER VELDEN, 2012, p. 69); esta associação, segundo os Karitiana, radica na dureza do couro dos bois e vacas, similar àquele das antas, o que aponta para analogias entre as espécies nativas e exótica que não se resumem

⁷ É interessante notar que, se os Tenetehara compreenderam as vacas e os bois como “antas com chifres”, os europeus, por seu lado, deram sentido às antas pensando-as como “vacas/bois sem chifres” (*vacas mochas*), um animal cheio de carne e com patas e cascos semelhantes aos das vacas – assim rezando a primeira descrição de uma anta pelo bacharel Fernández de Enciso em sua Suma de Geografia, publicada em 1530 (ASÚA; FRENCH, 2005, p. 17-18). Os processos cognitivos de associação entre bovinos e tapirídeos, assim, parecem coincidir até certo ponto; e pode ser, claro, que estejamos perante a circulação de ideias a respeito da fauna (nativa e exótica) na qual a percepção de indígenas e europeus dialogava no processo de conhecimento mútuo das duas biotas em contato.

⁸ Na mesma região, os Suruí-Aikewara empregaram uma dupla analogia para se referir a bois e vacas: primeiro, associaram os burros (*Equus asinus*) aos veados, chamando aqueles de *misakati* = “veado fedorento (= burro); depois, denominaram, “por grau de semelhança”, os bois de *misakatirona*, “que parece um burro” (LOPES, 2014, p. 433). Note-se que isso não significa, necessariamente, que os burros tenham aparecido antes dos bovinos, mas apenas que os Suruí parecem ter primeiro notado os asininos, e derivado de suas formas o nome dos bois. O termo para anta no Suruí-Aikewara, como de resto nas línguas Tupi-Guarani na mesma zona, é *tapi'ira* (LOPES, 2014, p. 491).

às semelhanças quanto ao tamanho, ao rendimento das caçadas ou à abundância de carne. Mas este mesmo aproveitamento dos nomes dados às antas para denominar os bovinos introduzidos pode ser verificado em outras famílias linguísticas. No Kaxinawá, língua Pano no oeste amazônico, por exemplo, os bois/vacas são *hene awa*, “antas da água”, ou, contemporaneamente, *ina awa*, “antas domésticas” (ERIKSON; CAMARGO, 1996, p. 206). Na língua Tukano, no alto rio Negro, se o termo para anta é *wekî*, os bovinos, machos e fêmeas, são ditos *ekagî-wekî*, cuja tradução seria “anta alimentada ou criada (como animal de criação)” (RAMIREZ, 2019, p. 184). Também no Kaingang (jê) falado em São Paulo foi cunhado um neologismo para designar o boi a partir do nome da anta: *kóioro-nîká*, literalmente “anta de chifre” (D’ANGELIS; GONÇALVES, 2018, p. 142).

Destarte, esta equação boi = anta não é incomum nas línguas ameríndias⁹. Assim, possivelmente neste uso de cognatos do termo *tapira* para designar antas e bovinos, encontramos trajetórias de difusão a partir da Língua Geral Paulista ou de outras línguas gerais de base Tupi que se difundiram pela América portuguesa desde o século XVI (FREIRE; ROSA, 2003). No caso das cabeceiras do Xingu, poder-se-ia sugerir contatos antigos com exploradores paulistas que percorreram a parte meridional desta área antes que os diferentes povos xinguanos tenham sido empurrados pela colonização para o norte e se concentrado na região do atual Parque Indígena do Xingu que funcionou como espécie de zona de refúgio (DOLE, 2001, p. 66); sabe-se que desde pelo menos 1663 bandeirantes vinham percorrendo a porção oriental da bacia do Alto Xingu, “aprisionando e assassinando índios” (DOLE, 2002, p. 68; HECKENBERGER, 2001). Menget (2001, p. 77) registrou que os Ikpeng (Txicão) de língua Karib, quando falam sobre os inimigos de seus antepassados na bacia dos rios Teles Pires-Juruena, mencionam “um grupo de brancos possuidores de cavalos e de gado” entre os quais capturaram várias crianças, possivelmente fazendo referência ao início do século XIX; já os Kamaiurá parecem recordar homens a cavalo com armas de fogo, tratados como “caraíbas que se locomovem como formigões de picadas mortais”, *tanahangaruwiap*; Menezes Bastos (2013, p. 432) registra um trecho de narrativa Kamaiurá, possivelmente referindo-se a eventos ainda no século XVIII, em que se pode apreciar estranhamento diante do imponente animal e seus ginetes armados: “‘Papai, olhe que veados imensos!’, ‘Não, meu filho, não são veados. São ‘formigões (...). Cuidado que eles picam você com o veneno da morte...’”. Talvez, por outro

⁹ Outras formas de criação de neologismos para nomear bois e vacas, claro, também ocorre(ra)m nas línguas indígenas, por meio da cunhagem de termos novos, pela associação com os cervídeos (veados) nativos, ou via empréstimos dos termos em português ou outras línguas europeias (ver BROWN, 1999).

lado, o termo em Kamayurá pode ter sido emprestado do Bakairi (que chamam os bois de *tapira*), já que este povo de língua Karib circulava bastante entre o centro-leste do Mato Grosso e os formadores do rio Xingu (ver abaixo). De todo modo, processos de difusão dos termos poderiam explicar também a palavra Aweti (família Tupi-Aweti) para anta, *tapi²it* (KAMAIURÁ, 2012), assim como o vocábulo para boi *tapira* no Yawalapiti, língua xinguana da família Aruak (SEKI, 2011, p. 77)¹⁰.

Já para o caso do leste do Pará e oeste do Maranhão, expedições paulistas percorreram igualmente a região dos médios e baixos cursos dos rios Xingu e Tocantins e seus tributários desde o século XVII (HEMMING, 1978, p. 198-253), mas o termo *tapira* pode ter sido difundido entre vários povos e línguas na região – muitos de contato relativamente recente, como os Parakanã e os Assurini – a partir do norte, de Belém, de onde provinha uma frente de exploradores e ocupantes falantes da língua geral, provavelmente a Língua Geral Amazônica (LGA), além de vários grupos falantes de língua Tupi-Guarani. Sabe-se que certos grupos Juruna aldeados no médio Xingu no final do século XVII, segundo o padre Bettendorff (citado em GUZMÁN, 2008, p. 43), falavam a língua geral¹¹; o mesmo religioso também registra, na mesma zona, os Taconhapé (Takunyapé) igualmente falantes da língua franca de base Tupi (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 54). Notemos, ademais, que Ermano Stradelli (2014, p. 177) registrou, no Nheengatu (a Língua Geral Amazônica) falado na região de Manaus o vocábulo *tapyira* (a mesma palavra para anta, *tapir*), ou, alternativamente, *tapyira-suaiauara*, literalmente “anta/boi com rabo, caudado”, que, neste caso, contrasta com a anta nativa, *tapyira-caapora*, “anta/boi do ato, silvestre” (STRADELLI, 2014, p. 162). Com respeito aos Avá-Canoeiro no centro do território brasileiro, existem abundantes fontes de seus contatos com exploradores tanto paulistas quanto provenientes do Norte desde o século XVII (TORAL, 1984/1985).

É mais certo, entretanto, que as andanças dos bandeirantes e exploradores paulistas – que se deslocavam de São Paulo para percorrer, explorar e finalmente se estabelecer no que seriam os atuais territórios de Minas Gerais, centro-sul de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, sul de Goiás, e norte do Paraná já no começo dos setecentos em busca de ouro, pedras preciosas

¹⁰ Os Mehinaku (família Arawak) chamam a carne bovina de *tapiri*, reconhecendo no termo um empréstimo do Kamayurá (Angel Corbera Mori, comunicação pessoal).

¹¹ A expressão na língua Juruna para boi/vaca é *ahua urahihi*, que se traduz por “veado grande e comprido” (de *ahua* 'veado' e *urahihi* 'grande e comprido'); a palavra para “anta”, *tuã*, é termo totalmente distinto. Cristina Fargetti (em comunicação pessoal) sugere que identificação dos bovinos com cervídeos tem que ver com a presença de chifres. A mesma linguista aponta como certa a influência do Nheengatu (LGA) na língua Juruna.

e escravos nativos (MAGALHÃES, 1978; NOLL; DIETRICH, 2010; ARGOLO, 2016, p. 19) – e dos indígenas que os acompanhavam, todos falantes da Língua Geral Paulista, estejam na origem dos termos para boi/vaca derivados de *tapira* compilados em línguas de outras famílias linguísticas não Tupi. Já em seu estudo publicado em 1922 Erland Nordenskiöld (1922: 53) percebeu este fenômeno da adoção do vocábulo da Língua Geral por povos não falantes de línguas Tupi. Note-se que os exploradores dos sertões da América portuguesa somente começam a viajar a cavalo e, posteriormente, empregando carretas de bois, a partir do primeiro quartel do século XVII, pois esses animais eram raros na zona de influência paulista, além do fato de que enfrentavam muitas dificuldades nas áreas densamente florestadas pela Mata Atlântica (BUARQUE DE HOLANDA, 1986, p. 168-172; MELLO E SOUZA, 1997, p. 46).

No Brasil central, encontramos, assim, o Bororo (Macro-Jê) *tapira* para denominar o boi (VIERTLER, 1990, p. 30-31), e o Bakairi (Karib) *tapira*, “termo de origem Tupi” (PINA DE BARROS, 1994, p. 295), derivado da palavra que nomeia a anta ou tapir¹². Ambos os vocábulos devem refletir a antiguidade dos contatos desses dois povos nos sertões mato-grossenses com os paulistas explorando a região nos setecentos: com efeito, há notícias dos Bakairi na região central do Mato Grosso desde o início do século XVIII – Antonio Pires de Campos menciona o “gentio chamado Bacayris” em 1723 (OBERG, 1953; PINA DA BARROS, 1977, p. 11-22) –, e já na metade desta mesma centúria são registrados como escravizados na minas de ouro de Cuiabá (PINA DE BARROS, 1977, p. 19-20; 1987, p. 78-79); data provavelmente deste período o envolvimento de parcelas deste povo como trabalhadores nas fazendas de criação que se espalham pela mesma zona como atividades subsidiárias para o desenvolvimento da mineração nas primeiras décadas do século XVIII, quando o gado *vacum* é introduzido na capitania (VILELA DA SILVA, 2005a, p. 129-142). Em comunicação pessoal, Wilmar D’Angelis sugeriu-me que os Paresi (família Arawak), igualmente alcançados pelas frentes de penetração paulistas no início do século XVIII, devem também ter utilizado, até o século XIX, o termo da Língua Geral Paulista para o boi, embora hoje – por razões ainda desconhecidas – adotem o empréstimo *bowi* do português (SILVA, 2013, p. 530).

¹² Noto que a língua Bakairi tem duas variedades, a ocidental (T.I. Santana) e a oriental (T.I. Bakairi), com várias diferenças mas mutuamente inteligíveis (MEIRA, 2004). Na grafia da SIL (Sociedade Internacional de Linguística, antigo Summer Institute of Linguistics) escreve-se *tapirâ* (LICCARDI; CAMP, 1992, p. 161) e Faria Jr. (2022) registra *tapirə*. Max Schmidt, contudo, anota um termo emprestado do português: *mavaká*, “do brasileiro: vaca” (SCHMIDT, 1942, p. 228) ou *vaka* (Bakairi do Kulisehu) e *wáka* (= vaca) (Bakairi do Paranatinga, segundo von den Steinen) (SCHMIDT, 1947, p. 52).

Bandeirantes paulistas também parecem ter difundido o termo Tupi *tapira* entre povos e línguas no leste do Brasil, majoritariamente classificadas no tronco Macro-Jê, e isso juntamente com os bois, já que consta que Matias Cardoso de Almeida levou rebanhos para Sabarabuçu, na futura zona das minas gerais, já em 1674 (VILELA DA SILVA, 2005b, p. 17). Uma outra hipótese a ser investigada refere-se à penetração das florestas do leste mineiro (vales dos rios Jequitinhonha, Murui e Doce e Zona da Mata), já nos primórdios da conquista, de povos de língua Tupi empurrados pela conquista e ocupação do litoral das capitânicas de Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e Rio de Janeiro e suas catastróficas consequências, como guerras e epidemias (VENÂNCIO, 2007, p. 88-95). Este seria o caso, por exemplo, das migrações dos Goitacá, que geraram conflitos com os Puri, Coroado e Botocudo no rio Doce e Zona da Mata (MÉTRAUX, 1946, p. 523-530), assim como de vários outros contingentes indígenas nos aldeamentos fluminenses, em constantes “fugas para o sertão” – que significava, basicamente, rumo ao futuro território mineiro (ALMEIDA, 2003, p. 92-96; VENÂNCIO, 2007, p. 94-95); amplas migrações de grupos falantes do Tupi pelo vale do rio São Francisco, provenientes do nordeste colonial brasileiro, também são referidas por Marcos Galindo (2017). Uma outra possibilidade de difusão do termo *tapira* e cognatos entre os povos originários do leste e sudeste mineiros estaria nos indígenas escravizados conduzidos para o trabalho nas minas e fazendas, conhecidos genericamente como carijós, e que eram falantes de língua (ou línguas) Tupi-Guarani (MONTEIRO, 1994, p. 61, 165-167; VENÂNCIO, 1997); Maria Leônia Chaves de Resende (2003, p. 64) observa, para as Minas setecentistas que os carijós eram “índios mansos falantes de tupi ou língua geral”, já que procediam de várias origens étnicas e geográficas (e, provavelmente, também linguísticas) distintas.

Nesta região, temos o Puri (família Puri), *tapir*, *tapír* ou *tapira*, registrado nos cinco vocabulários desta língua coletados no século XIX (LE MOS, 2012, p. 42); também aparece nas extintas línguas (ambas da família Maxakali) Maconi, como *tapihira* (NORDENSKIÖLD, 1922, p. 61), e Malali, como *tapiet* (WIED-NEUWIED, 1989[1820-1821], p. 511). O termo Puri para boi, conforme recolhido por Ehrenreich (2017[1886], p. 86), era *tapír*, certamente um empréstimo do Tupi, originalmente utilizado para designar a anta ou tapir. Eduardo Ribeiro (2009, p. 64-66) observa que muitos empréstimos nas línguas indígenas do tronco Macro-Jê no leste do Brasil decorreram da situação colonial, posto que denominam itens introduzidos após a invasão europeia (como foi o caso dos bois). No caso dos bovinos, outras línguas na região também tomaram o termo de empréstimo ao Tupi (seja o Tupinambá, ou Tupi da costa, seja de uma Língua Geral – ver abaixo): é o caso do Coroado *tapira* e do Malali *tapiet* (RIBEIRO,

2009, p. 66). A associação semântica entre a anta (*tapir*) nativa e o boi/a vaca exóticos, que deu origem ao termo Tupi *tapira* para “boi” (e, na sequência, aos empréstimos em Puri, Coroado e Malali), também se verifica nos contatos entre as próprias línguas indígenas: segundo Ribeiro (2009, p. 70-71), é provável que o termo Massakarã (a mais setentrional das línguas da família Kamakã) para anta, *krazó*, passou a denominar também bois/vacas e foi, posteriormente, emprestado às línguas da família Kariri, mais ao norte, que têm *cradzó* (Kipeá) e *cradzo* (Dzubukuá); tais trânsitos lexicais expressam, ademais, as conexões entre as regiões etnográficas do leste e no nordeste brasileiros, pois o mesmo autor (RIBEIRO, 2009, p. 73), partindo da análise de empréstimos, sugere que as línguas Kariri no passado estiveram em contato mais íntimo com as línguas do leste etnográfico pertencentes às famílias Maxakali, Kamakã, Puri e Botocudo¹³.

O viajante alemão Carl Philipp von Martius recolheu duas listas de palavras da língua Coroado (Macro-Jê, família Puri), um no rio Xipotó (em Minas Gerais) e um entre os Coroado aldeados na aldeia da Pedra, nas margens do Paraíba do Sul no norte fluminense. Em ambos os vocabulários Martius anotou o tupinismo *tapira* para designar o boi; note-se que se trata de termo não relacionado ao Coroado para anta, *painá* (D’ANGELIS, 2011, p. 271). Mas, neste caso, Wilmar D’Angelis (novamente em comunicação pessoal) aponta que o empréstimo foi tomado não da Língua Geral Paulista, mas da assim chamada Língua Geral do Leste (ou Língua Geral do Sul da Bahia), uma outra língua franca de base Tupi que teria se desenvolvido na região sul do atual território baiano, e para a qual existem evidências que se referem ao seu uso (por exemplo, nos vários aldeamentos e vilas indígenas nesta área nos séculos XVIII e XIX) e estudos bem seguros, ainda que não se encontrem documentos linguísticos específicos (ARGOLO, 2015 e 2016).

Derivados do termo *tapira* mobilizados para nomear bois/vacas foram registrados, ainda, em três outras línguas, todas classificadas na família Arawak, aparentemente sem relação com as áreas abordadas até aqui. Trata-se do Wapixana (Roraima) *tapir* (NORDENSKIÖLD, 1922, p. 63), *tapi’iz* (“gado”, segundo CADETE, s/d, p. 176) ou *tapi’izi* (HENFREY, 2017, p. 127)¹⁴; do Kauixana (ou Kaixana, no alto Solimões, Japurá e afluentes) *tapirá* (segundo Hanke) ou *tapíra* (conforme Nimuendajú) (RAMIREZ, 2001, 403); e do Aruan/Aruã (provavelmente também Arawak, extinta, antigamente falada na Ilha do Marajó) *tapüra* (com “r forte”, segundo

¹³ Com efeito, José Oiliam (1965, p. 19) faz referência à presença de Cariris no norte de Minas Gerais, na zona de Januária e sertão do Urucuia; teriam vindo do Ceará e chegado antes do século XIX na região.

¹⁴ O termo nada tem que ver com o vocábulo “anta”, *kudui* em Wapixana (CADETE, s/d, p. 129).

PENNA, 1881, p. 23). É provável que esses neologismos sejam também oriundos da Língua Geral Amazônica ou Nheengatu, que, ao que parece, alcançou grande difusão pelo vale amazônico e pode ter alcançado essas áreas ao norte do grande rio Amazonas (FREIRE; ROSA, 2003); Ramirez (2001, p. 403) afirma expressamente que o termo Kauixana coletado por Nimuendajú é um empréstimo do Língua Geral (L.g.). Talvez os termos tenham se difundido juntamente com a pecuária bovina em grande escala, que foi instalada tanto nos campos naturais do vale do rio Branco (VIEIRA, 2007) quanto no Marajó (LISBOA, 2012) no século XVIII – e, no caso do lavrado roraimense, com grande participação dos povos indígenas (Wapixana, Macuxi, Taurepang) como peões nas fazendas ou mesmo como criadores de pequenos rebanhos, em geral comunitários (RIBEIRO, 2018). O caso do Kauixana explica-se mesmo pela difusão da LGA até os confins da Amazônia, posto que a presença dos plantéis bovinos na sua região foi bastante discreta.

Deve-se observar, contudo, nesses casos de adoção do termo *tapira* por povos falantes de línguas não Tupi (e mesmo por certos grupos Tupi ou Tupi-Guarani) para denominar os bovinos, que não podemos supor a direta associação entre antas e bois, uma vez que o termo para a nova espécie deve ter sido proposto já para a identificação desta – ou seja, o boi e a palavra chegaram juntos –, e não a partir da (possível) reflexão indígena que conectou ambos os animais, como parece ter ocorrido nas línguas Tupi desde os tempos iniciais da trajetória do gado no território brasileiro. É assim que várias línguas que adotaram o vocábulo *tapira* e cognatos para designar os bois seguiram empregando termos próprios e distintos para nomear as antas, e estes nada têm que ver com aquele¹⁵. Demonstra ser prudente, deste modo, adensar as pesquisas sobre a história dos lexemas para os bovinos e os tapirídeos nas diferentes línguas nativas, concomitantemente com o estudo da história dos movimentos dos rebanhos e seus encontros com os povos indígenas, com vistas a detectar as possibilidades de ocorrência da aproximação semântica que discuto aqui.

A interiorização do gado bovino a partir do final do século XVII, por meio de frentes de colonização falantes de distintas línguas gerais de base Tupi (LGP, LGA e Língua Geral do Leste), parece ter proposto a diversos povos indígenas no Brasil central, oriental e mesmo

¹⁵ Por exemplo, no Puri (*pennân*) e no Coroadó (*painá*) os termos para “anta” são completamente distintos do vocábulo para boi (RAMIREZ; VEGINI; FRANÇA, 2015, p. 241); várias línguas da família Maxakali (como as citadas Maconi e Malali, acima) igualmente empregam palavras para “anta” que não estão relacionadas ao termo *tapira*: *ãmãt/fej* (Maxakali moderno), *amañü* (Pataxó registrado por Wied-Neuwied), *amahaj* (Pataxó Hãhãhãe), *amat/ij* (Monoxó) e, por fim, *amajö* (Malali) (RAMIREZ; VEGINI; FRANÇA, 2015, p. 268). Ver também a nota anterior.

setentrional, não apenas a associação entre bois/vacas e antas, mas também o termo com o qual denominar esses mamíferos exóticos: seja pela extensão semântica de termos cognatos já existentes nas línguas Tupi-Guarani, seja pela adoção do vocábulo Tupi nas línguas de outras famílias linguísticas. Deste modo, os diferentes povos indígenas parecem ter compreendido bois e vacas segundo suas experiências com as antas, os animais “de maior volume, que tem mais gordura e sangue que todos os demais animais comestíveis da floresta (BELAUNDE, 2008, p. 150). Este nexos entre um animal silvestre nativo e uma espécie exótica domesticada pode, ainda, ser explicado pelo fato de que, em muitos casos, bois e vacas espalhavam-se pelo território à frente de seus donos ou companheiros humanos, sendo conhecidos pelos ameríndios antes de que tivessem contato efetivo com os não indígenas e suas fazendas de criação; isso pode explicar por que, em muitos casos, os bovinos foram inicialmente percebidos como animais de caça ou presa (MELATTI, 1967, p. 122-137; SANTILLI, 1994, p. 21; SAEGER, 2000, p. 7, 60), sendo, tal como as antas, flechados, abatidos e comidos como “antas diferentes”, nas palavras dos Karitiana. Conforme Pedro Puntoni (2002, p. 45), referindo-se à expansão do gado pelos sertões do nordeste do Brasil, argumenta pela facilidade da “(...) captura do gado [pelos grupos ameríndios], dada sua forma mais ou menos lassa de pastoreio, e, portanto, o interesse que despertou nos povos autóctones, que viam nos animais soltos a possibilidade de satisfazer suas necessidades alimentares”.

Conforme pontuou Câmara Cascudo (2004, p. 146) na sua famosa *História da alimentação no Brasil*, no Brasil indígena “o gado bovino foi promovido à caça ambicionada”. Há, contudo, uma transformação do termo *tapira*, produzida a partir de sua difusão pelo território brasileiro, que permite repensar a questão da identificação entre bois e antas, introduzindo-lhe, por assim dizer, uma nova dimensão. É para esse deslocamento semântico que me volto na sequência.

Antas grandes, modelares, sobrenaturais

Voltemos ao termo para bois e vacas na língua do povo Avá-Canoeiro, hoje localizado em duas áreas indígenas nos estados de Goiás e no Tocantins. Se diferentes povos adotaram o termo *tapira* para boi, mas conservando-o para designar a anta nativa, os Avá-Canoeiro propuseram uma pequena mudança. Assim, nesta língua Tupi-Guarani, a anta seguiu *tapira*, ao passo que o animal bovino se tornou *tapira-ete* (BORGES, 2006, p. 320). De acordo com a linguista Mônica Borges (2006, p. 202-203), esta partícula *-ete* exprime algo genuíno,

verdadeiro, legítimo que de fato é: “realmente, mesmo, de verdade”; assim sendo, o boi/vaca se tornam a anta verdadeira, genuína, a anta de verdade, de fato. Carlos Fausto (2001, p. 262-263), por exemplo, discutindo o termo Parakanã (Tupi-Guarani) *awaeté*, que ele traduz como “humanos verdadeiros”, observa:

Os linguistas costumam definir o sufixo *-eté*, bastante comum nas línguas tupi-guaranis, como um intensificador. De fato, quando pós-fixado a verbos estativos como “ele é forte” (*hato-eté*) ou “ele é bom” (*ikato-eté*), ele cumpre essa função. Mas quando ocorre como sufixo de um sintagma nominal, é um modificador que indica propriedade, pertencimento perfeito a uma classe ou – para usar a terminologia da teoria dos protótipos – maior representatividade como membro de uma categoria; i. e., maior grau de prototypicalidade.

O sufixo em análise, então, vinculado a um nome, indica o prototípico, o exemplar mais perfeito, o próprio, o exemplar, o verdadeiro. Vários autores mencionaram a junção do sufixo *-ete* ao termo *tapir*, *tapira*, *tapiira* ou cognatos no Tupi antigo. Em certas partes dos territórios de língua Tupi na América portuguesa o sufixo parece ter sido antes aplicado para as antas nativas ou silvestres do que para designar os bovinos importados. O padre Claude d’Abeville, por exemplo, escrevendo sobre os “Animais terrestres que se encontram no Maranhão”, faz referência a *tapiiré-eté* como “vacas bravas ou selvagens, muito semelhantes às nossas, menos nas orelhas que são maiores” (D’ABEVILLE, 2002[1614], p. 242). Em notas ao texto do capuchinho francês, Rodolfo Garcia (1923, p. 76, meu grifo) comenta:

Tapira-etê, a anta (*Tapirus americanus*, Briss.). – O nome é susceptível de várias explicações, mas nenhuma satisfatória; o suffixo *eté* **verdadeiro**, **legítimo**, serve para differençar aquelle unglado dos bovinos, que os tupis só conheceram depois do contacto europeu.

O mesmo diz João Barbosa Rodrigues (1881, p. 45; 1882, p. 125, meu grifo), em duas passagens concordantes:

Este nome, *tapiy*, depois da introdução do gado no Brazil, estendeu-se tambem ao boi, e para differençar um animal do outro, ajuntam a palavra *eté*, **verdadeiro** e assim denominam á anta *tapiyreté* e ao boi *tapiyra*.

E complementa, bem mais recentemente, Eduardo Navarro (2013, p. 462-463, negritos e itálicos no original):

Com a colonização, o boi foi trazido para o Brasil, passando a receber o mesmo nome dado a um animal silvestre, que os tupis caçavam e não criavam, a **tapira**. Para se diferenciar um animal do outro, passou-se a utilizar, muitas vezes, o adjetivo **eté** (*verdadeiro*, *genuíno*) com referência à tapira do mato (**tapi’ireté** – a *tapira verdadeira*).

Tal conclusão estaria de acordo com uma das traduções comuns, e geralmente aceitas, do sufixo Tupi *-ete*, conforme grifado nos dois trechos acima: “verdadeiro, legítimo”¹⁶. Faz sentido, afinal, se pensarmos na anterioridade das antas nativas em relação aos bovinos introduzidos, chegados bem depois, pelas mãos dos europeus. Assim, se bois e vacas se pareciam com as antas, ou eram antas, de certo modo, estas seriam as antas verdadeiras, as legítimas, aquelas conhecidas desde o início dos tempos. Tal contrastaria com o que aconteceu na língua Avá-Canoeiro, na qual o papel das antas “genuínas”, *tapira-ete*, como vimos, foi assumido pelos bois. O sufixo, deste modo, teria sido incorporado para expressar não as antas autóctones, mas precisamente as vacas “domésticas” recém-chegadas.

Não obstante, o padre Lemos Barbosa (1951, p. 149) anota, para o Tupi antigo, as duas possibilidades: *tapiira* – anta e, com observação que se trata de neologismo, boi, vaca; *tapiireté* – anta; *tapiirussu* – boi, anta (onde *-ussu* constitui o sufixo “grande e grosso”). O autor registra, assim, a possibilidade de que ambos os termos, *tapiira* e *tapiireté*, fossem empregados tanto para a espécie nativa quanto para aquela exógena. Nossa questão, então, radica em refletir acerca deste sufixo *-ete* incorporado aos nomes ora das antas, ora das vacas, ora de ambas as variedades, se assim podemos dizer, de antas, as selvagens/nativas e as domésticas/introduzidas.

A partícula *-ete* aparece no Guarani Antigo, tal como no registro da *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya (NOGUEIRA, 1879)¹⁷, e no Tupi Antigo (BARBOSA, 1956) com dois sentidos: de “bom, bastante, muito”, ou de grandeza, junto às ideias de “valor, preciosidade, genuinidade”. Parecem existir, portanto, dois modos de traduzir o mesmo elemento gramatical Tupi. Entretanto, penso que uma renovada análise do sufixo em tela, tendo como baliza o caso da língua Avá-Canoeiro, pode sustentar que ambos os sentidos – “legítimo, genuíno, verdadeiro” e “grande, bastante, muito” – na verdade constituem um único modo de expressar – traduzido alternativamente no português – a ideia de que justamente aquilo que é verdadeiro, o protótipo, é o que possui qualidades excessivas, hiperbólicas, sendo o grande, o grosso, e mesmo o sobrenatural. Com isto, os bovinos de rebanho, mesmo tendo aparecido nos mundos indígenas no território brasileiro depois de 1530¹⁸, podem se tornar as “verdadeiras” antas.

¹⁶ Falo em “geralmente aceitas” pensando, por exemplo, na etimologia do termo *tapireté* fornecida pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1813): do tupi *tapiire'ete*, de *tapi'ira* ‘tapir’ [isto é, “anta”] + *ete* ‘verdadeiro’.

¹⁷ No *Tesoro de la lengua Guaraní*, também de Antonio Ruiz de Montoya, encontram-se, para vacas e bois, os hispanismos *vaka/mbaka* e *toro* (CABALLOS PIÑERO, 2013, p. 124-125); uma passagem, contudo (pois não há entradas diretas para os termos em estudo), sugere-se que a palavra *tapi'i* poderia ser empregada para designar tanto antas como bovinos (CABALLOS PIÑERO, 2013, p. 192).

¹⁸ A questão da anterioridade das antas em relação aos bovinos merece ser melhor investigada, o que pretendo fazer futuramente. Isso porque as historicidades indígenas não seguem, necessariamente, o percurso linear da

Minha hipótese, para o caso da língua Avá-Canoeiro é que, ao sufixar o termo originalmente designando às antas, este povo conservou esta última, original, por assim dizer, como o paradigma da anta, a *anta não marcada*; o sufixo *-ete*, então, funcionaria não (apenas) como atributo de originalidade, verdade ou anterioridade, mas como um intensificador, engrandecedor, e mesmo marca do *excesso* – mais ou menos como Viveiros de Castro (2002, p. 29-32) analisou o sufixo *-kumã* na língua Yawalapiti (Aruak) xinguana, que já encontramos antes neste artigo. Neste caso, penso que a tradução de Paul Rivet (1924, p. 173), a partir do termo Avá-Canoeiro recolhido por Couto de Magalhães ainda no século XIX, é mais precisa: “boeuf - *tapira-ete* (= grand tapir)”, a vaca uma “anta grande”. A vaca, uma anta maior, mesmo excessiva, hiperbólica. Notemos que, na língua Mbyá (também Tupi-Guarani), o sufixo *ete* agrega tanto as ideia de “real, verdadeiro, realmente” como de “perigoso, assustador” (DOOLEY, 1998, p. 36). O verdadeiro, aquilo que de fato é, é, afinal, o terrível.

De fato, se podemos continuar seguindo o modificador superlativo yawalapíti *-kumã*, conforme a análise de Viveiros de Castro (2002, p. 31-32) – e que parece fazer de bois e cavalos o mesmo que o sufixo tupi-guarani *-ete*: boi e cavalo = *tsöma-kumã*, antas-*kumã* – talvez seja possível sugerir que os sentidos de “grande ou excessivo” e de “verdadeiro ou genuíno” se encontrem. Nas palavras do autor

Esse modificador indica “ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstrosidade, alteridade, espiritualidade, distância” (...). “A sufixação de *-kumã* a um conceito-tipo marca uma alteridade do referente face à essência do tipo. Essa alteridade é exterioridade, mas também excesso (...)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 31).

Porque, se os seres *kumã*, para os Yawalapíti, são caracterizados pela “ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstrosidade, alteridade, espiritualidade, distância”, “exterioridade e excesso”, eles também recebem a marca do arquétipo, do próprio e do prototípico (presentes, em geral, nas narrativas míticas): “ele indica o *diferente*, mas também o *arquetípico*. O Outro é o Próprio, e vice-versa”. Nesse sentido, o verdadeiro é o monstruoso, o exemplar é o excessivo, a perfeição está na alteridade feroz, o genuíno é o grande – com efeito, tudo o que se sabe com relação às metafísicas canibais ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Assim sendo,

história ocidental, na qual a data de chegada posterior dos bovinos ao território americano é uma constatação óbvia. Não obstante, sabemos que as narrativas mítico-históricas nativas não obedecem a este mesmo padrão cronologicamente sucessivo e progressivo e, assim, temos casos nos quais bois e vacas já figuram nas histórias de origem das coisas, dos seres e do mundo – aquelas que chamamos mitos –, como nos mitos Timbira (Brasil central), nos quais os rebanhos bovinos figuram no conjunto de mitos geralmente conhecidos como ciclo de Aukê (SCHULTZ, 1950, p. 86-93; DA MATTA, 1970, 1973; CARNEIRO DA CUNHA, 1986); talvez por isso mesmo os termos para “boi/vaca” em várias línguas Jê Setentrionais (*ply*, *pryg*, *plâte*, respectivamente nas línguas Apãniekrá, Krahô e Pykobje) nada tenham que ver, segundo Wilmar D’Angelis (comunicação pessoal) com os termos para “anta” (*kokhrvt*): trata-se, sempre, de seres distintos.

equinos e bovinos podem bem representar o protótipo, genuíno e monstruoso, verdade mítica e “espiritual” em sua interseção no mundo da experiência – parafraseando o mesmo autor – dos Yawalapíti e, para nosso caso em análise, dos Avá-Canoeiro.

O sufixo *-ete*, assim, pode indicar, simultaneamente, o que é verdadeiro, legítimo e o que é grande, grosso, bastante: o intensificador e o modificador que indica prototipicalidade não se opõem, porque o próprio é o excessivo. Na sua fina análise do adjetivo *eté* no Tupi Antigo, Navarro (2013, p. 122-123) nos oferece precisamente esta simultaneidade entre o normal ou próprio e o grandioso ou fora do comum: além de “verdadeiro, legítimo, autêntico, genuíno”, *eté* pode significar também, em construções prefixadas (o que o estudioso chama de *palavras pluriformes*), tanto “muito bom; excelente, ótimo; fino; enorme, fora do comum, a valer” e “mais, maior, melhor”, como “normal”; como advérbio, da mesma forma, o vocábulo expressa seja “muito, bastante”, seja “verdadeiramente, de fato”. Navarro registra, ainda, o adjetivo *eté-eté*, cuja reduplicação assinala o “imenso, grandioso”. Temos, assim, o próprio, o real, e o imenso, excessivo, no mesmo termo

Com isso, a denominação, como *tapira-ete*, dos bois e das vacas encontrados pelos Avá-Canoeiro desde pelo menos o século XVIII expressa algo da estranheza desses novos seres: sua semelhança e, ao mesmo tempo, sua diferença, em relação às antas nativas; protótipos ao mesmo tempo exagerados. E este exagero, este excesso, pode ser lido sob a chave do sobrenatural. Notemos, segundo nos informa a etnóloga Patrícia Rodrigues (2022), que os Avá afirmam que os cavalos (*kawaku*, um empréstimo do português) que encontravam em seu território eram montados por *inhanga*, espíritos dos mortos, que não podiam ser vistos. Esses animais, assim, adquiriam como que uma qualidade sobrenatural, assim como os brancos, os não indígenas, estes também ditos *inhanga*. Conta-se que os Avá corriam apavorados dos equinos, mas é fato que, posteriormente, começaram a abatê-los para o consumo, usando suas flechas de metal.

Os bovinos também parecem ter sido recebidos como seres algo diferentes das espécies nativas conhecidas: uma presa de caça, sim, mas uma presa de caça nova, anteriormente desconhecida, com estranhas qualidades. Tal operação simbólica parece ter se dado no nível do léxico, em que se combinaram, simultaneamente, uma semelhança e uma diferença. Anta grande, de um excesso talvez mesmo sobrenatural: bois seriam antas excessivas, antas sobrenaturais, mas também arquetípicas, modelares. Uma semelhança (bois são antas) e uma diferença (mas são antas demais) que talvez se expliquem pela fundamental associação dos bois (e dos cavalos) aos humanos, mas que podem igualmente apontar para a recusa da “verdadeira

igualdade” pelo pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 67), no qual uma anta não pode ser idêntica a um boi. Esses grandes herbívoros de rebanho, domesticados, frequentemente aparecem junto de seus companheiros humanos, seus donos (fazendeiros) ou não (peões, vaqueiros), ao contrário das antas que, embora também tenham seus donos-controladores – os pais/mães/mestres/donos da caça ou dos animais, tão comuns nos mundos ameríndios, conforme Carlos Fausto (2008) –, levam vida livre na floresta, do ponto de vista dos humanos, como animais de caça. Se os não indígenas são *inhanga*, espíritos dos mortos, parece razoável hipotetizar que os animais que os acompanham partilham desta qualidade sobrenatural: alteridade e monstrosidade se confundem e se completam.

Este processo que poderíamos denominar de sobrenaturalização das estranhas espécies de *seres outros-que-humanos* introduzidos é verificado em outros contextos de encontros entre povos originários e bovinos ou outros animais de rebanho. Os Araweté (Tupi-Guarani), por exemplo, também notaram a semelhança e o excesso que aparecem simultaneamente na percepção dos bois: “boi, cavalo, burro, vaca” = *tapy'yuhu*, “anta grande” (SOLANO, 2009, p. 77, 485). Teríamos algo semelhante na língua Macuxi (Karib), operado pelo sufixo modificador nominal *-imî*, um aumentativo (AUG) que permite expressar tanto grandeza como “maldade” (*badness*) ou “o espírito de”: assim, *paaka* = vaca (evidentemente um empréstimo do português), e *paaka-imî* = vaca-AUG = búfalo, ou seja, uma “vaca má” ou um “espírito de vaca” (ABBOTT, 1991, p. 91). Um último exemplo vem da língua Sateré-Mawé (Tupi), na qual o boi se diz *wewato wato*, uma “anta grande” (em Nheengatu *tapiraçú*, *tapiruçú*, *tapirarîbawa* ou *tapirarîmawa*) ao passo que as antas nativas às vezes são designadas como *wewato ga'apy piat*, “antas do mato” (YAMÃ; SATERÉ, 2021, p. 210-211), onde o mato (floresta) se opõe à aldeia, onde aparecem, claro, os bovinos.

Poderíamos, nesta análise, incluir igualmente os cavalos, que, como se sabe, via de regra acompanhavam os bovinos na expansão da fronteira pastoril como os principais animais de trabalho. Sobre os equinos entre os Bakairi (Karib), Capistrano de Abreu (1895, p. 241) menciona uma lagoa onde existem “phantasmas”, entre eles o “cavallo-assú”; note-se que o sufixo *-assu* aqui, no sentido de “grande”, comunica justamente esta qualidade sobrenatural ou “phantasmagórica”. Talvez possamos mesmo sugerir que as muitas histórias populares sobre bois bravios, maravilhosos e misteriosos, e sobre cavalos dotados de habilidades espetaculares e quiçá demoníacas, que abundam nas zonas de pecuária extensiva dos sertões do Nordeste e do Centro-Oeste brasileiros (BRADESCO-GOUDEMAND, 1992; MACÊDO, 2006; MEDRADO, 2012), tenham suas origens não apenas na extrema valorização da pecuária e da

figura do vaqueiro, mas igualmente nas formas indígenas de pensar estas antas (ou veados, analogia mais comum para os equinos) domésticas, cuja distinção para com as antas bravas nativas está, como se viu neste artigo, longe de ser clara.

Considerações finais

Nos últimos anos, minhas pesquisas têm majoritariamente se dedicado a tentar compreender de que maneiras os povos indígenas conheceram e incorporaram, ou não, os animais de rebanho introduzidos e sua criação aos seus universos tecno-materiais e simbólico-semióticos (VANDER VELDEN, 2020, 2021). O estudo dos termos que, nas línguas ameríndias, passaram a denominar os exógenos bois e vacas (mas também cavalos, burros, cabras, ovelhas, porcos, búfalos e outras espécies domesticadas) pode nos trazer contribuições bastante interessantes para a elucidação do desenvolvimento do que venho chamando de *pecuárias indígenas* no Brasil – e, por outro lado, também das *anti-pecuárias indígenas*, nos casos nos quais os plantéis exógenos não foram ou não são aceitos ou incorporados ao cotidiano das comunidades originárias. Trata-se, assim, de buscar também por todo um léxico, eventualmente existente, vinculado não apenas aos animais em si mesmos, mas às técnicas de seu manejo, às tecnologias e aos artefatos por ventura empregados no seu controle, uso e exploração, ou mesmo no simples convívio com estes seres, tais como verbos para “montar”, “cavalgar”, “ordenhar”, “cuidar/criar”, por exemplo, ou os vocábulos para equipamentos de montaria, para as estruturas de confinamento (currais, cercados, chiqueiros), para instrumental de abate, entre muitos outros.

Este é um trabalho ainda em seus princípios, sobretudo porque, além de se tratar de uma pesquisa eminentemente interdisciplinar (entre linguística e antropologia), localizar os termos que me interessam em dicionários, vocabulários, listas de palavras e estudos acadêmicos nas línguas indígenas não é tarefa fácil. E se as simples denominações desses animais exóticos só raramente figuram nessas compilações, os demais termos ligados ao seu manejo e uso são ainda mais raros: pouquíssimos são os textos que trazem informações sobre este universo das *pecuárias indígenas*, como ocorre, por exemplo, entre os Apinajé (Jê-Timbira) no Tocantins, que possuem um rico vocabulário que descreve a criação de bovinos, como termos para capim braquiarião, carrapatos e aves associadas ao gado, entre outros (ALBUQUERQUE, 2012). Talvez se possa especular que se passa com as e os linguistas o mesmo fenômeno que, penso, ocorre com a(o)s antropóloga(o)s: um desinteresse generalizado por aquilo que não se coaduna com uma imagem idealizada do indígena, supostamente caçador-coletor inveterado, cercado,

tanto real como ritual e simbolicamente, por onças, queixadas e antas. Seria esta a razão da pouca atenção dada, ainda hoje, ao que Cecil Brown (1999) chama de “aculturação lexical” – e esta expressão, seguramente, não ajuda na popularização da empreitada, uma vez que faz menção, justamente, às perdas do que seriam as culturas indígenas originárias.

Há de se mencionar, ainda, a dificuldade do diálogo e da tradução intercultural, que aponta para a precariedade das nossas denominações; é certo, assim, que noções como “grandeza” ou “sobrenatureza” traduzem de modo tão somente parcial ou incompleto o que os povos indígenas querem dizer nos seus ricos vernáculos nativos. O mais importante a destacar é que a ideia de que bois sejam antas, ou antas sejam bois, não ilustram formas de pensamento supostamente arcaicas, tolas, pobres ou infantis – como ainda se caracteriza, no senso comum, as epistemes indígenas – mas, muito pelo contrário, ativas e complexas modalidades de conhecimento e de reflexão sobre as novidades e os eventos, que evidenciam disposições verdadeiramente científicas diante do mundo e de suas coisas e seres, precisamente aquilo que o grande antropólogo franco-belga Claude Lévi-Strauss (1997) chamou de *ciência do concreto*.

O fato é que bois, cavalos e outros animais domesticados introduzidos no continente americano com os europeus já são parte do cotidiano e dos universos materiais e simbólicos de muitos povos originários, em alguns casos há séculos. Sabemos, desde os trabalhos pioneiros de Alfred Corsby (1993), das radicais e extensas transformações que a Europa provocou nos ecossistemas americanos (e de outras partes do planeta) devido à biota portátil (animais, plantas, micro-organismos) que transferiu do Velho Mundo para estas paragens. A investigação das relações entre os indígenas e o gado, partindo de distintas disciplinas (antropologia, linguística, história, geografia, zoologia, veterinária e outras), pode constituir uma via de acesso aos modos como os ameríndios adotaram e modificaram material e conceitualmente, por sua vez, esta mesma biota de origem europeia ou eurasiática que por aqui frutificou.

Referências

ABBOTT, Miriam. Macushi. In: DERBYSHIRE, Desmond; PULLUM, Geoffrey (eds.). *Handbook of Amazonian languages – volume 3*. 1ª. edição. Berlin: Mouton de Gruyter, 1991, p. 23-160.

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org.). *Panhĩ Kapẽr - Kupẽ Kapẽr Apinayé – Português Dicionário Escolar Apinayé*. 1a. edição. Belo Horizonte: Editora da Faculdade de Letras-UFMG. 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2003.

ARGOLO, Wagner. *História linguística do Sul da Bahia (1534-1940)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (UFBA), 2015.

ARGOLO, Wagner. As línguas gerais na história social-linguística do Brasil. *PAPIA*, v. 26, n. 1, p. 7-52, 2016.

ASÚA, Miguel de; FRENCH, Roger. *A New World of animals: early modern Europeans on the creatures of Iberian America*. 1ª. edição. Aldershot: Ashgate Publishing Limited. 2005.

BARBOSA, Padre Lemos. *Pequeno vocabulário Tupi-Português*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Livraria São José. 1951

BARBOSA, Padre Lemos. *Curso de Tupi Antigo*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Livraria São José. 1956.

BARBOSA RODRIGUES, João. Lista de arvores, animaes, etc. [Notas a Luccock, 1881, q.v.]. *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 44, n. 1, p. 35-130, 1881.

BARBOSA RODRIGUES, João. *Notas a Luccok sobre a flora e fauna do Brazil*. Rio de Janeiro: Typ. Universal de H. Laemmert & C., 1882.

BELAUNDE, Luísa Elvira. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2ª. edição. Lima: CAAP. 2008.

BORGES, Mônica Veloso. *Aspectos Fonológicos e Morfossintáticos da Língua Avá-Canoieiro (Tupi-Guarani)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística (IEL/UNICAMP), 2006.

BOUDIN, Max. *Dicionário de Tupi moderno (dialeto tembé-tênêthar do alto rio Gurupi) – volume II*. 1ª. edição. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas. 1978.

BRADESCO-GOUDEMAND, Yvonne. *O ciclo dos animais na literatura popular do Nordeste*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. 1992.

BROWN, Cecil. *Acculturation in Native American languages*. 1ª. edição. New York/Oxford: Oxford University Press. 1999.

BRUNO, Themis Nunes. *Estudo fonológico e morfossintático da língua Tapirapé no Curso de Educação Intercultural da UFG*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras (UFG), 2013.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *O extremo oeste*. 1ª. edição. São Paulo: Brasiliense/Secretaria de Estado da Cultura. 1986.

CABALLOS PIÑERO, Antonio. *Etnografía Guaraní según el Tesoro de Antonio Ruiz de Montoya*. 1ª. edição. Assunção: CEPAG. 2013.

CADETE, Casimiro. *Dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana*. 1ª. edição. São Paulo: Edições Loyola. S/d.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *História da alimentação no Brasil*. 3ª. edição. São Paulo: Global. 2004.

CAPISTRANO DE ABREU, João. Os Bacaerys. *Revista Brasileira*, ano 1, t. IV, p. 234-243, 1895.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986, p. 13-52.

CHAMBOULEYRON, Rafael. O sertão dos Taconhapé: cravos, índios e guerras no Xingu seiscentista. In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séc. XVII-XXI)*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2008, p. 51-74.

CHAVES DE RESENDE, Maria Leônia. Minas mestiças: índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 44, v. 2003/3, p. 61-76.

CROSBY, Alfred. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. 1ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

D'ABEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. 1ª. edição. São Paulo: Editora Siciliano. 2002 [1614].

DAMATTA, Roberto. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et al., *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 77-106.

DAMATTA, Roberto. Mito e autoridade doméstica. In: DAMATTA, Roberto (org.). *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 125-167.

D'ANGELIS, Wilmar. Fonologia da língua dos Coroados da Aldeia da Pedra (RJ). In: CABRAL, Ana Suely A. Câmara; RODRIGUES, Aryon D.; LOPES, Jorge D.; JULIÃO, Maria Risolêta (orgs.). *Línguas e culturas Tupi – volume 3/Línguas e culturas Macro-Jê – volume 2*. Campinas/Brasília: Editora Curt Nimuedajú/LALI-UnB, 2011, p. 249-272.

D'ANGELIS, Wilmar; GONÇALVES, Solange Aparecida (orgs.). 2018. *Dicionário escolar Kaingâk: a língua Kaingang no oeste paulista*. Brasília: FUNAI.

DOLE, Gertrude. Retrospectiva da história comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas. In: FRANCHETTO, Bruna;

HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2001, p. 63-76.

DOOLEY, Robert. *Léxico Guarani, dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos*. Porto Velho: SIL. 1998.

DRUMOND, Carlos (org.). Vocabulário na Língua Brasília – 1º. Volume (A-H). *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Etnografia e Tupi-Guarani*, v. 26, p. 1-154, 1952[1622].

EHRENREICH, Paul. Os Puris do leste do Brasil. In: BENTIVOGLIO, Julio (org.). *Os Puri*. 1ª. edição. Vitória: Editora Milfontes, 2017[1886], p. 79-87.

ERIKSON, Philippe; CAMARGO, Eliane. Caxinaua, mais guère amazoniennes: qui sont-elles? Les devinettes transcrites par Capistrano de Abreu. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 82, p. 193-208, 1996.

FARIA JUNIOR, Geraldo P. de. *A grammar of the Bakairi language*. Amsterdam: LOT. 2022.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. 1ª. edição. São Paulo: EDUSP. 2001.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FERREIRA DA SILVA, Gino. *Construindo um dicionário Parakanã-Português*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (UFPA), 2003.

FREIRE, José R. Bessa; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.

GALINDO, Marcos. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)*. 1ª. edição. São Paulo: Editora Hucitec. 2017.

GARCIA, Rodolfo. Glossario das palavras e frases da lingua tupi., contidas na “Histoire de la mission des pères capucins em l’isle de Maragnan et terres circonvoisines” do Padre Claude d’Abbeville. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, v. 94, n. 128, p. 5-100, 1923.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – história de uma polêmica (1750-1900)*. 1ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOULART, José Alípio. *O Brasil do boi e do couro*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Edições GRD. 1965.

GUZMÁN, Décio de Alencar. O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII). In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alírio (orgs.). *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séc. XVII-XXI)*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2008, p. 35-49.

HARRISON, Carl; HARRISON, Carole. *Dicionário Guajajara-Português*. Anápolis: Associação Internacional de Linguística-SIL. 2013.

HECKENBERGER, Michael. Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2001, p. 77-110.

HEMMING, John. *Red gold: the conquest oft he Brazilian Indians, 1500-1760*. 1ª. edição. Cambridge: Harvard University Press. 1978.

HENFREY, Thomas. *Wapishana ethnoecology: a case study from the South Rupununi, Guyana*. 1ª. edição. Lethem: Wapishan Wadauniinao Atii'o. 2017.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. 2009.

KAMAYURÁ, Warý. *Awetí e Tupí-Guaraní, relações genéticas e contato linguístico*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Linguística (UnB), 2012.

LEMOS, Marcelo Sant'ana. *Vocabulário da língua Puri*. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Edição do Autor. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. 1ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2ª. edição. Campinas: Papyrus. 1997.

LICCARDI, Millicent; CAMP, Elizabeth (orgs.). *Kytanwem tãdâsenomedãdo kaintainhoem – Para nós lermos na nossa língua*. 1ª. edição. Cuiabá: SIL. 1992.

LISBOA, Pedro Luiz Braga. *A terra dos Aruã: uma história ecológica do arquipélago do Marajó*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2012

LOPES, Jorge Domingues. *Uma interface da documentação linguística e modelos lexicográficos para línguas indígenas brasileiras: uma proposta para o Suruí-Aikewára*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística (UnB), 2014.

MACÊDO, Silvia Lopes. *Encantamento do boi e reis encantados: xamanismo e identidade étnica entre os índios Kiriri do sertão baiano*. Monografia de Graduação, Bacharelado em Ciências Sociais (UFBA), 2006.

MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão geográfica do Brasil colonial*. 4ª. edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

MEDRADO, Joana. *Terra de vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880-1900*. 1ª. edição. Campinas: Editora UNICAMP. 2012.

MEIRA, Sérgio. O lingüista e a ortografia indígena: o caso da língua Bakairi. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 1, n. 2, p. 73-99, 2004.

MELATTI, Júlio César. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro: I.C.S/UFRJ, 1967.

MELLO E SOUZA, Laura de. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). *História da vida provada no Brasil – volume 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 41-81.

MENEZES BASTOS, Rafael. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. 1ª edição. Florianópolis: Editora da UFSC. 2013.

MENGET, Patrick. *Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicáo do Alto Xingu*. 1ª edição. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim. 2001.

MÉTRAUX, Alfred. The Purí-Coroado linguistic family. In: STEWARD, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians – volume I: The marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institution, 1946, p. 523-530.

METCALF, Alida. *O papel dos intermediários na colonização do Brasil (1500-1600)*. 1ª edição. Campinas: Editora UNICAMP. 2019.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de Tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Global. 2013.

NICHOLSON, Velda. *Breve estudo da língua Asurini do Xingu*. Brasília: SIL. 1982.

NOGUEIRA, Batista Caetano de Almeida. Vocabulário das palavras guaranis usadas pelo tradutor da “Conquista Espiritual” do Padre A. Ruiz de Montoya. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. VII, 1879.

NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf (orgs.). *O português e o tupi no Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Editora Contexto. 2010.

NORDENSKIÖLD, Erland. *Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America*. 1ª edição. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag. 1922.

NUNES, José Horta. *Dicionários no Brasil: análise e história do século XVI ao XIX*. 1ª edição. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: FAPESP; São José do Rio Preto: FAPERP. 2006.

OBERG, Kalervo. *Indian tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. 1ª edição. Washington: Smithsonian Institution/Institute of Social Anthropology. 1953.

OILLIAM, José. *Indígenas de Minas Gerais*. 1ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1965.

OLSON, Roberta. *Dicionário por tópicos nas línguas Oiampi (Wajapi) - Português*. Brasília: SIL, 1978

PAPAVERO, Nelson. Sobre os nomes populares conferidos às espécies sul-americanas de Tapirus (Mammalia, Perissodactyla, Tapiridae). *Arquivos de Zoologia*, v. 49, n. 1, p. 1-112, 2018.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. Algumas palavras da língua dos índios Aruans. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, v. IV, p. 15-25, 1881.

PINA DE BARROS, Edir. *Kura Bakairi/Kura Karáíwa: dois mundos em confronto*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB), 1977.

PINA DE BARROS, Edir. Os Bakairi. In: OPAN/CIMI (orgs.), *Índios em Mato Grosso*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1987, p. 78-85.

PINA DE BARROS, Edir. Os Bakairi: economia e cosmologia. *Revista de Antropologia*, v. 37, p. 257-308, 1994.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil*. 1ª. edição. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 2002.

RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia setentrional: comparação e descrição*. 1ª. edição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

RAMIREZ, Henri. *A fala Tukano dos Ye'pâ-Masa – Tomo II - Dicionário*. 1ª. edição. Manaus: CEDEM/Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 2019.

RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; FRANÇA, Maria Cristina V. de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: revisão e proposta de nova classificação. *LIAMES*, v. 15, n. 2, p. 223-277, 2015.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 3ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. Tapuya connections: language contact in eastern Brazil. *LIAMES*, v. 9, p. 61-76, 2009.

RIBEIRO, Gilmara. *Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRR), 2018.

RIVET, Paul. Les Indiens Canoeiros. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 16, p. 169-181, 1927.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2022. *Avá-Canoeiro*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Av%C3%A1-Canoeiro>. Último acesso em 01/08/2022.

SAEGER, James. *The Chaco mission frontier: the Guaycuruan experience*. 1ª. edição. Tucson: The University of Arizona Press. 2000.

SALVADOR, Frei Vicente de. *História do Brasil: 1500-1627*. 1ª. edição. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP. 1982 [1627].

SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. 1ª. edição. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. 1994.

SCHMIDT, Max. *Estudos de etnologia brasileira*. Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901. Seus resultados etnológicos. 1ª. edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1942.

SCHMIDT, Max. Los Bakairí. *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. 1, p. 11-58, 1947.

SCHULTZ, Harald. Lendas dos índios Krahó. *Separata da Revista do Museu Paulista – Nova Série*, v. IV, p. 49-163, 1950.

SEKI, Lucy. *Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu*. 1ª. edição. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Imprensa Oficial de SP. 2000.

SEKI, Lucy. Alto Xingu: uma sociedade multilíngue? In: FRANCHETTO, Bruna (org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2011, p. 57-84.

SILVA, Glauber Romling da. *Morfossintaxe da língua Paresi-Haliti (Arawak)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras (UFRJ), 2013.

SOLANO, Eliete Bararuá. *Descrição gramatical da língua Araweté*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística (UnB), 2009.

SOUSA, Rogério. *Dicionário Urubu-Kaapor – Português*. Goiânia: Edição do Autor. 2021.

STRADELLI Ermano. *Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português*. 1ª. edição. São Paulo: Ateliê Editorial. 2014.

TORAL, André. Os índios negros ou os Carijó de Goiás – a história dos Avá-Canoeiro. *Revista de Antropologia*, n. 27/28, 1984/1985, pp. 287-325.

VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda. 2012.

VANDER VELDEN, Felipe. O que anunciam os chifres dos bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil. *Anthropológicas*, v. 31, n. 1, p. 67-104, 2020.

VANDER VELDEN, Felipe. Sobre fracasos y éxitos relativos: técnica, política y ontología en los proyectos de crianza animal en aldeas indígenas de Amazonia. *RUNA*, v. 42, n. 1, p. 391-407, 2021.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos carijós: escravidão indígena em Minas Gerais colonial: 1711-1725. *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 165-182, 1997.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Antes de Minas: fronteiras coloniais e populações indígenas. In: RESENDE, Maria Efigênia L. de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais – volume 1: As Minas setecentistas*. 1ª. edição. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, p. 87-102.

VIEIRA, Jaci. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra*. Boa Vista: Editora da UFRR. 2007.

VIERTLER, Renate. A vaca louca: tendências do processo de mudança sócio-cultural entre os Bororo-MT. *Revista de Antropologia*, v. 33, p. 19-32, 1990.

VILELA DA SILVA, Jovam. *Mobilidade populacional na fronteira oeste de colonização*. Cuiabá: KCM Editora. 2005a.

VILELA DA SILVA, Jovam. *Histórico da pecuária no Brasil: fator de integração e desenvolvimento*. Cuiabá: KCM Editora. 2005b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 1ª. edição. São Paulo: Cosac Naify. 2002, p. 25-85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1ª. edição. São Paulo: Ubu Editora. 2018.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. *Viagem ao Brasil*. 1ª. edição. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/EDUSP. 1989 [1820].

WULF, Andrea. *The invention of nature: the adventures of Alexander von Humboldt, the lost hero of science*. Londres: John Murray Publishers. 2016.

YAMÃ, Jaguarê; SATERÉ, Aldamir. *Dicionário da língua Sateré (Sateré Pusu Agkukag) com tradução em Português e Nhêngatú*. 1ª. edição. São Paulo: Editora Cintra. 2021.

TESTADO AO VENTO: RELATOS DE ARTICULAÇÃO ENTRE DICIONÁRIO E TRABALHO DE CAMPO COM OS KUIKURO DO ALTO XINGU

TESTED IN THE WIND: ACCOUNTS ON THE ARTICULATION BETWEEN DICTIONARY AND FIELDWORK WITH THE KUIKURO OF UPPER XINGU

Thiago Braga Sá¹

RESUMO: Este breve relato de pesquisa procura narrar certas dimensões da apresentação, à comunidade Kuikuro de Ipatse, no Alto Xingu, do primeiro volume do Dicionário Kuikuro, intitulado *Inhanhigü – Cultura Material*. A partir desse relato, busca extrair algumas reflexões sobre esse gênero textual, o dicionário, no contexto de trabalho linguístico e antropológico com populações ameríndias. Trata-se, enfim, de um caso particular de encontro interdisciplinar entre a linguística formalista, enquanto perspectiva de descrição e análise da língua kuikuro na raiz do desenvolvimento desse dicionário, e a experiência etnográfica enquanto campo de empiria. Espera-se, com as reflexões desenvolvidas ao longo do relato, oferecer intuições para transformações e desdobramentos da Linguística e da Antropologia no trabalho com populações originárias.

PALAVRAS-CHAVE: Kuikuro. Alto Xingu. Dicionário. Cultura material.

ABSTRACT: This brief fieldwork account attempts to explore some dimensions of contact between the Kuikuro community of Ipatse, in the Upper Xingu, and the first volume of the Kuikuro Dictionary, entitled *Inhanhigü – Material Culture*. From this starting point, the account moves to reflections about the dictionary as a textual genre in the context of linguistic and anthropological research with indigenous populations. It is, ultimately, a particular example of interdisciplinary encounter between formal linguistics, the descriptive and analytical perspective in the roots of this dictionary development, and the ethnographic experience as a field of empiricism. With the reflections built up in this article, we hope to offer intuitions for new transformations in Linguistics and Anthropology through the work with indigenous populations.

KEYWORDS: Kuikuro. Upper Xingu. Dictionary. Material Culture.

Introdução:

Trabalhar na organização e lançamento de um dicionário em um contexto de relacionamento com populações que, antes da colonização, não se interessavam por escrita fonográfica envolve uma série de contradições. Ainda que não resolvidas, ou justamente por

¹ Doutorando do Programa de pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ, sob orientação de Bruna Franchetto. E-mail de contato: tbraga.sa@gmail.com.

não estarem resolvidas, essas contradições permitem, entretanto, redirecionar a experiência antropológica por caminhos não-previstos.

De maneira mais imediata, está justamente a produção de um objeto cuja própria razão de ser é a estabilização e coagulação do vocabulário de uma língua. Uma lista de palavras, com definições e traduções uniformizadas e que tendem para a univocidade, é, a princípio, uma tecnologia avessa às realidades em que a multiplicidade de perspectivas, mesmo que relativamente controladas ou potencialmente perigosas, é a norma, não a exceção.

No entanto, tecnologias são também instrumentos: mediadores entre sujeitos e produtores de diferentes modos de relação entre sujeitos. Entrar pela primeira vez em uma aldeia kuikuro carregando embaixo do braço uma enorme impressão de um dicionário de sua língua poderia parecer a descrição de uma farsa. Mas o contraste da cena é ainda mais desconcertante quando o dicionário é acompanhado de um convite: “gostaria que vocês o corrigissem comigo”. Não quero aqui, entretanto, romantizar esse encontro. Os moradores de Ipatse, a aldeia kuikuro com quem desenvolvo meu trabalho, estão longe de ser a imagem caricatural dos indígenas isolados e desfamiliarizados com as coisas de *kagaiha*². Não, os Kuikuro foram, por exemplo, os principais agentes, junto com Bruna Franchetto, do desenvolvimento da ortografia de sua própria língua³.

Assim, ainda que a escrita não tenha, necessariamente, um papel constante no cotidiano de Ipatse, ela está longe de provocar maravilhamento ou estranheza. Entretanto, enquanto tecnologia produtora de relações entre sujeitos, esse dicionário escrito e impresso, aberto sobre uma mesa na sede da Associação Kuikuro do Alto Xingu⁴, manifestou conversas e interações únicas no contexto do trabalho de campo antropológico.

Um pouco do que se fala e dos que falam

Especifiquemos o contexto: o dicionário aqui referido é a primeira manifestação física de um projeto que vem se desenvolvendo há muitos anos e a muitas mãos. Trata-se de uma das frentes de trabalho da antropóloga e linguista Bruna Franchetto, em parceria com a própria

² Termo kuikuro que é traduzido superficialmente como ‘branco’, mas que tem como referencial amplo a socialidade não-indígena.

³ O Kuikuro é linguisticamente categorizado como uma variante da Língua Karib do Alto Xingu, mas é considerada, pelos próprios kuikuro, e por questões que envolvem as relações políticas e a produção de diferenciações sociais na região, como uma língua distinta das outras.

⁴ AIKAX, a partir deste ponto.

população kuikuro, e que contou também com o trabalho da linguista Gélsama Mara Ferreira dos Santos e dos antropólogos Gustavo Godoy e Thiago Braga Sá, o autor deste relato. Também colaboraram, e continuam colaborando, Carlos Fausto e Juliano Leandro do Espírito Santo, Ahukaka Kuikuro, Jakalu Kuikuro, Jumu Kuikuro, Ashaua Didi Kuikuro, Amunegi Kuikuro, Jamalui Mehinaku Kuikuro, Mutua Mehinaku, Ivan Kuikuro, Sepé Ragati Kuikuro, Takumã Kuikuro, dentre outros. Ao longo de todo o dicionário, há também contribuições pontuais de diferentes habitantes de Ipatse, e o trabalho de correção referido neste ensaio foi realizado em parceria novamente com Rui Kuikuro, Sepé Ragati Kuikuro e Ivan Kuikuro.

O kuikuro é hoje falado por cerca de 700 pessoas em seis aldeias na região conhecida como Alto Xingu, o sistema multilíngue e multiétnico da área percorrida pelos formadores do rio Xingu, ao sul do Território Indígena do Xingu. Os Kuikuro habitam aldeias ao longo do rio Culuene e entre este e o rio Buriti, desde, pelo menos, a segunda metade do século XVIII.

A Língua Karib do Alto Xingu e, conseqüentemente, o kuikuro, é aglutinante, de núcleo final e ergativa. Sua estrutura silábica é: (C) V. A vogal (V) é o núcleo da sílaba, que pode ou não ser precedida, na sílaba, por uma consoante (C). As sílabas não são fechadas, ou seja, não permitem coda com consoante. O núcleo da sílaba é sempre uma vogal, que pode ser simples, nasal, longa ou ditongo. Um quadro mais detalhado das consoantes e vogais da língua, assim como a descrição de alguns processos fonológicos, como vozeamento, palatalização e assimilação vocálica, foram incluídos também na apresentação do dicionário aqui referido, não apenas como forma de contextualizar e tornar mais compreensível a atual ortografia kuikuro, mas também para tornar a ferramenta-dicionário o mais relevante possível para seu uso na escola indígena kuikuro.

O primeiro volume, que apresentamos em junho de 2022 aos habitantes de Ipatse, tinha ainda um recorte de campo semântico bastante específico – *Inhanhigü*⁵ em kuikuro; ‘cultura material’ em português. Esse primeiro volume foi possível através de parcerias com o British Museum e o Staatliche Museen zu Berlin, articuladas pelo antropólogo Carlos Fausto, e chega ao Alto Xingu no âmbito de um projeto de documentação da cultura material kuikuro atual e reflexão sobre objetos da coleção von den Steinen – a cultura material do passado –, de posse do próprio Museu de Berlim⁶. Nosso interesse neste ensaio, no entanto, não é tanto o de relatar

⁵ Definida pelo próprio dicionário (no prelo) como “obra; artefato; artesanato”. A escolha dessa entrada como título do volume baseou-se, sobretudo, na sua generalidade.

⁶ As oficinas de 2022 foram realizadas também com a parceria e colaboração de Andrea Scholz e Thiago Oliveira, do Museu de Berlim.

os percursos e os resultados amplos desses projetos, mas sim buscar extrair algumas considerações sobre o trabalho com o objeto impresso dicionário.

Cultura material objetivada e suas representações

Se a escrita, e sobretudo o gênero de escrita de um dicionário, depende de um congelamento de definições, referências e significados, o próprio ato de escrever – ou, neste caso, revisar o que havia sido escrito – não teria sido possível sem uma certa fluidez de sentidos, sem a passagem constante entre texto e o que está fora do texto, a vida em volta do escrito. Curiosamente, nosso primeiro equívoco, quando convidamos dois professores kuikuro para os trabalhos de revisão desse dicionário, foi justamente o de pensar a revisão como uma atividade *em torno do escrito*, sobre uma mesa, no interior de uma sala. Rapidamente esses dois professores nos fizeram perceber o quanto estávamos, em realidade, isolados: em paralelo, os habitantes de Ipatse estavam envolvidos em uma série de oficinas, no centro da aldeia, em frente à *kuakutu* (‘casa dos homens’) para a fabricação de alguns objetos escolhidos, pelos próprios kuikuro, para a documentação dos projetos museológicos.

Figura 1: *Kuakutu* de Ipatse, antes do início das oficinas



Fonte: acervo do autor.

Essa percepção de isolamento é ainda desdobrada em pelo menos duas dimensões. De maneira mais imediata, mas não necessariamente simplista, estava o fato de que o pessoal no centro da aldeia estava comendo, e nós, dentro de uma sala que se localiza fora do círculo de Ipatse, não.

Comer, o que está sendo comido e com quem se come têm dimensões particularmente importantes para as relações sociais e políticas do Alto Xingu. De fato, há toda uma ética⁷ em torno da alimentação na região que funciona como diferenciador entre *kuge*, ‘gente de verdade’, que não come “carne com sangue”, ou seja, o habitante alto-xinguano arquetípico, e *ngikogo*, ‘índio bravo’, os povos indígenas não completamente integrados à socialidade alto-xinguana e que comem, entre outras coisas, porcos, veados etc. Além disso, como é recorrente entre populações indígenas, a alimentação carrega ainda importância na produção e constituição das pessoas. A comida que os pais oferecem a seus filhos é uma das garantias de que a criança cresça constituindo-se como um humano à maneira de seus pais, e, no Alto Xingu, Guerreiro (2015) é um dos autores que explora esse aspecto da alimentação.

A outra dimensão de nosso isolamento diz respeito mais diretamente ao próprio dicionário. Tudo se passa como se, enquanto as oficinas de produção de objetos e reprodução do conhecimento da produção de objetos eram desenvolvidas no centro da aldeia, a lógica de organização do dicionário se tornava particularmente *desorganizada*. De fato, a organização escolhida para esse primeiro volume apresentado era alfabética e, claro, mesmo com os limites de um objeto impresso, existem possibilidades diferentes de organizar as relações entre entradas. Em língua portuguesa, talvez um dos melhores exemplos de organização não-alfabética e de possibilidades do objeto livro no gênero dicionário é o Dicionário Analógico da Língua Portuguesa (AZEVEDO, 2016).

No entanto, qualquer recorte escolhido para relacionar entradas de um dicionário é sempre em substituição às relações que existem na exterioridade do texto escrito. Um dicionário é, lembremos, a coagulação e a estabilização de uma realidade linguística e social cuja própria natureza é o movimento e a transformação. Assim, não se trata apenas de perceber que, na organização alfabética, as entradas do cipó *tihigu* e da armadilha de pesca *utu* estavam demasiado distantes, porque mesmo em uma publicação que reconhecesse, na sua organização interna, a preparação e a trançagem do cipó na fabricação da armadilha, essa organização ainda seria uma circunscrição, uma delimitação de todos os desdobramentos que acontecem e seguem acontecendo entre *tihigu*, *utu* e as mãos que os trançam.

⁷ Basso (1995); Heckenberger (2005); Fausto (2020), entre outros autores.

Figura 2: *Tihigu* sendo utilizado na fabricação de *utu*

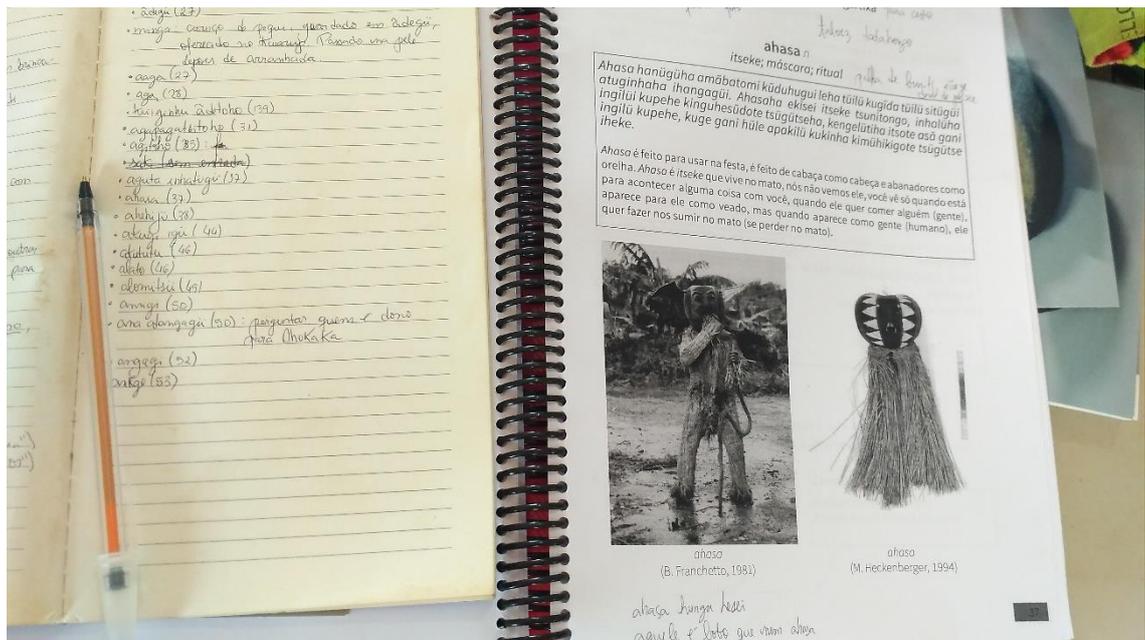


Fonte: acervo do autor.

Assim, mais do que tomar o dicionário como centro das interações entre antropólogos e nossos parceiros locais, nossos parceiros nos convidaram a testar o objeto livro contra a poeira, o sol e o vento de Ipatse, a enganchar o dicionário, de forma marginal, às atividades do centro da aldeia. Em outras palavras, não mais corrigíamos o dicionário no ritmo que ele nos exigia: saltávamos entradas e folheávamos o livro na dinâmica das conversas e das oficinas. Tomávamos, enfim, o dicionário não mais como uma substituição ao que não ocorre, mas sim como instrumento de reflexão sobre o que ocorreu, o que se fez e o que se fabricou, e sobre o que ocorrerá.

Essa possibilidade do livro – não mais da representação como substituição, mas sim da representação como projeção – ganharia importância ainda maior nos dias seguintes. Nosso ponto aqui, como esperamos deixar claro, não é o de reforçar o truísmo da insuficiência do texto escrito face a toda a vida que existe para além dele. O ponto é descentralizar a escrita de modo a não a descartar. Especialmente porque, quando algo da vida falha, a representação-projeção do texto pode servir para redirecioná-la.

Figura 3: Anotações de campo do autor sobre o dicionário



Fonte: acervo do autor.

Quando a vida falha

Nossas oficinas no centro da aldeia estavam previstas para seguir durante toda uma semana, mas duraram apenas dois dias. Fomos surpreendidos, na madrugada do terceiro dia, pelo falecimento de um habitante de uma outra aldeia, também kuikuro, há vinte quilômetros de distância. Esse mesmo senhor havia passado por Ipatse no dia anterior em sua bicicleta, oferecendo para venda alguns tracajás que ele havia pescado.

Morte, tristeza, dor, luto. Como é recorrente nessas situações, todas as atividades públicas e coletivas são suspensas, interrompidas. Espera-se das pessoas, enquanto comportamento ético alto-xinguano, que o centro da aldeia seja evitado, permaneça vazio. Assim, de certa forma, a morte é também uma inversão do movimento desejado da socialidade do Alto Xingu: não mais das margens-casas ao centro, mas de volta aos limites da aldeia, centrifugando a vida social. Com isso, de repente, aquela pequena sala da AIKAX que nos havia inicialmente isolado da dinâmica coletiva é novamente interessante para as atividades de correção do dicionário, é agora adequada ao luto. Além disso, o dicionário passa agora a nos acompanhar ao longo da circunferência de Ipatse. Em paralelo à correção com nossos dois parceiros kuikuro, página a página, visitamos também algumas casas, conversamos com seus

habitantes, registramos os objetos que tinham e que ainda utilizavam, os que conheciam e reconheciam nas fotos do dicionário, corrigimos imprecisões e colhemos novas informações.

Ao contrário do que pareceria à primeira vista, no entanto, o dicionário não substitui as atividades que deixaram de ser realizadas no centro da aldeia. Como havíamos sugerido anteriormente, o regime de suas representações não passa, ou não gostaríamos que passasse, pela noção de substituição, mas sim pela de projeção, ou, nas palavras de Eduardo Kohn (2013), reapresentação. Assim, a função de nosso dicionário, ao longo do trajeto que percorremos, é análoga a do gravador, do caderno de campo, da caneta: colhe e compara impressões, convida ao diálogo por meio de referências mais ou menos partilhadas. Esse diálogo, aliás, não se dá apenas entre a equipe de antropólogas e antropólogos e a população local, mas também entre nossos parceiros *kuikuro*, que nos acompanhavam, e os moradores das casas visitadas. As fotos da coleção von den Steinen e as entradas que simplesmente ainda não tinham fotos permitiam um direcionamento preciso na busca por objetos e, ao mesmo tempo, serviam como um método de elicitación na conversa com os habitantes de Ipatse, com produção de dados que não surgiriam em interações não-estruturadas. Situações como a lembrança, a partir da entrada do dicionário, de objetos esquecidos pelos habitantes das casas foram recorrentes.

Além disso, pudemos explorar aspectos menos transparentes da polissemia de alguns termos. A entrada *agitoho* (ou *ngagitoho*), por exemplo, pode significar o propulsor de dardos utilizado na festa regional *hagaka* (conhecida de maneira mais ampla como festa do Javari), mas também as linhas da palma da mão e o campo de um jogo com bolas de mangaba que, de acordo com nossos parceiros *kuikuro*, quase não é mais praticado. Enquanto tirávamos fotos de um lançador de dardos em uma casa, perguntamos sobre os outros dois sentidos da palavra ao nosso anfitrião. Este nos deu uma aula de como praticar o jogo utilizando sua própria mão esquerda aberta: as marcações do campo eram modeladas a partir das principais linhas da palma.

Por fim, fazer esse percurso pelas casas de Ipatse possibilitou que seus moradores conhecessem o dicionário de perto e com mais calma. No primeiro dia de nossas oficinas, no centro da aldeia, havíamos apresentado e passado de mão em mão o livro impresso, mas agora cada pessoa que se interessasse poderia folheá-lo no seu próprio tempo, em sua própria casa. Afinal, ainda que, durante o campo, a dinâmica de trabalho com o dicionário possa ser comparada com a dinâmica de trabalho com um caderno de campo ou gravador, os destinos desses objetos são diametralmente opostos: o dicionário *kuikuro* pertence, acima de tudo, aos próprios *Kuikuro*.

Nossos parceiros de Ipatse talvez ainda não se sintam donos⁸ dessa edição. Ela emerge, sobretudo, da prática de um conhecimento linguístico específico, capaz de descrever, coagular, categorizar e traduzir em meta-estruturas as estruturas móveis da língua. Mas ao final desse processo de correção em parceria com os Kuikuro, acreditamos que a próxima edição será mais deles do que nossa.

Páginas reordenadas

Como afirmado anteriormente, um dos problemas que o gênero dicionário inevitavelmente apresenta, especialmente um dicionário impresso, é o do recorte de relações que a organização escolhida de entradas estabiliza e/ou deixa de fora. Apesar de incontornável, esse problema pode ser minimizado ou mesmo colocado a serviço das pessoas envolvidas quando é explicitado no trabalho de edição e de organização. Ao longo deste artigo, oferecemos algumas reflexões sobre esse gênero de publicação linguística em contexto de trabalho com populações indígenas, e nos resta agora apenas apontar como a organização do dicionário também foi afetada por essas reflexões e experiências de campo, e quais efeitos novos rearranjos podem ter sobre futuros trabalhos na área.

No processo de tornar-se donos deste dicionário, um dos primeiros comentários que os Kuikuro fizeram foi justamente em relação à organização da publicação. Com base em reuniões com a comunidade, e especialmente com os professores da escola indígena, foi sugerida uma nova divisão interna ao volume: *Kengikogu* e *Kengikōdohogu*. Ambos os termos têm como raiz o morfema /ngiko/, ‘coisa’, e ambos estão marcados com o plural inclusivo /k-/, mas /-engikogu/ é traduzido como ‘coisa’ ou ‘pertence’ – esteiras, armadilhas de pesca, arcos, flechas, potes, cuias, canoas, bicicletas, redes, bolas etc. – e /-engikōdohogu/ é traduzido como ‘adorno’ ou ‘enfeite’ – braçadeiras, tornozeleiras, colares, pulseiras, brincos, cocares, cintos, pendentes etc.

O contraste, que é importante para os Kuikuro e que parece simples à primeira vista, abre no entanto novas questões para o trabalho antropológico: o que são exatamente as máscaras? Sabemos, por exemplo, que elas são consideradas como *itseke*, ou seja, como hiper-

⁸ A noção de ‘dono’, *oto* em kuikuro, tem uma série de desdobramentos políticos e sociais na região do Alto Xingu que, infelizmente, não cabem neste artigo. Basta dizer, no entanto, que ser dono de algo ou alguém envolve, entre outras coisas, tanto as noções de responsabilidade quanto de participação no seu processo de fabricação ou produção.

seres⁹. Sabemos também que existe uma dinâmica complexa no processo de se tornar dono – *oto* – de um ritual e, conseqüentemente, da máscara-*itseke* que é colocada em movimento. Máscaras são *engikogu* ou *engikōdohogu*? Esses termos continuam fazendo sentido? A discussão se complexifica ainda mais quando comparamos o caso das máscaras com outros objetos. Assim, *ankge*, chocalho, é categorizado pelos Kuikuro como *engikōdohogu*, pois é utilizado em festas e rituais ao lado de outros adornos, como braçadeiras e tornozeleiras. No entanto, *hüati ankgegü*, o chocalho utilizado por pajés em processos de cura, é considerado *engikogu*, um pertence ou instrumento, além de ser também *itseke*.

O ponto aqui, contudo, não é o de explorar as diferenças entre seres e coisas. Que o regime ontológico de diferentes populações indígenas do mundo permita que seres sejam coisas e que coisas sejam seres – e que seres tenham donos – é um fato já descrito e documentado pela Antropologia à exaustão. Afinal, é apenas em uma socialidade profundamente alienada de suas próprias relações de produção e reprodução social, como a nossa, que seres (exclusivamente humanos) aparecem como sujeitos puros, e coisas sejam apenas objetos. O ponto aqui, talvez, é o de tomar a distinção entre *engikogu* e *engikōdohogu*, uma distinção nativa, como estimulador de reflexões sobre como os Kuikuro categorizam suas práticas sociais, ou seja, pensar sobre que coisas os corpos fazem e como os corpos se fazem através das coisas.

Depois de corrigir nosso primeiro volume do dicionário kuikuro com os professores indígenas de Ipatse, e enredando ao gênero dicionário as organizações e reflexões que fazem sentido para a população local, essa é uma questão que esperamos que os próprios Kuikuro respondam no seu uso cotidiano da publicação. Ou talvez, na continuidade de nossa relação de trabalho com os Kuikuro, descubramos que essa questão nunca foi respondida, e que mesmo a organização do dicionário foi repensada sobre outras lógicas e outras categorizações. De toda forma, e afinal de contas, este processo de dicionarização, de criação de um artefato metalinguístico que pode inclusive participar também do regime de produção de corpos, é um caso particular da maneira mais geral e mais ampla de como, acreditamos, devem ser os trabalhos de documentação e produção de conhecimento entre linguistas e antropólogos e populações indígenas: descentralizados, testados no campo e, sobretudo, repensados para que sejam relevantes para as populações em questão.

⁹ O termo ‘hiper-ser’ é utilizado, dentre outros autores, por Franchetto (1992) de forma a escapar dos equívocos e vícios de palavras carregadas, como ‘espírito’. Os Kuikuro, quando traduzem o termo, também usam ‘bicho’.

Em seu livro póstumo intitulado 2666, o autor chileno Roberto Bolaño conta uma curiosa anedota fictícia através da perspectiva de um de seus personagens: como presente de casamento à sua irmã, o artista surrealista Marcel Duchamp teria oferecido instruções de uma obra, que consistia em pregar em um varal de roupas um livro de geometria e observar a resistência de uma ciência exata à chuva, ao sol e ao vento. Essa imagem, apesar de proveniente de uma realidade bastante distinta, oferece um eco curioso aos troncos do Kuarup¹⁰, jogados no chão depois do fim da festa. Um ser-objeto que foi composto e fabricado durante horas para ancorar, pela última vez, a presença de um morto importante e homenageado torna-se, com o fim das homenagens, uma coisa vazia, derrubada na praça central, rolada para dentro dos rios e lagos ou utilizado como banco para jovens namorados.

Apesar do contraste aparente entre esses dois estados, essa é, afinal, uma transformação, um processo, e importam muito pouco os seus pontos de início e de fim. As efígies mortuárias estão longe de ser o centro concreto (GUERREIRO, 2015) do Kuarup, ainda que, à primeira vista, pareçam ser seu foco. Da mesma forma, o interesse da obra fictícia de Duchamp no interior da ficção de Roberto Bolaño não é o desgaste final do livro, destroçado pelo clima, mas sim o tempo que passa no varal, as transformações que vão sendo impressas ao seu corpo de papel pelo sol, a chuva, o vento. Quanto ao dicionário kuikuro, esse híbrido entre conhecimentos modernos e nativos, em última instância, o que desejamos, e o que podemos desejar, é que se torne também, ele mesmo, ao longo de sua existência na aldeia de Ipatse, *kengikogu*, ‘nossa coisa’.

Referências

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa*. Lexikon, 2016.

BASSO, Ellen B. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. University of Texas Press, 1995.

FAUSTO, Carlos. Chiefly jaguar, chiefly tree: Mastery and authority in the Upper Xingu. In: KOSIBA, Steve, JANUSEK, John Wayne; CUMMINS, Thomas B. F. (Org.) *Sacred Matter: Animism and Authority in the Pre-Columbian Americas*. Dumbarton Oaks, 2020.

¹⁰ A efígie mortuária é chamada *etita*, em kuikuro. Sua fabricação remete ao conjunto de narrativas de origem dos gêmeos Sol e Lua, filhos de uma mulher de madeira. A própria festa interétnica do Kuarup, apesar do nome popular de origem arawak, é chamada *egitsu* em kuikuro.

FRANCHETTO, Bruna. *Falar kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*. Tese de doutorado. Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 1986.

FRANCHETTO, Bruna. O aparecimento dos caraíba: Para uma história kuikuro e alto-xinguana. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras, 1992.

FRANCHETTO, Bruna. The ergativity effect in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In: GILDEA, Spike; QUEIXALÓS, Francese (org.). *Ergativity in Amazonia*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010.

FRANCHETTO, Bruna. Count, mass, number and numerals in Kuikuro (Upper Xingu Carib). *Linguistic Variation*, Volume 20, Issue 2, 2020. pp. 255–270 (16).

FRANCHETTO, Bruna. Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos*, v. 21, n. 1, 2020.

FRANCHETTO, Bruna. Amerindian conceptions on ‘writing’, as object and practice. *J Cult Cogn Sci* 5, 85–100 (2021).

FRANCHETTO, Bruna; SANTOS, Gélsama Mara Ferreira. Cartography of expanded CP in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In: CAMACHO, José; GUTIÉRREZ-BRAVO, Rodrigo; SÁNCHEZ, Liliana (Org.) *Information Structure in Indigenous Languages of the Americas, Syntactic Approaches*, v. 1, p. 87-113. New York: De Gruyter Mouton, 2010.

HECKENBERGER, Michael. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge, 2005.

GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Editora da Unicamp, 2015.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, 2013.

MAIA, Marcus; FRANCHETTO, Bruna; LEMLE, Miriam; VIEIRA, Marcia Maria Damaso. *Línguas Indígenas e Gramática Universal*. São Paulo: Contexto, 2019.

SÁ, Thiago Braga. *Esboço de uma topogramática alto-xinguana: reflexões em torno de chefes, aldeias e dêíticos espaço-temporais em kuikuro*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional – UFRJ), 2021.

SILVA, Glauber Romling; FRANCHETTO, Bruna. Prosodic distinctions between the varieties of the Upper-Xingu Carib language: results of an acoustic analysis. *Amerindia 35: La structure des langues amazoniennes II*. 2011. Pp. 41-52.

TEORIA DO POEMA NA AMERÍNDIA: POR UMA POÉTICA DO TRADUZIR AYVU ROPYTA

THEORY OF THE POEM IN AMERINDIA: FOR A POETICS OF TRANSLATING AYVU ROPYTA

João Paulo Ribeiro¹

RESUMO: Esse trabalho resulta de nossa pesquisa realizada no doutoramento (RIBEIRO, 2022) e se deteve na prática de tradução de parte de Ayvu Ropyta que é uma série de narrativas em língua mbya-guarani e que foram trazidas a público pela gentileza de León Cadogan (1959). Na nossa prática, a questão do posicionamento do tradutor para a poética do traduzir é importante. É um desvio da interpretação e se apoia pelo ritmo. Como conjunto de teorias, a ideia de diverso (GLISSANT, [1990] 2011) para pensar uma linguística na Ameríndia no século XXI, para pensar sociedade, historicidade na língua da tradução e o sujeito do poema (MESCHONNIC, [1989] 2006, MARTINS, 2022). Como resultados, a língua de tradução, da poética do traduzir, traz por se tratar de narrativas cosmológicas (RIBEIRO, 2022), o surgimento como participativo. Na nossa poética do traduzir, o caráter sintático de uma articulação de ritmo, aspectos de repetições, fortalecem as imagens inéditas para uma ótica. Consideramos assim uma teoria do poema, Ameríndia.

PALAVRAS-CHAVE: Poética do Traduzir. Ayvu Ropyta. Diverso. Teoria do Poema. Ameríndia.

ABSTRACT: This work is the result of our doctoral research (RIBEIRO, 2022) and focused on the practice of translating part of Ayvu Ropyta, which is a series of narratives in the Mbya-Guarani language and which were made public by the kindness of León Cadogan (1959). In our practice, the question of the translator's positioning for the poetics of translating is important. It is a deviation from the interpretation and is supported by the rhythm. As a set of theories, the idea of diversity (GLISSANT, [1990] 2011) to think about linguistics in Amerindia in the 21st century, to think about society, historicity in the language of translation and the subject of the poem (MESCHONNIC, [1989] 2006, MARTINS, 2022). As a result, the language of translation, from the poetics of translating, brings about, because it is about cosmological narratives (RIBEIRO, 2022), the emergence as participatory. In our poetics of translating, the syntactic character of an articulation of rhythm, aspects of repetitions, strengthen the unpublished images for an optic. We thus consider a theory of the poem, Amerindia.

KEYWORDS: Poetics of Translating. Ayvu Ropyta. Diverse. Theory of the Poem. Amerindia.

¹ Doutor em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa LEETRA/UFSCar (CNPq). Coordenador do programa Voz Indígena/ Rádio UFSCar 95.3. Professor da Escola Pública Programa de Ensino Integral Prof. José Juliano Neto. [Orcid: 0000-0001-9339-8553](https://orcid.org/0000-0001-9339-8553). E-mail: jpr.joaopauloribeiro@gmail.com.

Introdução

Nesse artigo uma experiência de poética do traduzir um texto clássico da América Indígena. O texto é o *Ayvu Rapyta*, em língua mbya-guarani, família linguística tupi-guarani, tronco tupi (RODRIGUES, 1984-85). Dessa valiosa obra quem primeiro fez curadoria, tradução e publicação foi o antropólogo e linguista paraguaio León Cadogan (1959). A obra foi publicada pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Brasil, no ano de 1959, no boletim de número 227 da cadeira de Antropologia, em língua espanhola. As traduções são da língua mbya-guarani para a língua espanhola. Há traduções parciais dessa obra para a língua portuguesa, inclusive a nossa que foi corpus de uma tese de doutorado (RIBEIRO, 2022).

Nesse artigo retomamos alguns resultados de modo a aqui delinear o que seria uma teoria do poema na Ameríndia a partir de uma poética do traduzir. Nossa escrita tem certo tom ensaístico.

Para início, no intuito de trazer comparações como comentários, selecionamos um trecho da primeira narrativa. O leitor se atente para alguns aspectos de repetição, quanto a forma das palavras na estrutura sintagmática. Mostraremos quatro propostas anteriores a nossa. Não sendo nosso intuito polemizar ou inaugurarmos uma proposta melhor. Depois mostrarmos nossa proposta para o primeiro trecho selecionado, antes traremos um pouco do arcabouço teórico que estamos usando.

Por fim, selecionamos alguns outros trechos nossos, de maneira a ilustrar o pensamento que construímos e avançá-lo. Uma teoria do poema da Ameríndia no século XXI a partir de uma poética do traduzir, tendo uma crítica por ser um adentrar a vivência de uma língua que represente narrativas cosmológicas como participativo para um sujeito do poema. O poema entendido como território, um modo de ver.

Nosso intuito não é formular essa linguística que seria adequada ou mesmo proveniente de etnologias que consideram performances em práticas de linguagem. Temos aportes para uma linguística descritiva com os seguintes conceitos base: solidariedade sintagmática (SAUSSURE [1916] 1971, p. 148), eixo poético (JAKOBSON, [1960] 1975, p. 130) e unidades significativas mínimas (MARTINET, [1968] 1971). São as bases para a atividade de tradução entendida como espaço de trabalho com a língua sem considerar um externo, um contexto, um hipotético leitor, uma hermenêutica. Também não consideramos a significação que se produzia em língua portuguesa. Não executamos uma segunda etapa de “alinhamento” da sintaxe que se produzia, nem mesmo nosso objetivo estava em trazer elementos da língua mbya-guarani. A língua que

se produzia na tradução, com posicionamento de desvio do tradutor. Uma espécie de queda no abismo dos significados e ajuda em aspectos de significantes que não significam, mas que executam algo pelas palavras. Não nos detivemos firmemente em analisar e desprender estruturas dessas potências, nem fizemos um estudo detalhado de historiografia da linguística sobre o tema.

Por outro lado, para teorização, nos valem de conceitos de outros pensadores, de teorias que entrelaçamos. O resultado nos parece condicente a pensar uma entre várias do que seria uma teoria do poema na Ameríndia, nos aportes de uma linguística.

Teorias

Nosso ponto de partida é a poética do traduzir (MESCHONNIC, [1989] 2006) e que tem na língua que surge na tradução, uma sintaxe diferenciada proveniente da atenção para a poética das palavras em suas repetições (MARTINS, 2020). Para essa língua, língua de surgimento em que o participativo na criação é propiciado por categorias que propiciam uma alteridade na linguagem, chamamos de diverso por não serem de âmbito de unidades mínimas de significado. É no pensamento de Édouard Glissant ([1990] 2011) que encontramos o conceito de diverso e poética da relação. Esses conceitos nos auxiliam a pensar questões como território e cosmologia na Ameríndia sem desconsiderar a língua. A poética como política da língua. Traz uma teoria do poema na Ameríndia em que compreende o modo de ver e modo de viver.

Como resultados para a conclusão, entendemos que a proposta que traremos colabora em suas linhas, em seus versos, para o sujeito do poema (MESCHONNIC, [1989] 2006) devido a uma sintaxe peculiar que nos direciona a pensar uma vivência em um território se fazendo, de novidade. Que o diverso é algo relacionado ao modo de ver, uma ótica.

Outro ponto de apoio para nossa teorização está no perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015), uma teoria antropológica sobre o pensamento indígena nas terras baixas sul-americanas. O perspectivismo ameríndio, entre outras coisas, nos fala de uma espécie de pano de fundo constituído por pontos de vista que se querem corporificados, cabendo a certas atividades uma busca de correlações provisórias num espaço de conflito (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015). Para essa ideia de perspectivismo, a ideia de poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) como lugar de encontro.

Sobre o pensamento glissantino, entendemos assim: quando a identidade surge por causa de uma política, ou uma relação de identidade com o mundo que se vê em destruição, a

questão da identidade diante de uma escolha possível que seja na poética da relação, e isso não como uma ação coletiva. A abertura que estava na destruição conduz uma passagem do tempo do terror ao tempo da cura.

A ideia de tempo do terror e tempo da cura, em *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*”, pesquisa que envolve a mobilização da medicina, magia, e mito contra a versão do terror, violência colonial entre os povos do Rio Putumayo e Vale do Cauca, Colômbia e que exprimem infelizmente o que é o tempo do terror para os condenados da terra, os oprimidos. Michel Taussig, especialista em antropologia médica, tendo em Walter Benjamin em seus estudos para compreender a imagem dialética, entra neste espaço de morte e redenção, escutando os relatos, imagens alucinantes, imagens inéditas, um espaço de surgimento.

Postos ainda que brevemente os pontos de apoio teórico para a construção do nosso pensamento, cabe elucidar sobre a prática de tradução que fizemos. Em nossa atividade, a queda no abismo em não nos determos em arrumação da sintaxe atentando para a semântica de uma língua portuguesa legível tendo um leitor hipotético, comum. A língua da tradução sendo uma língua da poética do traduzir. Mais para frente, depois de ter mostrado alguns trechos em diferentes tradutores, poderemos melhor comentar sobre essa possível linguística de modo a relacionar com uma construção de teoria do poema na Ameríndia.

Trechos selecionados em tradutores diferentes

Para leitura em língua mbya-guarani, /y/ é uma vogal fechada, baixa que não é o i, e deve-se pronunciar u como em *apyka*. Existem vogais nasais como em *pytũ*, oclusiva gutural com grafia /' / como em *mba'ekuaá*. A escrita de *ch* soa mais como *tch*. Um som peculiar está em *mb* que não deve ser pronunciado colocando alguma vogal entre m e b, mas com mudança contínua de uma oclusiva nasal e oral respectivamente.

*Ñande Ru Pa-pa Tenonde
guete rã ombo-jera
pytũ yma gui.*

*Yvára pypyte
apyka apu 'a i,
pytũ yma mbyte re
ogüero-jera.*

*Yvára jechaka mba'ekuaá,
yvára rendupa,
yvára popyte, yvyrá 'i,*

*yvára popyte rakã poty,
ogüero-jera Ñamanduĩ
pytũ yma mbyte re.*

*Yvára apyre katu
jeguaka poty
ychapy recha.
Yvára jeguaka poty mbyte rupi
guyra yma, Maino i,
oveve oikovy.*

(CADOGAN, 1959, p. 13)

Depois da publicação, o material já foi parcialmente retraduzido por Pierre Clastres ([1974] 1990) em língua francesa (e dessa para a língua portuguesa por Nícia Adan Bonatti) que no mesmo intuito de León Cadogan (1959) traz uma tradução de cunho mais interpretativo, explicativo quanto ao sagrado. Um exemplo disto está na tradução de *yvára* por divino. Também deve ser notado o aspecto de passado nos verbos e que coloca o surgimento como algo de um tempo distante. Vejamos a proposta que é a primeira a ser publicada, a de Leon Cadogan (1959, p.13).

Nuestro Padre último-último primero
Para su propio cuerpo creó de las
tinieblas primigenias.

Las divinas plantas de los pies,
el pequeño asiento redondo,
en medio de las tinieblas primigenias
los creó, en el curso de su evolución.

El reflejo de la divina sabiduría
(órgano de la vista),
el divino oye-lo-todo (órgano del oído),
las divinas palmas de la mano con la vara insigna
las divinas palmas de las manos con las
ramas floridas (dedos y uñas),
las creó Ñamanduĩ, en el curso de su evolución
en medio de las tinieblas primigenias.

De la divina coronilla excelsa las flores
del adorno de plumas eran
(son) gotas de rocío.
Por entre medio de las flores
del divino adorno de plumas
el pájaro primigenio, el Colibrí,
volaba revoloteando.

Um aspecto de algo se fazendo por si é elementar nessa tradução principalmente nas três primeiras estrofes selecionadas. Nosso Pai que seu próprio corpo criou das “*tinieblas primigênias*”, seu corpo, em um curso de evolução. Depois temos uma bela imagem do Colibri

como “*pájaro primigênio*”. Um poema chamativo em sua estética, em sua força de dança de imagem e esforço para compreender as ideias.

A proposta de Pierre Clastres ([1974] 1990) é pautada na de Leon de Cadogan (1959), porém com esforço para desprender alguns movimentos importantes sobre o ato de surgimento, por exemplo, em comparação ao sétimo verso “*que describe a aparição do deus Ñamandu diz ‘en el curso de su evolución’, no decorrer de sua evolução, ele traduz o termo guarani ‘ogüero-jera’, que nós traduzimos por ‘desdobrando-se a si mesmo em seu próprio desdobramento’*” (CLASTRES, [1974] 1990, p.17). Possa ser que as diferenças são como para facilitação, em relação a primeira proposta, e de caráter interpretativo para que haja o menos possível de equívocos quanto as ideias. Quando afirmamos sobre o interpretativo é para contrapor a nossa proposta que não se pauta na hermenêutica, em saber o que significa o significado.

Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,
Fez com que seu próprio corpo surgisse
da noite originária.

A divina planta dos pés,
o pequeno traseiro redondo:
no coração da noite originária
ele os desdobra, desdobrando-se.

Divino espelho do saber das coisas,
compreensão divina de toda coisa,
divinas palmas das mãos,
palmas divinas de ramagens floridas:
ele os desdobra, desdobrando a si mesmo,
Ñamandu, no coração da noite originária.

No cimo da cabeça divina
as flores, as plumas que o coroam,
são gotas de orvalho.
Entre as flores, entre as plumas da coroa divina,
O pássaro originário, Maino, o colibri,
esvoaça, adeja.

Nota-se nessa última tradução que *mbyte re* não é traduzido em algumas partes. Em outros momentos se traduz como ‘coração’, e em Cadogan (1979) se traduz como ‘em médio’. Verifica-se também que em ambas as traduções, o aspecto surgimento é relegado como algo passado, feito. Isso não muda em Kaka Werá Jecupé (2001) e Josely Vianna Baptista (2011) que trazem uma prática de tradução mais aprofundada quanto ao caráter poético naquilo que é uma dança de imagens, de uma imagem inédita. Nos prolongaremos mais em comentá-las, pois

essas propostas para seus tradutores também significam, para eles, uma experiência espiritual com a palavra.

Em Kaká Werá Jecupé (2001), que contém as quatro primeiras narrativas de *Ayvu Rapyta*, essas são como fontes para sua formação identitária como indígena em diáspora. Nas suas palavras no prefácio: “*Não nasci Guarani, tornei-me. Minha família veio de um clã Tapuia de autoestima cultural destruída e valores fragmentados*” (JECUPÉ, 2001, p. 13). Essa concepção para nós é frutífera – o tornar-se por meio de uma narrativa. Sobre isso quando ensaiarmos sobre o sujeito do poema, da política da poética para não se confundir com a política da sociedade, de uma política do traduzir. Contudo, no nosso entendimento, nas próximas traduções que se seguem, não há, propriamente uma poética que seja a do traduzir do modo como estamos pensando. Vejamos a proposta de Kaká Werá Jecupé (2001, p. 25-26):

Nosso Pai Primeiro
criou-se por si mesmo
na Vazia Noite iniciada.

As sagradas plantas dos pés,
o pequeno assento arredondado
do Vazio Inicial
enraizou seu desdobrar (florescer).

Círculo desdobrado da sabedoria
inaudível,
fluiu-se divino Todo Ouvir
as divinas palmas das mãos portando o
bastão de poder,
as divinas palma das mãos feito ramas
floridas
tramam o Imanifestado, na dobra de sua
evolução,
no meio da primeira Grande Noite.
Da divina coroa irradiada
Flores plumas adornadas
em leque.
Em meio às flores plumas floresce
a coroa-pássaro
do pássaro futuro,
luz veloz
que paira
em flor e beijo,
que voa não voando

Chama-nos a atenção, o imagético, de uma imagem inédita, de dança de imagem que tem no movimento do pássaro-futuro uma chamada para a referencialidade como surgimento que não é passado. Uma imagem da Ameríndia, se quisermos pensar a paisagem, o lugar. A tradução de Josely Vianna Baptista (2011, p. 25) possui de mesmo modo que a de Jecupé (2001,

p. 25-26) um caráter de construção de um sujeito no mundo que se impacta com as narrativas em língua mbya-guarani.

Nosso primeiro Pai, sumo, supremo,
a sós foi desdobrando a si mesmo
do caos obscuro do começo

As celestes plantas dos pés,
o breve arco do assento,
a sós foi desdobrando, ereto,
do caos obscuro do começo

O lume de seus olhos-de-céu,
os divinos ouvidos,
as palmas celestes
com brotos floridos
abriu Ñamandui, desabrochando

do caos obscuro do começo
Sobre a fronte do deus
as flores do cocar
olhos de orvalho.
Entre as corolas do cocar sagrado
o Colibri, pássaro original,
pairava, esvoaçante

Essa é a primeira parte de “*Roça Barroca*”, onde às traduções de narrativas em “*Ayvu Rapyta*” vem se juntar uma segunda parte, “*Moradas nômade*s” formada de poemas nos quais a autora procura “dialogar com a sofisticada trama sonora dos cantos” (BAPTISTA, 2011, p. 13). A ligação entre as duas partes comporta também aquilo a que Josely se refere como seu “exercício espiritual” que entrelaça o contato aprimorado via tradução e “viagens, reais e imaginárias, a comunidades Mbyá do Paraná e Guairá” (BAPTISTA, 2011, p. 13).

Josely Vianna Baptista explica que este “percurso foi uma espécie de ‘viagem de iniciação’, em que se está ao mesmo tempo imerso no lusco-fusco das reminiscências e sob súbitos *insights* da percepção” e que isto a inspirou “na busca da terra sem mal” (BAPTISTA, 2011, p. 14) que é um tema profético Guarani (ver Hélène Clastres, [1975] 1978). *Roça Barroca* contém em suas poesias autorais, construções de paisagens espaciais (terrestres e celestes) em que se nota uma fortificação advinda de um forte estar na língua Guarani. Sobre o pensamento a respeito da tradução, Josely coloca que realizou leituras das traduções de Cadogan e estudo das estruturas da língua guarani, bem como escutou de seu amigo Teodoro Tupã Alves, na aldeia de *Ocoy* em São Miguel do Iguazu –Paraná, a entoação dos cantos a partir dos textos

escritos. E coloca também a respeito de procedimentos de tradução, nos quais primeiramente fez “tradução ultraliteral” e em seguida

[...] atenta aos elementos formais do original, o texto foi reduzido em busca de ‘compensações’ possíveis para a eficácia poética em nossa língua” (...) [e que] “prezou a materialidade quase ideogramática da língua indígena (como quando, por exemplo, redes de imagens nomeiam abstrações), em vez de acatar a opção por vezes parafrástica do castelhano” (BAPTISTA, 2011, p. 12-13).

É importante deixar posto que, no nosso entender, cada tradução tem tanto um objetivo como um jeito de se fazer. Tem uma política quanto aos objetivos e uma poética quanto ao modo. Às vezes, o político determina o modo quando no caso de se pensar o leitor que se perderia pela mensagem sagrada – sem com isso deixar de trazer explicações que direcionam o olhar do leitor. Seriam traduções voltadas mais para o paradigmático, o eixo das escolhas das palavras e para o receptor.

Para diferenciar, de outras políticas, há mesmo aquela em que o tradutor traz a sua experiência resultante do que a poética exerceu nele. Nessa podemos ver o poder na dança de imagens que não deixa de ser reforçado pela dança dos sons. Um exemplo, entre vários: “Em meio às flores plumas floresce” (JECUPÉ, 2001), “o lume de seus olhos-de-céu” (BAPTISTA, 2011). Sobre a ideia de imagem, em “ABC da Literatura”, o poeta e crítico Ezra Pound diz assim: “E no entanto o máximo de fanopéia (a projeção de uma imagem visual sobre a mente) é provavelmente alcançado pelos chineses, em parte devido à particular espécie de sua linguagem escrita” (POUND, [1934] 1973, p. 45). Para os povos na Ameríndia como seria? Da fanopéia pela Ameríndia – e melopeia, a imagem no olho ouvindo. Um exemplo desta poética é, entre os Tikmũ’ũn, o canto da ave zabelê (TUGNY, 2013, p. 17):

o oo e oo
o oooo
o oo e o
guegueguegue
a cauda do peixe pequeno fez
guegueguegue
o a oo a o
o oooo a o
minha imagem no olho
minha imagem no olho ouvindo

A questão do olho, do olhar. Vemos isso também no trecho selecionado sobre o Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1959) e que estamos comentando em suas traduções. Ainda sobre uma imagética de surgimento, as traduções teriam como trazer aspectos de surgimento em sua sintaxe? E considerando aspectos de fonologia e morfologia em uma espécie de se fazendo?

Nossa tradução para o trecho selecionado

Enquanto materiais, para o trecho selecionado, consultamos as traduções anteriores, usamos o *Diccionario Mbya-Guarani-Castellano*, de Léon Cadogan (1990), *Descrição e Análise de Aspectos da Gramática do Guarani Mbyá*, de Marci Fileti Martins (2003) e o *Léxico Guarani, dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística* de Robert Dooley (2006).

Enquanto prática, seguimos por uma escuta no sintagmático, de esforço para manter proximidade com a língua que surgia. Nossa busca lexical, se guiava por essa escuta. Atenção para as repetições. O eixo sintagmático que se criava era de uma sintaxe diferente a da sintaxe da língua portuguesa sem querer ser uma sintaxe da língua guarani.

Nande Ru último pai-principia
teu corpo embogerá
de há muito tempo noite.

Yvára, entre o pé
redonduzindo assento
entre há muito tempo noite
guerogerá.

Yvára saber-ser-que-há luzindo olho
yvára o ainda escutado
yvára entre a mão, coluna-taquara
yvára entre a mão florilhando pontas
guerogerá Namandui.
entre há muito tempo noite

Yvára ponta instante
cocar das flores
orvalho vendo
Yvára por entre o cocar das flores
o há muito tempo pássaro, Beija-Flor,
voa havendo.

(RIBEIRO, 2022, p. 136)

Pautamos, o tradutor, por um posicionamento. Uma escuta do disse pelas palavras, percebendo um performativo estando pelo ritmo. Que um certo truncamento sintático mais as repetições lexicais e de fonemas possam indicar para uma corporeidade. Esse sujeito diria respeito a uma performance que não é a captação do momento primeiro de recitação da narrativa. Esta mais para o convidativo ou participativo no processo de criação. É o partido do ritmo (MESCHONNIC, [1989] 2006). A consideração da tradução como procedimento poético

de repetição (MARTINS, 2020) na experimentação de novidade. “A experimentação imprevisível da alteridade sobre a identidade”. (MESCHONNIC, [1989] 2006, p. 7).

Para o caráter da repetição entre as palavras, usaremos o conceito de diverso quanto a definição desse ritmo para uma morfologia sem significado, e que acaba pelo significando como participativo naquele surgimento. Entende-se surgimento não como exatamente algo de um outro tempo passado, mas como território. Cosmologia como território e como sujeito. As imagens inéditas que chamam para uma ótica e exercem, pelo poder das palavras em seu caráter de repetição, uma utopia. O sintagmático como pegadas. A ancestralidade de um povo que surge e constituído pelo diverso (GLISSANT, [1990] 2011). O ritmo, conforme Henri Meschonnic tais quais mencionadas por Martins (2022, p. 34, nota ix): “(...) contrariamente às aparências e aos costumes de pensamento, nós não nos servimos da linguagem. (...) Mas nós nos tornamos linguagem [“nous devenons langage”]. (...) Mas o ritmo é a organização-linguagem do contínuo de que somos feitos”.

Numa Ameríndia no século XXI, o posicionamento da escuta é importante para um desvio que salta para uma espécie de referencialidade, uma referencialidade de surgimento. Com todo cuidado de não a relacionarmos com o mundo físico, nem psicológico, entendemos junto a Henri Meschonnic (2016), o poema.

É este desconhecido do poema que faz de um poema primeiramente um ato ético, no sentido quando o que se está em jogo é o sujeito, o devir do sujeito, a transformação do sujeito, o sujeito filosófico-psicológico em sujeito do poema. Deste modo, um poema é um ato ético porque é um ato poético, no sentido de que ele trabalha para transformar todos os sujeitos, para fazer que tornem em sujeitos (MESCHONNIC, 2016, p. 8, tradução nossa).

Uma teoria do poema pela Ameríndia, dado um posicionamento diante do descobrir. Considerar uma teoria do poema pela Ameríndia; da poética quando “*do poema*” que diminui o poder de decisão do sujeito, do sujeito que carregaria um peso (o da interpretação e de manejar o mundo, transformar o mundo); “*pela Ameríndia*” no sentido que faça os descobrimentos dos espaços em um território que batalha para que não seja destruído e palmo a palmo abolido do pensamento.

E ainda que para a “Ameríndia”, ao contrário de um mundo desencantado, o que há são os encantados, em paisagens, nas festas (rituais), em sonhos. É um mundo de relações, de diferenças e igualdades. Quando se potencializam as relações, a diferença é aceita como uma ordem a ser respeitada. Se uma apreensão do mundo é constituída de pontos de vista, daquele do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015), a poética da relação para um espaço como convidativo para amizade cosmológica (RIBEIRO, 2022).

Teoria do Poema, Ameríndia.

O elemento paisagem em surgimento, para a ótica nos parece elementar para uma teoria do poema na Ameríndia. Árvores de palavras, de cantos, e palavra alma. Sobre uma teoria guarani da palavra, em *Ywyrá Ñe'ery fluie del árbol la palabra: Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*, León Cadogan (1971) nos fala sobre a árvore. A árvore das palavras, a árvore dos cantos. Davi Kopenawa ao falar dos *xapiri* também menciona a árvore, em que sugerem o entendimento de que aspectos da linguagem são frutos:

Eles vão colhê-los nas árvores de cantos que chamamos *amoa hi*. *Omama* criou essas árvores de línguas sábias no primeiro tempo, para que os *xapiri* possam ir lá buscar suas palavras. Param ali para coletar o coração de suas melodias, antes de fazerem sua dança de apresentação para os xamãs. Os espíritos dos sabiás *yōrixiamá* e os espíritos japim *ayokora* – e também os dos pássaros *sitipari si* e *taritari axi* – são os primeiros a acumular esses cantos em grandes cestos *sakosi* (KOPENAWA & ALBERT, [2010] 2015, p. 113).

Os cantares dos pássaros, sapos, cigarras – aprender a escutá-los quando já se constituindo deles. Os pássaros têm seus cantos melódicos, as árvores estão plenas de cantos, de dia e de noite. É preciso saber escutá-los. E quando se escuta é se constituindo. O aspecto corpo torna-se, pois, o aspecto canto dos espíritos, em espíritos-nós. Nos cantos, o aspecto galhos das árvores, os galhos de uma árvore, carregados de cantos. Árvore-eu.

A árvore da palavra-alma (CADOGAN, 1971, p. 22) nos sugere um entendimento assim. Em que seria o aspecto alma? A cosmovisão de um lugar em que as palavras descem ao sujeito que será e/ou o sujeito se levanta percebendo que se estava. E pode ser debaixo de uma árvore, do diverso da árvore que é o céu.

Em *Ywyrá Ñe'ery* (“árvore das palavras”), León Cadogan, em algum momento, quer saber a qual árvore se referem os guaranis como árvore sagrada, se é o cedro *Ygary* que aparece nas narrativas de criação. Conta também que “o verdadeiro nome do cedro ou *Ygary* seria *Jesuka Venda*, nome que se poderia traduzir por: lugar onde reside Jasuka “(...) que Jasuka é (...) o “elemento vital” de onde surgem os deuses, o universo” (CADOGAN, 1971, p. 24, tradução nossa). Não é que Cadogan está querendo identificar essa específica árvore, mas que nota a existência, entre as culturas guaranis, de várias árvores relacionadas aos atos de criação ao qual fazem referência as narrativas. É aí que já se considera a referência feita ao ato de criação ou criação agindo. Um panteão, em um lugar específico, separado? O mais importante, o elemento vital: o orvalho. Com essa pesquisa, então, León Cadogan formula uma pergunta a Alberto Medina:

- Há árvores que em certas épocas do ano deixam cair gotas de orvalho. Como vocês designam tais árvores?
- Quando os meninos encontram árvores dessa classe, vem e nos contam: -*Pépy ywyrá ñe'ery hi-äi* = lá (asinalando) se ergue uma árvore *ñe'ery*. – Agregou que são *ywyrá ñe'ery* o *Ygary*, o *Ychapy'y* (...), e uma árvore chamado em mbyá *Ywyrá kachĩ* = árvore de cheiro penetrante. (CADOGAN, 1971, pp 25-26, tradução nossa).

O que toca, que vai ao encontro, que possibilita o encontro, a gota de orvalho. O diverso. O diverso não está distante, e o encontrar-se desde os limites, as fronteiras das árvores, dos seres. Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020) coloca a humanidade da montanha, do rio, da rocha. “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas (KRENAK, 2020, p. 40). Para pensar a Ameríndia, teoria do poema é um modo para pensar uma referencialidade de surgimento, de relações e que tem nas narrativas seus pontos fortes de construção de um sujeito na paisagem e/ou uma paisagem no sujeito: um poema.

Uma narrativa que se desvia de um surgimento da interpretação como uma política de identidade que separaria em fechamento os corpos e as coisas. Uma política que não seria da poética, uma política das coisas prontas, de estabelecimento de uma ordem para a totalidade. Em um pensamento Guarani: “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (CLASTRES, [1974] 2003, p 188).

É por isso que conceitos como diverso e poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) são valiosos para pensar o lugar do pensamento. O pensamento daquele que canta em narrativas cosmológicas.

Já para a poética do traduzir, a possibilidade de recuperação de uma performance sem fazer citação ao contexto e sem explicações sobre o sentido, sem um pensamento sobre o que estaria pensando o narrador. A poética do traduzir como possibilidade da nomeação participativa daquele que narra, que canta.

A poética do traduzir, um posicionamento um desvio da interpretação. A interpretação como pensamento distanciado ou pensamento do pensamento. Ao contrário, a poética do traduzir traz uma língua de sintaxe ruptura e vida em sua organização, para o que falta. O abandono da interpretação para o apoio no agentivo, a força das palavras “o teor interpelativo, na configuração do poema” (MARTINS, 2019, p. 129) para pensar sociedade, pensar historicidade, sem pensar no mesmo. No nosso entender, a política da poética não é um pensar o pensamento sem considerar o lugar, paisagem em surgimento. Esse surgimento que se repete, que transforma uma ordem que se quer instaurar. Nós a chamamos de narrativas cosmológicas. Não são somente sobre o surgimento, mas esse surgimento no futuro do presente. Por isso as

narrativas não podem ser traduzidas com a voz verbal em aspecto de passado. O “muito tempo” que se repete não é só retorno ao passado.

O pensar poema quanto a abertura e encontro. O pertencimento propiciado pela amizade cosmológica. Será o encontro com o povo na língua em suas unidades não significativas e que significam antes de tudo. Resquícios na linguagem que são pegadas. É o ritmo. Pensar povo na linguagem não é uma ação de procura investigativa. É o instantâneo: sujeito da linguagem. O pertencimento pelo participativo. Considera-se o território. A força das palavras está nas narrativas míticas e elas são cantadas em um esforço que a primeira vista se assemelha a uma saída do corpo, mas é um retorno. Um corpo fechado pela identidade é a primeira fuga. Um corpo com pensamento *versus* corpo no pensamento. O corpo está pelas palavras. É preciso pensar com esse corpo no pensamento como fazem os xamãs.

Poética do traduzir sendo um método de adentrar pelas palavras. Considera a poética naquilo do radicalmente arbitrário (MARTINS, 2022). De como pensar o arbitrário, a relação das coisas e das palavras esquecendo das coisas porque estão etiquetadas.

Cada coisa um nome. O fechamento das palavras e fechamento das coisas. Aquele que canta uma narrativa cosmológica, ele permeia as coisas como quem quer saber o quem das coisas (VIVEIROS DE CASTRO, ([2009] 2015, p. 50). O esforço que transcende os limites do significado, não porque é contra o significado. Que o que chamam de mitos, o sagrado, em seus conteúdos equivocados, pedagogia do equívoco que tem na dúvida a imprecisão como técnica para o encontro.

Henri Meschonnic ([1999] 2010, p. 31) trava uma batalha contra o descontínuo do signo.

Se queremos compreender alguma coisa a respeito da relação entre o descontínuo do signo (...) e o contínuo do fazer, do agir na e pela linguagem, é preciso aprender, ou talvez reaprender, um modo de escutar aquilo que para o qual o signo nos tornou surdos. Surdos, porque ele opera uma redução da linguagem às unidades da língua. Surdos ao discurso, como atividade dos sujeitos. O que faz esta atividade, não é uma antropologia da totalidade, mas uma semântica do infinito (MESCHONNIC, [1999] 2010, p. 31).

Nesse entendimento, o diverso seriam partes não significativas para uma linguística do signo, mas para uma linguística de alteridade, o diverso está contra o fechamento. A justificativa na identidade do grupo e sua relação com o etnocentrismo – das sociedades que se pensam superiores e as missões das civilizações em suas conquistas. O diverso não está para a totalidade, nem para imperialismos. Porque do etnocentrismo ao etnocídio (CLASTRES, [1980] 2004, p.83) seria um passo e perpassa o problema da identidade fechada, que não se pensaria poética da relação. Édouard Glissant ([1990] 2011, p. 55) assim coloca:

Sugerem que a opacidade de si para o outro é irreduzível e que, por consequência, qualquer que seja a opacidade do outro para si (pois aí não existe mito que legitime o outro), a questão será sempre a de reduzir esse outro à transparência vivida por si: ou ele é assimilado ou é aniquilado. Aí reside todo o princípio e todo o processo da generalização (GLISSANT, [1990] 2011, p. 55).

Está aí, em entender o mito, em domesticá-lo numa lógica, corrigir a sintaxe, marcas temporais, esclarecer a transição de vozes, vírgulas. A abertura é o interpelativo, e não pode ser domesticado. A “opacidade aquilo que protege o Diverso (...) os turbilhões imprevisíveis” (GLISSANT, [1990] 2011, p. 66).

A dúvida como momento para o instantâneo, para se descobrir descobrindo. Para o participativo, pois uma narrativa não diz sobre fatos distantes que já aconteceram. O tempo da criação é o criativo.

Como exemplo, ao aspecto de tempo nas narrativas cosmológicas, como estamos definindo, traremos mais um trecho continuação da narrativa 1 em Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1959, p.14) conforme nossa proposta (RIBEIRO, 2022, p. 136):

*Ñande Ru tenonde gua
o yvára rete oguero-jera i
jave oikovy,
yvytu yma i re oiko oikovy:
o yvy rupa rã i oikuaá eỹ
mboyve ojeupe,
o yva rã, o yvy rã
oiko ypy i va'ekue
oikuaá eỹ mboyve i ojeupe,
Maino i ombo-jejuruei;
Namandui yvaraka a Maino i.*

Ñande Ru desde principia
Yvára corpo teu guerogerá
há havendo,
vento há muito tempo está havendo:
altar terra será sem saber
antes para ser de si
céu será, terra terá
estando começo que era
sem saber antes para ser de si
disse doce Beija-Flor
Beija-Flor yvaraka a Ñamanduí

Comentaremos sobre o futuro do presente como uma marca de futuro no nome. Em língua *mbya-guarani*: *guyrá rã* (pássaro será), *yva rã* (ceú será), *yvy rã* (terra será). Essa última palavra, traduzimos como terra-terá. Não é previsão de futuro. É sobre o aspecto sonoro, paronomásia. A ideia de caminho desde as próprias palavras. A marca de futuro que em língua *mbya-guarani*, se liga ao nome, ao substantivo. No texto, sobre o tempo passado, essa marca seria *yma* – o “há muito tempo”: *yvytu yma*, vento há muito tempo. Qual passado seria este? De um passado tão remoto que é encontrável ao instantâneo - usemos o “instantâneo” e não o “momento”, pois o “momento” fixa, e o instantâneo é sem o saber; “*oikuaá eỹ mbove i ojeupe*” (*sem saber antes para ser de si*).

Uma teoria do poema na Ameríndia, futuro do presente. Um sintagma, uma sintaxe que seriam pegadas, caminhos da Ameríndia. Graça Graúna (2013, p. 44): “Ao longo de sua

história, a literatura brasileira (em muitos casos) tem maltratado as vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares, as pessoas e os elementos sonhados”.

Na poética do traduzir, do posicionamento do tradutor, fuga da interpretação. O abismo do paradigma nas definições dos significados não presos a um leitor hipotético, definido pela política do traduzir. O sintagma é o passo a passo, e então um sintagma que alivia o peso do tradutor e salva do abismo de querer certeza. Uma vigilância em não sair deste caminho, ao tempo em que se escapa de um outro. Esses dois caminhos, em que um seria pensar quem é o Leitor. Walter Benjamin ([1923] 2008, pp. 82-83) pede para que nos desviemos, os tradutores, dessa preocupação com o destinatário, o destinatário “ideal”. Justamente isso: o que teríamos a entregar para o leitor? Sim, porque ele será pela leitura – o encontro que pode ter – e o sujeito pelos caminhos das palavras.

O contínuo pelas palavras que ligam as palavras, o verso, saída para a adversidade. As narrativas cosmológicas contêm o canto e tem poder de cura, de fortalecimento, esperança, encantados. A língua da tradução é uma língua que poderia ter vindo, mas não chegou. A violência da colonização x amizade cosmológica. A língua pura é para a amizade cosmológica. O que a liga ao original? É a sobrevivência (BENJAMIN [1923] 2008, p. 84). Daquela sobrevivência ao dia a dia, sobre a vida em que se eleva. Um trecho de nossa proposta (RIBEIRO, 2022, p. 218) da narrativa de número 2 em Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1959, p. 24):

*Ñamandu Ru Ete tenonde gua!
Nde yvy py Ñamandu Py'aguachu
o yvára jechaka mba'ekuaá
ogueropu'ã.
Reropu'ã uka ramo ma ne remi
mbo-guyrapa,
ore ropu'ã jevy ma.*

*Ñamandu Ru Ete desde principia!
Pela tua terra Ñamandu grande coração
Yvára saber-ser-que-há luzindo
eleva e levanta
assim já quando se eleva e manda com você
faz se arco
nosso levantar voltar é*

A sintaxe do diverso compreendendo o que falta. Esse da ausência ao entrar em contato, e o que permite o contato é o mesmo do encontro, onde signifique-se assim em historicidade. E essa, o que seria? É o que é. Como descobri-la? Quando ao poema do mundo. Em que signifique o encontro que é algo de uma potência, que liga e não despede o sujeito. Seria assim, o partido do Ritmo (MESCHONNIC, [1989] 2006) em poder de abertura convidativa a se escutar a voz do poema que como ida e volta, e dúvida, indicava o caminho da próxima:

Os poemas que fazem como a poesia não são o que chamo o poema, o trabalho do poema. Eles estão no passado. Confundiram a poesia com a história da

poesia. Mas identificar-se com os sucessos ilustres da poesia não tem nada a ver com a poesia. Com o poema. O poema só faz seu trabalho se ele se desvia disso. Assim, ao invés de ter letras, ele inaugura uma oralidade. A oralidade é o ar que ele respira e que, em sua narração, torna-se sua recitação (MESCHONNIC [1989] 2006, p. 5).

A oralidade, que se não há performativo diante de um público, o público se encontra no performativo das palavras. O caráter da historicidade. O sujeito do poema é historicidade também. O caráter desta historicidade não ter tempo histórico, historiográfico. A política da poética para se pensar uma linguística na Ameríndia, revela um território. Sem retirar o pensamento para um lugar sem dimensão (GLISSANT, [1990] 2011, p.13). O pensamento da poética do traduzir é um pensamento das palavras, da humanidade nas palavras. O ritmo pelas palavras, com as palavras e delas para entendermos as unidades não significativas como significando antes de tudo.

Em uma Linguística, o criativo são aspectos das sílabas que estão nas palavras. São fonéticos e se querem morfológicos. Não são unidades mínimas de significados. São diversos. Não têm e têm significado. É uma escuta que está querendo significar e que significa. Mas este *significa* é de outra instância. Que pelo espaço da tradução, pela sua poética, a possibilidade cosmológica de um se fazendo.

Não é o nada. A cosmologia é formação de diverso. O diverso que constitui as palavras. É um modo de significar, e o ato de nomeação. O diverso estaria para o significante. O diverso não tem significado, mas quer significar em sua morfologia. É uma morfologia do *quer significar*. Participar desse ato de nomeação: a cosmologia. Se parecer estranho é porque o cosmológico não está no passado, mas no futuro do presente, na frente. É assim o trajeto do tradutor na poética do traduzir. O posicionamento. O tradutor segue o ritmo, ele mesmo no ritmo, entre as palavras, uma atividade de escuta. O que é esta fonologia? É aí, que do texto salta a vida porque o texto não era ausente de aspectos da vida. Essa vida, o ritmo dela. É uma saída para aquela humanidade separada.

Referências

BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BRANCO, Lucia Castelo (org). *A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, [1923] 2008.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *FFLCH/USP, Boletim N. 227, Antropologia N.5*. São Paulo, 1959.

CADOGAN, León. *Ywyrã ñe'ery: fluye del árbol la palabra; sugerencias para el estudio de la cultura guarani*. Assunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1971.

CADOGAN, León. *Diccionario Mbya-Guarani-Castellano*. Asunción Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVII; Fundación “León Cadogan; CEADUC/CEPAG, 1992.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal. O profetismo tupi guarani*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, [1975] 1978.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, [1974] 1990.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac&Naify, [1974] 2003.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, [1980] 2004.

DOOLEY, Robert. *Léxico Guarani, dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística*. Sociedade Internacional de Linguística, 2006.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça Porto: Porto Editora, [1990] 2011.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Poética*. In: JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cutrix, [1960] 1975.

JECUPÉ, Kaka Wera. *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu – palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. [2010] 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia Das Letras, 2020.

MARTINS, Marci Fileti. *Descrição e Análise de Aspectos da Gramática do Guarani Mbyá*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2003.

MARTINS, Maria Silvia Cintra. Em defesa da literatura indígena: a atenção à literatura tradicional dos cantos xamanicos e das narrativas primordiais. *Verbo de Minas*, Juiz de Fora, v.20, n.36, p 122-144, ago./dez. 2019.

MARTINS, Maria Silvia Cintra (Org.). *Henri Meschonnic: ritmo, historicidade e a proposta de uma Teoria Crítica da Linguagem*. Campinas: Mercado de Letras, 2022. Disponível em: <https://letra.fflch.usp.br/publicacoes-dos-docentes>.

MARTINS, Maria Silvia Cintra. *O poder das palavras: em sua força poética, xamânica e tradutória*. Campinas: Mercado de Letras, 2020.

MARTINET, André. *A linguística sincrônica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1968]1971.

MESCHONNIC, Henri. *Linguagem, ritmo e vida*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, [1989] 2006.

MESCHONNIC, Henri. *Poética do Traduzir*. São Paulo. Perspectiva, [1999] 2010.

MESCHONNIC, Henri. *Le Sacré, Le Divin, Le Religieux*. Paris, Editions Arfuyen, 2016.

RIBEIRO, João Paulo. *Com o Mbaraká entre as palmas das mãos das palavras: uma poética do traduzir Ayvu Rapyta na Ameríndia*. Tese de doutorado. Universidade Federal de São Carlos, programa de Pós-Graduação em Linguística, 2022.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. Relações Internas na Família Linguística Tupi-Guarani. In. *Revista de Antropologia*, n.27-8, 1984-5.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cutrix, [1916] 1971.

TUGNY, Rosângela Pereira de *Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn maxakali*. Rio de Janeiro: Série Monografias, Museu do Índio – Funai, 2011.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz e Terra, [1987] 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, [2009] 2015.

INSCRIÇÕES RUPESTRES, CANTOS SAGRADOS, NARRATIVAS E LITERATURA INDÍGENA¹

PETROGLYPHS, SACRED CHANTS, NARRATIVES AND ABORIGINAL LITERATURE

Maria Sílvia Cintra Martins²

RESUMO: Neste trabalho, que resulta de pesquisa de mais de dez anos em torno de línguas e culturas indígenas, defendo o reconhecimento de cantos sagrados e de narrativas míticas indígenas como parte da Literatura Indígena e sua inclusão, no futuro, na Literatura Brasileira. Dou destaque a dois petrogrifos, a uma narrativa de origem e a um canto sagrado, lembrando de sua visada, segundo o antropólogo estadunidense Robin Wright (2013), em sua pesquisa no Alto Rio Negro (AM), como “Mitagens”. Discuto, ainda, questões pertinentes à escrita, à língua falada e à oralidade.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura. Poética. Cantos sagrados. Narrativas míticas.

ABSTRACT: I defend the recognition of indigenous sacred chants and mythic narratives as a part of Aboriginal Literature and its inclusion, in future, in Brazilian Literature. The defense is a result of ten-year research on indigenous languages and cultures. I call the attention to two petroglyphs, a mythic narrative and a sacred chant, and to the fact that American anthropologist Robin Wright uses the expression. “Mythscapes” referring to such a heterogeneous reality present in Upper Rio Negro, Brazil. I also discuss questions related to speech, to writing and to orality.

KEYWORDS: Literature. Poetics. Sacred chants. Mythic narratives.

Introdução

Apresento, aqui, algumas reflexões em torno de línguas e culturas indígenas, com ênfase na temática da escrita e do que seja a escrita quando pensamos nessa questão de um ponto de vista não eurocêntrico ou etnocêntrico. Da mesma forma, tratarei de convidar o leitor à reflexão em torno do que seja literatura, ou seja, do que nos caberia inserir nessa categoria, a literária, e se podemos dizer que os cantos sagrados de indígenas e suas narrativas podem ser entendidos como *poemas*, entendendo-se o termo “poema” em sentido amplo, ou seja, como textos dotados de Poética, sejam ou não versificados.

¹ Este trabalho incorpora trechos modificados de Martins (2012 e 2021).

² Professora sênior do DL/UFSCar e dos programas de pós-graduação PPGL/UFSCar e LETRA/USP. Editora da Revista *LETRA Indígena*. Pesquisadora PQ (CNPq). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3911-418X>.

Iniciarei uma breve discussão sobre a forma com que se inter-relacionam as inscrições rupestres, as narrativas míticas, os cantos sagrados e a produção literária de indígenas contemporâneos. Como meu conhecimento a esse respeito, em pesquisas iniciais que coordenei no estado do Amazonas, no ano de 2010, se centrou em relatos sobre as produções do Alto Rio Negro, minhas reflexões se darão, em princípio, com esse foco, muito embora se possa prever, do ponto de vista teórico, que situações semelhantes a estas que explorarei dão-se em outras regiões e comunidades indígenas brasileiras, guardadas, evidentemente, suas especificidades.

O trabalho de Stephen Hugh-Jones, “Escrever na pedra, escrever no papel”, inserido em coletânea organizada pelo antropólogo Geraldo Andrello (2012), comporta algumas indicações a respeito da temática que nos interessa:

(1) a forma com que, para a finalidade de seu estudo, Hugh-Jones ignora, momentaneamente, as especificidades dos povos de língua aruaque e tukano, para focalizar a inter-relação que se dá, em ambas as culturas, entre as inscrições rupestres, as narrativas míticas, os cânticos religiosos e os desenhos em cestaria;

(2) sua indicação de que é utilizada a mesma palavra, em diversas línguas indígenas do Alto Rio Negro, para significar, de forma abrangente, tanto desenhos, inscrições, como escritas. Referindo-se à pesquisa desenvolvida por Ermanno Stradelli, no final do século XIX, no Alto Rio Negro, Hugh-Jones comenta que, quando perguntados sobre o significado das figuras enigmáticas gravadas nas rochas, os indígenas responderam associando esses sinais às narrativas míticas:

(...) provavelmente mencionaram a “escrita”, pois nas diferentes línguas indígenas da região, as palavras para desenhos feitos por pessoas - pintados, gravados ou trançados, e para marcas e padrões presentes nos corpos dos animais, são também aplicadas para a escrita, e frequentemente traduzidas como “escrita” quando os índios falam em português ou espanhol. (HUGH-JONES, 2012, p. 140)

(3) a forma com que reconhece nas produções escritas de indígenas a partir da década de oitenta do século passado uma continuidade e integração de motivos existentes nas manifestações culturais prévias.

Por uma Literatura Indígena

O momento histórico em que nos localizamos, na virada do terceiro milênio com todas as reviravoltas epistemológicas que herdamos do século passado, exige de nós o repensar das fronteiras entre as modalidades do escrito e do falado, assim como entre Mito e História, Mito e Literatura, *Logos* e *Mythos*, para que possamos nos debruçar - de forma adequada e não precavida, preconceituosa ou mesmo racista - diante do desafio que se apresenta, da definição

de uma literatura que venha a englobar, também, na síntese forma/conteúdo, as formas gráficas e pictóricas, por um lado, e a mitologia (oratura, narrativas orais), por outro.

Lembro, a propósito, as palavras do poeta português Fernando Pessoa (1972, p. 72), na Parte II “Os Castellos”: “O mito é nada que é tudo” e “Assim a lenda se escorre/ A entrar na realidade”. No caso da “Mitagem” do Alto Rio Negro, a ponte já está traçada, desde muito tempo, entre o material verbal e o não verbal, que se entrecruzam, se entremeiam e produzem o sentido na relação conjunta. Faço, aqui, referência ao capítulo do antropólogo estadunidense Robin Wright (2014). Wright, que desenvolveu pesquisa de mais de trinta anos no Alto Rio Negro (AM), utiliza a expressão “*Mythscape*”, que traduzo por “Mitagem” (na união entre mito e paisagem), para se referir à inter-relação entre as inscrições presentes nos petroglifos e elementos presentes nas narrativas e nos cânticos xamânicos. Estes possuem relação com elementos paisagísticos considerados sagrados e que são referenciados nas narrativas.

Entendo, por isso tudo, que seja necessário, em território nacional, emprendermos esse esforço, sem o qual ficará impossível tratarmos a Literatura Indígena aqui produzida de forma adequada, mesmo porque é, ao jogar essa âncora para o passado (que ainda se faz presente), que podemos, depois, vir traçando com mais segurança uma história dessa literatura, que se faça, de preferência, com base em elementos que lhe são próprios, e não a partir de um olhar externo e preconcebido.

Jogar a âncora para o passado (que não é apenas passado, mas ainda se faz presente em muitas comunidades indígenas) significa, entre outros motivos, alertar para uma Literatura que já era produzida em território ameríndio antes da chegada dos europeus na virada do século XVI. Implica, também, olhar para essa manifestação artística a partir da visada que ela mesma propõe, ou seja, na relação complexa que se traça entre elementos paisagísticos, narrativas míticas de caráter preponderantemente oral, grafismos nas pedras e na cestaria.

A constituição dessa arte se dá de forma complexa, na união entre a modalidade falada e a escrita, de tal forma que deixa de fazer sentido estabelecer a cisão entre narrativas orais, por um lado, e petroglifos, por outro, por exemplo. Também a constituição dessa Literatura já nos aponta para seu enraizamento espaço-temporal, para seu enraizamento histórico: é ali, na amarração com seu espaço-tempo e com os sujeitos históricos que por ali transitaram (já que “a lenda se escorre/ a entrar na realidade”) que encontraremos o ponto de partida para sua eventual crítica.

O que é a escrita?

Certas reflexões do semiótico da cultura Iuri Lotman (1997) contribuem, ainda, para uma compreensão mais adequada de como e por que a Literatura/Oratura indígena pode vir a adquirir um estatuto de maior prestígio – assim como compreender por que não tem desfrutado desse prestígio. Em seu texto, “A língua falada na perspectiva histórico-cultural”, Lotman (1997) estabelece um contraponto pouco convencional entre escrita e oralidade, ao propor – de forma que pode lembrar o enfoque da Sociolinguística, sem, no entanto, confundir-se com ele – que se trataria de línguas diferentes dentro de uma mesma comunidade linguística. A língua em sua modalidade falada teria caráter icônico, estando intimamente associada com o corpo, com a mímica e, mesmo, com o vestuário; já a língua escrita, de caráter analítico e linear, não se caracterizaria, apenas, pelo apelo à memória, mas por certa função específica que abre a possibilidade de se poderem expressar, através dela, questões que não poderiam ser reveladas de outra forma – fato que atribuiria à escrita o estatuto do segredo e da iniciação.

Segundo o semiótico russo, elementos de certa forma paradoxais conduzem a uma situação *sui generis*: essa língua de prestígio passa a ser vista como a única língua, apesar de contar com um círculo de atuação mais restrito; essa língua passa a ser vista como a língua correta, e a outra, a falada, como a incorreta; sua gramática passa a ser considerada como a verdadeira gramática. Podemos acrescentar que à língua escrita (particularmente àquela de teor argumentativo própria do letramento acadêmico) é atribuída visibilidade, enquanto que a língua falada – considerada, assim, uma não língua – passaria pelo processo esquizofrênico: do ser sem sê-lo – ou do não ser, sendo. Mais uma das esquizofrenias de certa cultura não indígena: falar uma língua e fingir que ela não existe, já que a ela estaria sempre sendo atribuído o caráter do erro e da exceção.

Com base nas reflexões de Lotman, podemos avançar para pensar em como se dá, na cultura indígena, o entrelaçamento entre escrita e oralidade. Dentro da cultura letrada e não indígena, entende-se a função mnemônica da escrita como sendo aquela de preservar no papel (e agora nos arquivos digitais) aquilo que se perderia na efemeridade da linguagem falada, mesmo porque se postula, conforme viemos discutindo, uma proeminência da língua escrita sobre a falada, como se só a primeira merecesse, de fato, o estatuto da verdade, da seriedade, da autoridade.

Já nas culturas indígenas, como acontece no caso dos petroglifos do Alto Rio Negro, a escrita não cumpre um papel substitutivo da narrativa oral; em certo sentido, sua função é, também, mnemônica, porém não dentro da presunção da inferioridade do relato oral, mas, de preferência, como se fosse para assegurar, afiançar que, de fato, o que se fala é verdadeiro.

Daí a importância para a comunidade do Alto Rio Negro, conforme descrito por Xavier (2008), da preservação e historicização dos petroglifos, não exatamente por serem os únicos portadores da história daquela comunidade, mas por implicarem a prova de que o que se relata de fato aconteceu.

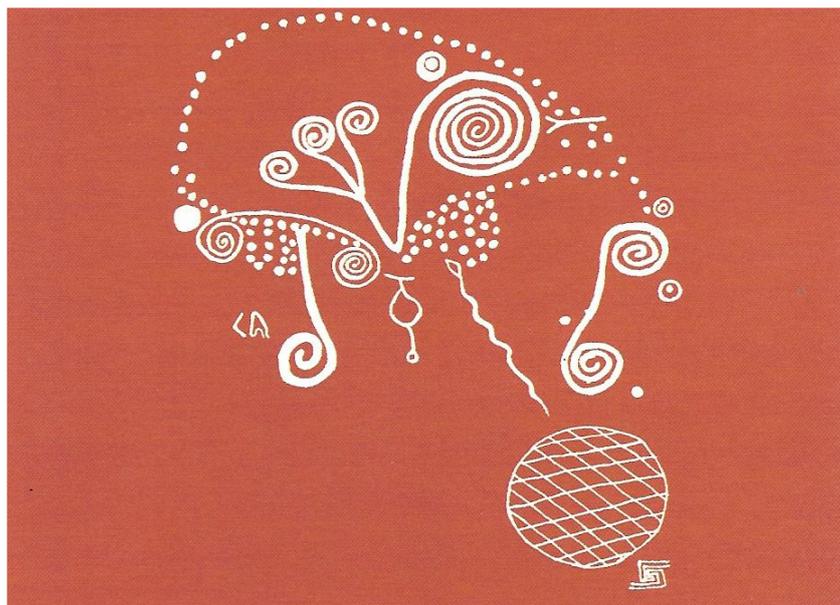
A escrita, nesse caso, não substitui ou diminui a oralidade, pelo contrário; apenas contribui para lhe dar veracidade, no sentido de comportar os rastros, as marcas, os vestígios que comprovam que aquilo que se relata na mitologia tem, mesmo, fundo de verdade histórica. Trata-se, assim, do reconhecimento da autoridade da língua falada, e não o contrário.

Nessa mesma linha de raciocínio, é digno de nota, ainda, o descompasso temporal entre a visada mais convencional do contraste entre oralidade e escrita, e aquela que desponta da observação do papel da escrita nas comunidades indígenas. Neste caso, a escrita não comparece como parte de um estágio posterior de evolução; ao contrário, a escrita comportaria os rastros dos fatos acontecidos que depois vieram a ser relatados – com base nesses vestígios – nas narrativas míticas.

Podemos dizer que as produções escritas de indígenas a partir da década de oitenta do século passado – tais como algumas que aparecem nos diversos números da *Revista LEETRA Indígena*³ – em parte dão continuidade ao que se manifestava, antes, nas narrativas orais; mas também dão sequência a uma História muito antiga, que já incluía, milenarmente, a presença da escrita em nosso território.

Figura 1: Reprodução dos petroglifos na pedra de “falso Kuwai” na cachoeira de Hipana, Alto Rio Negro. Elementos presentes nos petroglifos são referenciados nos cânticos xamânicos e nas narrativas dos mitos de origem.

³ Disponível em www.leetra.ufscar.br.



Fonte: Cornelio (1999).

Existe, então, uma Literatura Indígena? Várias têm sido as respostas a essa pergunta. Na área de Antropologia, costuma-se fazer referência às “Artes Verbais Ameríndias”; já nós, da Linguística e da Literatura, tendemos a pensar (ao menos alguns de nós, uma vez que ainda é predominante a postura etnocêntrica) numa Literatura Indígena, e mesmo em uma literatura produzida por indígenas brasileiros que faria parte do que costumamos denominar Literatura Brasileira.

Costumo, em discussões como esta, fazer referência ao antropólogo baiano Antônio Risério, cujo volume *Textos e Tribos*, de 1993, foi um dos primeiros a versar teoricamente sobre essa questão. Nesse volume, Risério afirma sua preferência pela expressão “textualidades indígenas”, alegando que poderia não convir aos próprios indígenas aderir à denominação de “literatura”, vinda de fora de suas reflexões, de seu modo de pensar o mundo. É fato, porém, que muito mais tarde, no ano de 2017, assisti a palestra sua na qual aderiria à denominação de Literatura Indígena, e também cogitava na sua inserção no âmbito da Literatura Brasileira.

Cito essa ocorrência para destacar o quanto estamos ainda no processo de uma definição, de um entendimento de teor ético e político do que é e o que significa a poética indígena – e aqui já avanço a minha posição, no ensejo de fazer se unirem Ética, Poética e Político dentro do mesmo horizonte.

Para mim, existem várias questões que se interligam e se demandam. Dizer que existe uma poética indígena não passa somente pela valorização de textos – orais ou escritos – produzidos por indígenas; implica, também, ir em busca de um passado, de tal forma a

vislumbrar e dar conta de elementos que possam se inserir na História da Literatura Brasileira muito mais precocemente do que estivemos convencidos e poderíamos imaginar.

Nesse caminho, alguns tabus ou ideias prontas precisam ser derrubados, como aquele que põe em contraste os povos da oralidade e os povos da escrita.

É nessa direção que defendo o reconhecimento da Literatura Indígena brasileira, não apenas resultante das inúmeras publicações de escritores indígenas nos últimos quarenta anos, mas já existente em território nacional muito antes da chegada dos colonizadores portugueses na virada dos séculos XV para XVI. Para essa defesa, no entanto, faz-se necessária a realocação dos cânticos sagrados, das lendas ou narrativas míticas para o âmbito da Poética, para cujo empreendimento necessitamos, por um lado, repensar algumas questões, como aquela que contrapõe escrita e oralidade; por outro, nos dispormos a muito trabalho de retradução, ali onde os textos em língua nativa foram apagados, no percurso tradutório inicial, tornando-se meras histórias narrativizadas, e perdendo seu halo poético.

Narrativas e Cânticos Sagrados

Gostaria de mencionar dois volumes, um escrito por Daniel Munduruku e o outro por Gersen Baniwa. Trata-se de *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*, publicado em 2012, resultante da tese de doutorado de Daniel Munduruku, e *Educação para manejo do mundo - entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*, publicado em 2013, resultante da tese de doutorado de Gersen Baniwa, ambos excelentes para um conhecimento detalhado a respeito do movimento indígena brasileiro e de seus desdobramentos mais recentes.

Faço essa referência, pois o assunto de que venho tratando possui íntima relação com o avanço do movimento indígena brasileiro, particularmente a partir da década de setenta do século passado, culminando com a Constituição de 1988 e com suas decorrências. Um dos fenômenos resultantes desse avanço – sendo também parte dele – foi a publicação crescente de volumes de livros de literatura escritos por indígenas de diferentes comunidades, sendo muitos deles voltados para o público infantil.

É, no entanto, lá nas narrativas indígenas, naquilo que muito comumente se denominou “lendas” ou “mitos”, que venho procurando chamar a atenção, com vistas a provocar para que se desencantem – ou, inversamente, com vistas a buscar reencontrar nelas o encantamento poético que lhes é próprio –, porque tudo o que se sacraliza ou se institucionaliza – como aconteceu nesse caso, vindo a pertencer às coletâneas de lendas e mitos – acaba como que fechado em baú empoeirado de onde urge retirá-lo, remexê-lo, reavivando-lhe o encanto.

Aqui desponta o principal papel da tradução – ou a tarefa eminente do tradutor: vivificar obras que se tornaram amortecidas – seja com o tempo, seja pela roupagem que acabaram adquirindo. Entendo ter sido este – via de regra – o caso⁴.

A coletânea *Do Roraima ao Orinoco*, organizada pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg – o qual esteve duas vezes no Brasil, entre os anos de 1903 e 1913, primeiro no Alto Rio Negro, e depois entre Roraima e Venezuela – ilustra bem o que aconteceu e aquilo de que estou buscando tratar neste item. Temos a tradução do Volume I para o português, onde o estudioso nos passa detalhes aventureiros de suas expedições. O Volume II também já foi traduzido, primeiro na década de 1950, em tradução restrita, publicada em revista do Museu Paulista, e mais recentemente, em 2002, no livro *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*, organizado pelo professor de literatura Sérgio Medeiros.

Neste, as narrativas *taulipang* que o etnólogo alemão coletou entre os *pemon* no começo do século XX aparecem de forma isolada, conforme conhecemos as lendas e os mitos indígenas em geral, ou seja, não há uma explicitação da forma de seu funcionamento, de sua vida dentro das aldeias. É fato, no entanto, que, conforme o estudioso alemão nos relata no Volume III, dedicado à Etnografia – e ainda não traduzido entre nós -, todas as danças e os cantos desses indígenas estariam intimamente ligados a suas narrativas, referindo-se a elas. Podemos deduzir, assim, que nas narrativas míticas – porém de preferência não descontextualizadas - encontraríamos a chave para a compreensão, ao menos parcial, daquilo que se diz - de forma mais sintética e até incompreensível para não iniciados - nos cantos sagrados.

Tivemos, portanto, um primeiro corte ou apagamento, na medida da separação ou extração da narrativa do ambiente ou circuito semiótico-discursivo ao qual pertence. Um segundo apagamento provém de fatores de explicitação, ampliação ou condensação – todos expedientes ou estratégias discursivas e procedimentos tradutórios voltados a esclarecer ou didatizar, na pressuposição do (s) tradutor (es) dessa necessidade. Podemos, ainda, pressupor a existência de uma corrente de tradução, que parte do sujeito que domina a língua nativa. No caso do etnólogo alemão, Akúli - um indígena *pemon* - teria contado a narrativa para Mayuluaipu – indígena *taulipang* -, que a repassou em português para Koch-Grünberg, que as publicaria em alemão.

Um terceiro apagamento provém do próprio processo de narrativização, ou seja, da linearização da narrativa, de sua normatização, quando lhe são apagados os traços poéticos e melódicos ou rítmicos.

⁴ Refiro-me aqui, implicitamente, à *Tarefa do Tradutor*, de Walter Benjamin (CASTELO BRANCO, 2008).

O poema e as traduções

Se, em certo ponto de minha exposição, falei da importância de se repensar o contraste entre escrita e oralidade, alertando para o fato de que também no falado encontramos traços de escritura, como na escrita encontramos traços da oralidade naquele sentido da poeticidade; se falei, assim, da importância de repensarmos a oralidade enquanto poeticidade, e não apenas como o falado do ponto de vista comunicacional ou informativo; caberá, agora, ampliarmos o sentido de “poema”, para podermos responder a pergunta que proponho aqui.

O texto bíblico, por exemplo, pode ser lido apenas como uma coletânea de narrativas: o que aconteceu primeiro, a gênese, o êxodo etc., a vida de Jesus contada por seus quatro apóstolos, as cartas, a vida dos primeiros cristãos, os atos dos apóstolos. Muitos de nós sabemos que restam algumas partes que não se encaixam nessa lógica das narrativas, como é o caso dos *Salmos*, ou dos *Cânticos* do rei Salomão, ou do livro do *Apocalipse*. O próprio evangelho de João possui uma forma de narrar que se diferencia da dos demais, pelo seu apelo poético.

O poético, o ético e o político se avizinham, já que, se passo a ler algo poeticamente, encarando-o como um poema, e não como uma narrativa, uma história, deixam de ser importantes certas questões ou dúvidas, e a hipnose das palavras é o que passa a dominar: a forma com que nos envolvemos nelas e por elas, a forma com que nos deixamos arrebatados e levar para um outro mundo – que não é apenas o mundo do fictício, do que não seria verdadeiro: é – isso sim – o mundo do possível, ou do radicalmente histórico, na expressão de Meschonnic (MARTINS, 2022).

O aparentemente verdadeiro passa a nos convencer menos do que o possível, o que poderia e pode acontecer, e quanto mais o ritmo da escritura se tornar envolvente, mais nos arrebatamos por essa virtualidade.

Quando eu lia para e com meus alunos dos seus onze anos narrativas de uma coletânea de contos folclóricos de Câmara Cascudo, apesar de eles sempre gostarem da fantasia ali presente, eu ainda ficava meio insatisfeita por certo truncamento ou abreviação que encontrava: muitas histórias pareciam estar resumidas, e creio que era isso mesmo que tinha acontecido, não por culpa ou responsabilidade do antropólogo potiguar, que as tinha coletado de outros. Parece, entretanto, ser uma tendência resultante, talvez, da forma de coleta dessas narrativas: provavelmente, quando se pede aos nativos que as relatem, eles o fazem de forma relativamente artificial e resumida, por se encontrarem apartados de sua situação genuína de uso.

Há, com isso, muito trabalho pela frente, de reescrita e de retradução das narrativas assim coletadas, fora de seu contexto de uso, fora de seu funcionamento semiótico discursivo.

Exemplificando

Reproduzo, para ilustrar essa discussão, primeiro, de forma incompleta, por ser bastante longa (Texto 1), uma narrativa baniwa (Alto Rio Negro/AM) recontada pelo contador de histórias e rezador *kalidzamai* Ricardo Fontes, de tal forma a deixar mais clara a questão da gestualidade e da oralidade. Como exímio contador de histórias, Ricardo Fontes não a relata de forma resumida, esquemática ou artificial; ao contrário, dá-lhe vida, atravessando-a de exclamações e interjeições, e interpelando seus interlocutores. É essa gestualidade, no caso, ou seja, essa força da linguagem, que atribui ao texto em questão o seu caráter poético. Por isso mesmo, não pode ser apagada, sob o risco não só de descaracterizar a narrativa, mas de roubar-lhe aquilo que comporta de genuinamente literário, de poético – com o que deixaria de ser um “poema” no sentido amplo a que me refiro aqui, ou, usando uma denominação mais corriqueira, perderia sua tonalidade de “prosa poética”.

Reproduzo, também, um trecho de canto sagrado *kalidzamai* (Texto 2), assim como a foto de um petroglifo da mesma região. Pretendo, com isso, destacar o fato de como a narrativa não se dá, na comunidade baniwa, de forma isolada, mas se inter-relaciona com outras textualidades, atribuindo-lhes sentido e adquirindo delas uma significação complementar.

Texto 1: “*Kuwai ensina aos meninos a sua música*” (CORNELIO et al., 1999, p. 53-62):

Assim foi... *Nhãpirikuli* vivia... Assim, assim, assim...

Aí então, havia uns outros meninos chamados *Malinalieni*, *Hmenakuiwa*, e *Kerawidzuna*. Três meninos. Eram os *kanhekanai*, meninos em fase de crescimento. Eles catavam marimbondos *Múne*, e os colocavam dentro de um camoti. Eles catavam vespas e as colocavam num outro camoti. Eram as suas “coisas de *Kuwai*”, seu *Kuwai* de mentirinha. Amarravam os marimbondos com um fio e vinham batendo com os pés no chão, dançando assim *tayn tayn tayn* – os marimbondos zumbiam dentro do camoti: “*Heeeeeeee!*” Assim foi sua canção. Os marimbondos saíam e eles os colocavam de volta dentro do camoti. Do mesmo modo com o outro camoti.

Esse *Kuwai* os observava lá! Ele os observava lá... Eles dançavam em rodas enquanto ele os observava, e aí ele resolveu vir para junto deles. [...]

Após observá-los por um tempinho, *Kuwai* veio junto deles. Ele desceu para eles. Ele veio junto deles, eles o viram... Um homem branco. Um homem branco eles viram.

[...] Então *Kuwai* perguntou, “o que vocês estão fazendo?”

Eles não responderam.

- O que são essas coisas lá?

- *Uakuwaité* lá, responderam.

- Hmmmm, não sei não, falou *Kuwai*.

Aí eles vieram dançando – *tayn tayn tayn* – e os marimbondos zumbiam: “heeeee” – saindo e voltando dentro dos camotis. Outra vez, *tayn tayn tayn* “Heeeee” – saindo e voltando dentro dos camotis.

- Aaaah, isso é bobagem! *Kuwai* falou, “bobaaagem!! Eu sou *Kuwai*”, ele falou. “Eu sou *Kuwai*”, ele falou, “eu”. [...]

- Então, cante para nós ouvirmos, eles falaram.

- Terão de ficar em jejum comigo, ele disse, três estiagens... duas estiagens bem e na terceira, aí vocês poderão comer pimenta, falou para eles. – Vocês conseguem?

- Conseguiremos, eles afirmaram.

- Aaah, assim é bom.

[...] Aí ele cantou a canção de *Maliawa*:

- *TSEY tsemseytsemseytsemseytsemseytsemseytsemseytsemseytsemseytsem*
tsey...

Depois, cantou a canção de *Waliadua*:

- *Eetem tem tem imatwatawadee imatwatawadeem*. Cantou.

Depois esse *Halu* também:

- *Wawawawawawawa Tem tem tem Tem tem tem tem Wa wa wa wa wa*. Só.

Depois esse, então, *makaiteri*:

- *HEEEEEEEEE HEEEEEEEEEE HEEEEEEEEEE*

Foi só, foi só.

Ele tinha então a sua própria comida. “Cheirem isso” *Kuwai* falou. Ele lhes deu o fruto de Japurá para cheirar. Um cheirou, um outro cheirou, um outro cheirou, outro cheirou. Quatro.

Aí ele disse:

- Não falem nada para *Nhãpirikuli*! Não falem para *Nhãpirikuli*! Hoje eu fico, depois amanhã, e noutro dia virei de novo, ele disse.

- Aaah, tá bom, responderam. Aí ele se foi...

E com a canção de *Kuwai* eles açoítaram de verdade, esses *kapethi* são usados com as canções dele, com *Kuwai*. “Açoitem com ele”, *Kuwai* mandou. Eles açoítavam uns aos outros. Cantando a canção da *Traíra*. São os chicotes dele!

Aí ele se foi, deixando-os...

No dia seguinte, eles aguardaram. Noutro dia, a marca dele chegou. O sol subiu no céu... ficou a pino o sol! Subiuuuuu...

[...] *Nhãpirikuli* chegou então e, como de costume, chamou os meninos para comer, “venham comer”, ele disse, “venham comer!” Mas eles não responderam! Eles se esconderam, eles brincavam. Não tomaram xibé. Ele esperou o dia seguinte, e a mesma coisa aconteceu. “*Paah*, o que é agora. Será que eles estão vendo *Kuwai*?”, *Nhãpirikuli* falou, “com certeza eles estão vendo ele. Então, agora eu vou antes dele”, *Nhãpirikuli* disse, “preparar para ele o patrão”. Aí ele foi. Ele foi assim voando *fiuuuuuu*... como *Nhãpirikuli* faz, ele foi enganando aqueles meninos. [...]

Os meninos não vieram para ver, eles se esconderam! *Kuwai* veio para eles... chegouuuu... e falou:

- Como vão vocês?

- Você *Kuwai*?

- Sim.

- Você *Kuwai*?

- Sim.

- Você *Kuwai*?

- Sim.

Ele entrou então voando, *fiuuuu* e foi ficar no centro da casa, o *Kuwai*.

- *Nhãpirikuli* está?, ele perguntou.

- Foi embora.

- Será!! Ele falou, pois sabia que *Nhãpirikuli* estava lá. Aí de repente *Nhãpirikuli* pulou na frente dele assim: *TCHIAUUUTSUPKUUH!!* Na frente dele.

- COMO É! *Nhãpirikuli* exclamou, QUEM É VOCÊ?

- Aaaahhh!! Ele já sabia. Ele entrou na casa e chegou para ver., saiu para ver... esses corpos sangrentos onde *Kuwai* os deixou, essa carne deles. *Malinalieni*, *Hmenakuiwa dzaru*, *Kerawidzuna wihre*.

- Hey, como foi? *Nhiāpirikuli* perguntou ao menorzinho.

- Oh, *Kuwai* os comeu, o menino respondeu.

- Ah, não me diga, *Nhiāpirikuli* disse, só sobrou um!

Kuwai já tinha ido.

Texto 2: *Primeira série de cânticos kalidzamai para jovens* (WRIGHT, 2014, pp. 156-158, em tradução literária minha do inglês para o português):

32. *Ikatsenam Kalidzamai Dzakakakwam lihriuenam Dzauī Nhiaperikuli*: Veja o lugar da constelação da cantoria, para ele, o Jaguar *Nhiaperikuli*.

33. *Kalidzamai Dzakakwam lihriuenam Dzauī Nhiaperikuli*: O lugar-constelação da cantoria para ele, o Jaguar *Nhiaperikuli*.

34. *Himenam Ikenam liakawam kalidzamai*: Escute que longe vai a cantoria.

35. *Iatetenam kalidzamai*: A cantoria de pimenta.

36. *Iukakena ikatsenam Maredalikwam dzakale*: Ele vem e observa a vila jacu-lugar.

38. *Nakenyuakanam Kuwainai*: Eles começaram os espíritos de *Kuwai*.

39. *Hlimenam lihriuenam wamalikapi wapinetaka Kuwai*: Eles ficam na escuta dele, nós procuramos e perseguimos *Kuwai*.

40. *Pamudsuakakwam eenu*: O céu mediano.

41. *Kuwaikwam tchitchi*: O *Kuwai* acary.

42. *Kuwaikwam tchitchi*: O *Kuwai* acary.

43. *Lihrinam Dzauī Nhiaperikuli*: O pênis de seu filho Jaguar *Nhiaperikuli*.⁷

44. *Lipirami Dzauī Nhiaperikuli*: Sua criação Jaguar *Nhiaperikuli*.

45. *Ikatsenam Wanadalikwam dzakale*: Veja a vila do saibro- lugar.

46. *Wanadalikwam dzakale*: A vila do saibro- lugar.

47. *Himenam wapinetakam wamalikapi hadamitam dzekenakam liakenam*: Escute-nos perseguindo e procurando, nunca difícil, seus nomes.

48. *Wamalikape dthema Kuwainai*: Procuramos os espíritos de tabaco de *Kuwai*.

49. *Ikatsenam liriimi -dzukwam iyeni*: Veja seu filho.

50. *Hademitam nakanupam nanakuam walikaniri ienipe*: Nunca o perigo sobre eles, nossos jovens.

51. *Nuhliuenam nuitsuka likuruapo eenu*: Para mim cozo os chicotes.⁸

52. *Nuhliuenam nuitsuka likuruapo eenu*: Para mim cozo os chicotes.

53. *Nadzenam linupanam nadzenam walikaniri ienipe*: Deles seu perigo deles nossos jovens.

54. *Ikatsenam Daipikwam dzakale*: Veja a vila do lugar-cobra.

55. *Wapinetakam liako*: Persequimos seu nome.

56. *Himaliam Kuwai wamalikapi*: O claro *Kuwai* nós procuramos.

57. *Pamudsuakakwam nam*: O entrelugar.

58. *Dzauatsapanikwam dzakale*: (lugar) vila.

59. *Dzauatsapanikwam dzakale*: (lugar) vila.

60. *Himenam wapinetakam Kuwainai*: Escute-nos perseguindo os espíritos-*Kuwai*.

61. *Ikatsenam Kadanakwe dzakale*: Veja a vila do lugar-pintado.

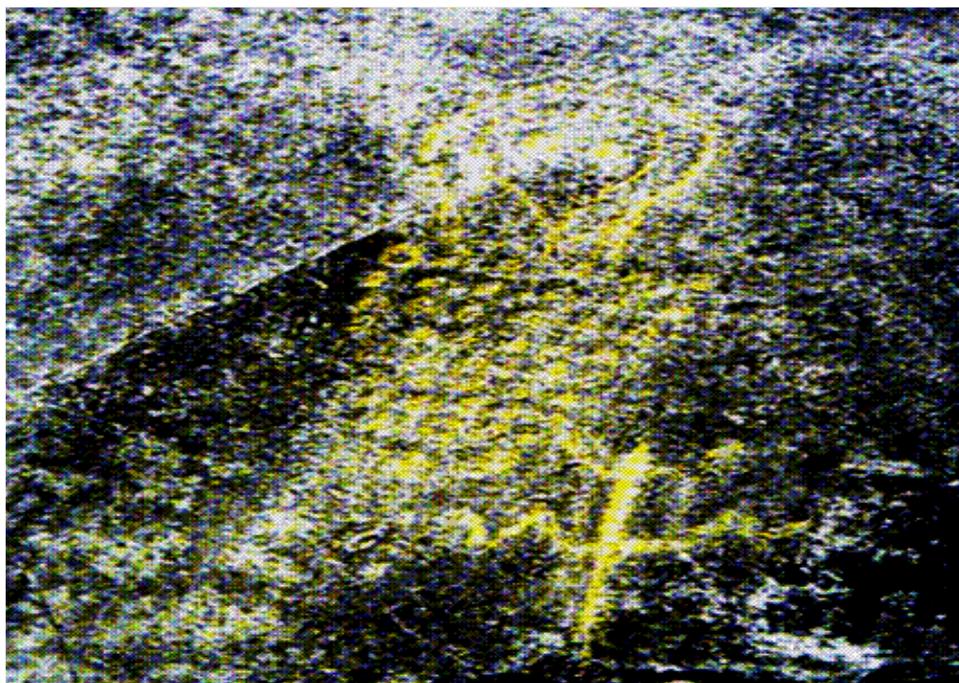
62. *Kadanakwe dzakale*: A vila do lugar-pintado.

63. *Wahliuena wadzukapa*: Para nós os cozinhamos.

Figura 2: “Espírito das Plêiades” - Petroglifo de *Kuwai*, Filho do Sol. Corpo cheio de buracos, com chicote na mão (WEIGEL, 1996).

⁷ “*lihrinam*”, o pênis de seu filho, referindo-se ao mito em que *Nhiaperikuli* manda seu filho lavar seu pênis de madrugada, mas as mulheres chegam antes e roubam o *Kuwai*. A palavra seria uma contração de “*liri-ishī*”.

⁸ “*likuruapo eenu*”, literalmente, a coroa do céu, mas usado metaforicamente para os chicotes rituais.



Fonte: Esta e outras fotos de petroglifos do Alto Rio Negro/AM aparecem reproduzidas em Martins (2014, p. 166).

Todas as questões que discuto e exponho aqui, assim como o **Texto 1** completo com maiores explicações a seu respeito, aparecem de forma mais elaborada em Martins (2020). Busquei proporcionar, de momento, uma visão panorâmica desse cenário intrigante relativo à forma plural com que se manifesta a Literatura Indígena, sendo digno de nota o fato de como temáticas presentes em dada modalidade textual (seja a narrativa) reaparecem nas outras (sejam o cântico sagrado ou a inscrição rupestre) dentro de um procedimento de remissão, repetição e confirmação recíproca, em que cada texto explora aspectos pertinentes ao gênero em que se insere.

No caso da narrativa, é o diálogo que se faz presente dentro de dada sequência cronológica, com a exploração de interrogações, exclamações e de sonoridades as mais diversas, configurando aquilo que mais vulgarmente denominamos (de forma às vezes depreciativa) “marcas de oralidade” na escrita, mas que um olhar mais cuidadoso sobre a própria literatura não indígena contemporânea (nacional e internacional) confirmará como aspectos inerentes à escritura, ou seja, ao que entendemos por poético. Não é o oral propriamente dito que se presentifica (o oral enquanto o falado), mas uma representação dele em termos dramáticos e performativos.

Já no caso do cântico religioso (lembrando-nos de que, para o etnólogo alemão - falecido de malária no Brasil no começo do século XX –, a narrativa comportaria a chave para o entendimento dos cânticos), apresenta-se de forma mais condensada e, por isso mesmo, relativamente hermética, ou sugestiva, se quisermos nos lembrar de que a sugestão e a

insinuação são características da *poiesis*. Duas modalidades textuais de teor poético, uma mais analítica com desdobramentos temporais mais evidentes; outra mais sintética, com predomínio da sugestão e da repetição. Podemos, talvez, dizer que repete duplamente: repete o que se relata na narrativa, e repete internamente a seus dizeres, dentro de um dizer de tonalidade encantatória. Como em princípio os cânticos derivam de visões xamânicas, podemos pressupor, também, o contrário disso: isto é, que a narrativa é que repete, de forma expandida, o que o xamã visualiza nos cânticos em suas viagens transdimensionais.

Vale falar, ainda, um pouco do petroglifo representado acima, que, para qualquer um alheio às cosmogonias baniwa, representaria um enigma. Só o nativo, mesmo, para nos traduzir e explicar o que significam os traços impressos em pedra. Trata-se de Kuwai, a divindade baniwa, que possui como uma de suas representações o corpo cheio de furos, cujo nome aparece tanto na narrativa, quanto no cântico sagrado – mas aqui não. E ele está com o chicote na mão, chicote a que se referem, tanto a narrativa relativa às crianças em fase de iniciação, quanto o cântico, que repete: “Para mim cozo os chicotes/ Para mim cozo os chicotes”.

Apontamentos de conclusão: Ética, Poética e Político

Se, por um lado, meu intuito é colaborar para o reconhecimento da poética indígena, por outro, é fato que, nesse percurso e com essa visada, a própria reflexão – em princípio talvez paradoxal – sobre a inter-relação sempre necessária entre Ética, Poética e Político (Cf. MARTINS, 2022) torna-se mais explícita, não apenas porque, hoje, alinhar-se junto aos indígenas e aborígenes em geral comporta gesto eminentemente ético e político. Também por isso.

Mas, no caso a que busco me dirigir, principalmente porque, dentro das comunidades indígenas - e aqui a escolha da comunidade baniwa tem finalidade ilustrativa e deu-se em função de minha aproximação dela em expedição científica no ano de 2010 - a poética cumpre, visivelmente – o que pode não ser tão visível na literatura não indígena, embora sempre exista - papel ético e político, na medida em que comporta regulamentações próprias às comunidades em que se insere e lhes fornece o traço de sua identidade.

E mais do que isso: o ético e o político apresentam-se, necessariamente, de forma poética, sem o que perderiam, não apenas parte de seu conteúdo, ou seja, do que querem e pretendem dizer, mas sua força de linguagem, ou seja, a possibilidade efetiva de sua realização, enquanto linguagem e enquanto ação, que só se concretiza plenamente na prática da rítmica poética com seu poder transformador.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo (Org.). *Rotas de Criação e Transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental/ Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- CASTELLO BRANCO, Lúcia (Org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.
- CORNELIO, José, et al. Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari, AM. *Série Narradores do Alto Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN, 1999.
- HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Geraldo (Org.). *Rotas de Criação e Transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental/ Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, pp.138-167.
- LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera I*. Madrid: Ediciones Catedra, 1997.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra. Inscrições, narrativas e literatura de produção indígena. *LEETRA Indígena*, 1, 2012, pp. 95-98. Disponível em www.leetra.ufscar.br. Acesso em 24/05/2023.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra (Org.) *Ensaaios em Interculturalidade: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização*. Campinas: Mercado de Letras, 2014.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra. *O poder das palavras: em sua força poética, xamânica e tradutória*. Campinas: Mercado de Letras, 2020.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra. Narrativas indígenas: histórias ou poemas?. In: COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel; TONDINELI, Patrícia Goulart (Orgs.). *Contextos de aprendizagem e de descrição de línguas autóctones e alóctones*. Porto Velho: Coleção Pós-Graduação da UNIR/ EDUFRO, 2021, v. 1, p. 160-177. Disponível em: <https://edufro.unir.br/uploads/08899242/Colecao%20pos%20UNIR/Contextos%20de%20aprendizagem%20e%20de%20descricao.pdf>. Acesso em 24/05/2023.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra (Org.). *Henri Meschonnic: ritmo, historicidade e a proposta de uma Teoria Crítica da Linguagem*. Ebook. Campinas: Mercado de Letras, 2022. Disponível em: <https://letra.fflch.usp.br/publicacoes-dos-docentes>.
- PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1972.
- XAVIER, Carlos Cesar Leal. A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petroglifos do Içana – uma Etnografia de Signos Baniwa. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.
- WEIGEL, Valéria Augusta. *Educação no Rio Negro: aprendendo a nadar contra a corrente*. I Simpósio do Rio Negro: Terra e Cultura. Manaus: Prograf, 1996.

WRIGHT, Robin. Mitagens e seus significados no Noroeste amazônico. In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra (Org.). *Ensaio em Interculturalidade: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização*. Campinas: Mercado de Letras, 2014.

WRIGHT, Robin. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press. 2013.

REVITALIZAÇÃO E RETOMADA DE LÍNGUAS: CONSEQUÊNCIAS E DESAFIOS

LANGUAGE REVITALIZATION AND LANGUAGE RETAKING: CONSEQUENCES AND CHALLENGES

Carlo Sandro Campos¹

RESUMO: Este artigo discute sobre dois fenômenos relacionados recentes que ocorrem no Brasil, resultado da resistência de grupos indígenas ao processo de colonização e de extermínio de povos e de línguas, a etnogênese e a glotogênese ou retomada de línguas. O objetivo é descrever a situação em que se encontram algumas línguas indígenas atualmente e como ações recentes de revitalização linguística, seja por iniciativa dos próprios povos indígenas ou por meio de parcerias entre povos indígenas e universidade, podem contribuir para a manutenção, fortalecimento e reativação de línguas indígenas. O texto trata especialmente sobre línguas da região localizada entre Minas Gerais e o sul da Bahia e descreve como tais línguas têm sido mantidas, revitalizadas ou retomadas e apresenta alguns desafios para ações de manutenção, revitalização, retomada ou fortalecimento de línguas.

PALAVRAS-CHAVE: Revitalização. Retomada. Línguas indígenas. Fortalecimento.

ABSTRACT: This article discusses two recent related phenomena occurring in Brazil as a result of indigenous groups' resistance to the colonization and extermination process of people and languages, ethnogenesis and glotogenesis or language retaking. The goal is to describe the situation in which some indigenous languages currently find themselves and how recent actions of linguistic revitalization, either by initiative of the indigenous peoples themselves or through partnerships between indigenous peoples and universities, can contribute to the maintenance, strengthening and reactivation of indigenous languages. The text deals especially with languages of the region between Minas Gerais and southern Bahia and describes how such languages have been maintained, revitalized or resumed. The paper presents some challenges for actions to maintain, revitalize, revitalize or strengthen languages to be implemented.

KEYWORDS: Language revitalization. Language retaken. Indigenous languages. Language strengthening.

Introdução

Do início do processo colonizatório até hoje, estima-se que 75% das línguas faladas no Brasil tenham desaparecido (cf. RODRIGUES, 1986; FRANCHETTO e STENZEL, 2019). Segundo dados do IBGE (2019), são faladas no Brasil 279 línguas indígenas. Há estudos que

¹ Professor adjunto do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da Faculdade de Educação da UFMG. E-mail: csandrocamos@gmail.com.

evidenciam, no entanto, que tal número é sobre-estimado por ser baseado em autodeclarações de falantes e não falantes, que consideram suas línguas ancestrais como línguas maternas, pela ligação afetiva e cultural que têm com ela, mesmo que essas já não sejam mais faladas, mesmo por gerações anteriores. Moore (2011); Franchetto e Stenzel, (2019)² demonstram que efetivamente no país não são faladas mais de 154 línguas indígenas. Este número, porém, não inclui as línguas que têm sido retomadas nas últimas décadas por iniciativa dos próprios indígenas a partir de “lembrantes”, de vocabulários registrados por viajantes e até mesmo recuperados em sonhos por anciãos. O objetivo deste artigo é tratar sobre a necessidade geral das línguas minoritárias de passarem por ações de revitalização e sobre o processo recente de retomada de línguas indígenas por iniciativa dos próprios povos indígenas. No texto, procuro mencionar os principais movimentos que existem nesse sentido em Minas Gerais e arredores³. São discutidas as possibilidades que surgem com as retomadas e também os desafios internos e externos aos processos tanto de manutenção quanto de revitalização e ou de retomada.

Desaparecimento de povos e de línguas na faixa leste do Brasil

Rodrigues (1986) observa que, se fosse traçada uma linha imaginária desde o norte, a partir de São Luís do Maranhão, até o sul, em Porto Alegre, de modo que o meio dessa linha passasse por perto de Brasília, a oeste da linha seria o espaço em que as línguas indígenas sobreviveram e, a leste da linha, seria o espaço em que praticamente todas as línguas indígenas desapareceram com exceção do Yatê, língua Fulniô falada no sul de Pernambuco, do Maxakali, falado em Minas Gerais, e do Xokleng em Santa Catarina (cf. RODRIGUES, 1986, p. 19).

É impossível precisar o número aproximado de línguas que eram faladas apenas no espaço que compreende *Minas Gerais e seus arredores*. Pode-se ter uma ideia desse genocídio linguístico, se se olhar para a quantidade de povos que teriam habitado apenas o espaço de Minas Gerais segundo Senna (1937). O autor menciona 171 povos indígenas e informa sua

² Esses estudos consideram línguas aquelas línguas herdadas pelos pais e transmitidas aos filhos como língua materna. O número apresentado é baseado o critério da inteligibilidade mútua, que é a situação em que falantes de duas variedades linguísticas distintas conseguem se comunicar (cf. MOORE, 2011; FRANCHETTO e STENZEL, 2019).

³ Por meio da expressão Minas Gerais e arredores, doravante grafado em itálico, pretende-se se referir ao espaço pouco preciso entre o que se entende hoje como o estado de Minas Gerais e sua continuidade física, além das fronteiras invisíveis com os outros estados, a leste com Bahia, Espírito Santo e Rio de Janeiro, a nordeste com a Bahia, a oeste com Goiás e Mato Grosso do Sul e a sul com São Paulo. Obviamente, os habitantes desse espaço pouco preciso circulavam livremente, rompendo, aqui e ali, em diferentes momentos, as fronteiras que hoje delimitam os referidos estados.

localização. Apesar de tal número ser certamente sobre-estimado, por se basear em denominações tradicionais e às vezes sem correspondência com a realidade⁴, ele permite que se tenha uma vaga ideia da diversidade linguística e cultural vultosa que existia na região antes da intervenção colonialista. Tais povos foram, aos poucos, escravizados, dispersados, assimilados, massacrados ou aculturados pelos grupos de colonizadores que foram chegando de outras províncias⁵. À medida que as frentes colonizadoras penetravam as selvas do estado, a maioria desses povos foi se desagregando e conseqüentemente desaparecendo, deixando na história oficial pouco ou nenhum vestígio de sua existência. Este é o caso dos povos Goianá e dos Cataguá, mencionados na literatura como habitantes do centro-oeste do estado de Minas Gerais, mas de cujas línguas e culturas nada chegou aos dias de hoje. Alguns deixaram relatos de seus modos de vida, de alianças, da sua pertinácia, sofrimento ou crueldade em batalha com colonos, mas poucos puderam ter registradas palavras quaisquer de suas línguas. Efetivamente, como já mencionado acima a partir da citação de Rodrigues (1986), apenas a língua Maxakali sobreviveu sendo falada e transmitida às crianças no espaço considerado neste artigo⁶.

Atualmente, dos 171 povos indígenas apontados por Senna (1937) como habitantes de *Minas Gerais e arredores*, temos registro de pouco mais de uma dezena de línguas. De cerca de dez delas, restaram apenas itens lexicais: Borum⁷, Kayapó do Sul, Coroado, Kamakã, Koropó⁸, Makuni, Malali, Panhame/Kumanaxó, Pataxó, Pataxó-Hahãhãe, Puri⁹. Algum conhecimento gramatical foi registrado para apenas duas línguas, Krenak e Maxakali¹⁰. O

⁴ É comum que um mesmo nome seja dado a povos distintos que se localizam numa mesma região ou que estivessem juntos quando foram encontrados. Assim aconteceu por exemplo com a denominação Botocudo e Aimorés, que vez ou outra incluíram povos completamente distintos, como Coroados e Maxakali, por exemplo.

⁵ Essa situação ainda permanece em algumas regiões do país. O recente genocídio do povo Ianomami por garimpeiros e pelo incentivo governamental é uma das muitas situações vividas no presente.

⁶ Não se sabe atualmente se o Krenak tem sido transmitido às novas gerações. Possivelmente, também não é mais falado como língua materna, já que os últimos estudos sobre a língua indicam que os Krenak empregam o português como primeira língua (cf. FRASSETTO, 2019). Ao que tudo indica, a língua Krenak não é mais transmitida às crianças (cf. SEKI, 2004, p. 130) exceto talvez por alguns indivíduos monolíngües. Ainda nos anos 80, já não havia mais homens falantes de Krenak (cf. CRISTÓFARO-SILVA, 1986).

⁷ Dos diversos grupos Borum existentes antes da colonização, apenas representantes dos Nakrehé e os Ngutkrat chegaram aos dias atuais com algum conhecimento da sua língua, que se concretiza na língua Krenak. Há diversos vocabulários Botocudo/Borum cuja semelhança lexical entre os itens neles listados sugere que os diferentes grupos Borum falavam línguas que, se não eram inteligíveis, deveriam ser muito próximas entre si.

⁸ Como no caso mencionado dos Botocudo, também os vocabulários dos diferentes povos Maxakali sugerem que havia um contínuo linguístico entre os diferentes grupos Maxakali, talvez com exceção dos Malali e dos Pataxó Setentrionais, cujas línguas possivelmente eram mais distantes das demais.

⁹ Na literatura há a menção de um suposto catecismo escrito em português e em língua Puri por um padre chamado Francisco das Chagas Lima, que viveu entre 1757 e 1832, segundo Ribeiro 2009. A localização desse catecismo poderia favorecer o conhecimento sobre a língua e conseqüentemente auxiliar o processo de revitalização do Puri.

¹⁰ Embora nos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais existam falantes de Guarani, essa língua foi introduzida na região mais recentemente e, por essa razão, não pode ser considerada uma língua sobrevivente à colonização na região delimitada no artigo.

Krenak aparentemente não conta mais com falantes nativos e foi minimamente descrito, e o Maxakali é ainda falado vigorosamente e com descrição linguística em curso.

A próxima seção trata sobre a reemergência étnica e sobre a retomada de línguas, fenômeno que surgiu dos povos indígenas como uma ação de resistência.

A emergência étnica ou etnogênese

Apesar da situação triste e desoladora descrita na seção anterior, sobreviventes de povos indígenas permaneceram afirmando sua identidade, mesmo tendo perdido sua língua e muitos traços culturais que os diferenciavam em relação aos colonizadores. Indivíduos ou pequenos grupos aculturados e sem língua permaneceram afirmando uma identidade própria, a partir da memória transmitida pelos parentes, associados ou não a uma denominação tradicional. Assim é que remanescentes de diferentes povos sobreviventes das políticas de usurpação de terras continuaram afirmando sua identidade indígena. É o caso de muitos grupos no Sudeste e no Nordeste e possivelmente também nas demais regiões do país. Entre esses povos, incluem-se os Pataxó, os Pataxó Hãhãhãe, os Xakriabá, os Aranã, os Puri e os Mukurin por exemplo. Esse fenômeno tem ocorrido em diferentes regiões do Brasil, de modo que grupos considerados extintos, como os Aranã e os Puri, por exemplo, ressurgiram como povo nas últimas décadas.

Souza (1996), ao tratar sobre os Kaimbé, comenta a respeito da situação dos índios do nordeste:

até o início da década de setenta somente onze povos indígenas tinham sua existência reconhecida oficialmente. Atualmente pelo menos vinte e quatro etnônimos são conhecidos, considerando-se aqueles reconhecidos pelo Estado e outros que ainda lutam para provar sua alteridade (SOUZA, 1996, p. 19).

O mesmo autor apresenta o quadro abaixo que ilustra a reemergência no nordeste brasileiro¹¹:

Quadro 1: Grupos indígenas no Nordeste

Grupos indígenas existentes antes da década de 50	Grupos indígenas surgidos a partir dos anos 60
Atikum (PE)	Jeripankó (AL)
Fulni-ô (PE)	Kantaruré (BA)
Kambiwá (PE)	Kapinawá (PE)
Kaimbé (BA)	Karapotó (AL)

¹¹ Indivíduos de alguns desses grupos como os Xukuru e os Kariri por exemplo, estabeleceram-se em Minas Gerais.

Kariri-Xokó (AL)	Paiaku (CE)
Kiriri (BA)	Pankararé (BA)
Pankararu (PE)	Pankaru (BA)
Potiguara (PB)	Pitiguary (CE)
Truka (PE)	Tabajara (CE)
Tuxá (BA)	Tapeba (CE)
Xukuru (PE)	Tinguí-Botó (AL)
Xukuru-Kariri (AL)	Tremembé (CE)
	Xokó (SE)
	Wassu (AL)

Fonte: Quadro adaptado de Ribeiro (1989) (In: SOUZA, 1996, p. 20)

No espaço de *Minas Gerais e arredores* não foi diferente. Embora, como já mencionado acima, a partir de citação de Rodrigues (1986), apenas a língua Maxakali tenha sobrevivido a partir da segunda metade do século XX, alguns povos persistiram em afirmar sua identidade apesar da repressão contra eles: os Pataxó no sul da Bahia e em Minas Gerais (especialmente a partir de 1951¹²), os Tupinambá no sul da Bahia, os Tupinikin no Espírito Santo, os Canoeiro em Coronel Murta e os Aranã nesta última cidade e em Araçuaí, os Xakriabá no norte de Minas, os Kaxixó no centro-oeste de Minas, os Krenak em Resplendor¹³, além de outras etnias que vieram de outros estados¹⁴. Há casos em que as denominações dos novos grupos não correspondem às denominações registradas historicamente¹⁵. É o caso dos Kaxixó em Minas Gerais. O povo Kaxixó vive nos municípios de Pompéu e de Martinho Campos, às margens do rio Pará¹⁶. Habitantes tradicionais da região centro-oeste de Minas Gerais, desde cedo,

¹² Em 1951 houve o acontecimento conhecido como Fogo de 51. Nesse evento, houve um incêndio criminoso que devastou a aldeia de Barra Velha (cf. SANTOS, 2020, p. 16) e desencadeou movimentos migratórios de parte dos Pataxó de lá para outras regiões do país, incluindo Minas Gerais.

¹³ Há também um grupo Krenak em Valnuíre, São Paulo. Tal grupo se deslocou de Minas na primeira metade do século XX.

¹⁴ Guajajara (Maranhão); Guarani-Mbyá (Paraguai, sul do Brasil); Kiriri (norte da Bahia), Pankararu (Pernambuco); Tuxá (Alagoas, norte da Bahia, Pernambuco); Xukuru-Kariri (Alagoas), Warao (Venezuela).

¹⁵ Como será discutido, essa situação torna ainda mais complexa as ações de retomada, já que em alguns casos não há traços culturais e linguísticos a que o povo agenciador da retomada possa recorrer.

¹⁶ As quatro aldeias são separadas pelo rio Pará. Numa das margens, no município de Martinho Campos, distrito de Ibitira, localizam-se as aldeias de Capão Zezinho e Criciúma. Na outra margem, já no município de Pompéu, estão localizadas as aldeias de Fundinho e Pindaíba.

esconderam sua identidade como estratégia de sobrevivência, para não sofrer retaliações no violento processo de colonização. São conhecidos na região como índios caboclos. Por estarem localizados numa região desde muito cedo explorada por aventureiros não indígenas, inicialmente por garimpeiros e mais tarde por fazendeiros, identificar sua origem étnica é um desafio. Apesar de serem habitantes de uma região que registros históricos apontam ter sido o domínio dos Goianá/Goia e dos Cataguá (cf. SENNA, 1937, p.341, 344), nenhum registro conhecido desses dois povos existe a que se poderia recorrer. Por outro lado, a região em que vivem foi uma área de fronteira entre domínios de povos do oeste (Kayapó e Xavante), do norte (Aranã e Akwen) e do sul (Puri, Coroado e Koropó). Além disso, no processo de colonização a que foram submetidos, foram incorporados como escravos, passando a viver em uma fazenda em companhia de outros escravos, indígenas trazidos do sul (etnia Guarani/Carijó) e africanos. Sampaio (1995) descreve situação semelhante no nordeste brasileiro:

Sabido é também que estes agrupamentos foram frequentemente formados com população de origens culturais e linguísticas diversas, muitas vezes deslocadas dos seus territórios originais (Dantas et al, 1992). Acrescido todo o contexto de submissão dos trezentos anos de dominação colonial sobre estes aldeamentos, não é de estranhar que antigas designações étnicas, quando existentes, tenham, em muitos casos, se perdido, restando como principal marca de identificação dos conjuntos sociais sobreviventes a referência ao próprio território onde foram reunidos. Esta marca territorial está presente em designações atuais como Tingui, Wasu ou Tapeba, ou, mais frequentemente, em heterônimos até recentemente muito adotados por quase todos os grupos na região e ainda muito utilizados pela sociedade regional envolvente, como "Caboclos do Ururubá" para os Xukuru, "Caboclos da Serra Negra" para os Kambiwá, "Caboclos de Mirandela" para os Kiriri e "Caboclos da Batida" para os novíssimos Kantaruré etc. (SAMPAIO, 1995, p. 20).

A situação dos Kaxixó é semelhante à dos Catu-Awá-Arachá, por terem mais de uma referência étnica. No caso dos Kaxixó, eles próprios se definem como índios misturados e apontam origens que remetem aos Guarani vindos do sul como escravos e a povos indígenas que primordialmente habitavam a região centro-oeste de Minas, como os pouco conhecidos Goianá, os Kayapó do Sul, além dos povos Puri-Coroado e Koropó. Esses dois últimos, se não andavam espontaneamente por essa região antes da colonização, provavelmente a alcançaram em movimentos de dispersão desencadeados pela ocupação não indígena. Já os Catu-Awá-Arachá se relacionam aos antigos Cataguases mencionados acima (Catu-awa seria a denominação Tupi para os Cataguases) e aos Araxá, povo que deu nome à cidade em que se encontram. Situação diferente seria a dos Pataxó e dos Pataxó-Hãhãhãe de um lado e dos Xakriabá de outro. Nestes casos, os povos emergentes afirmam pertencimento a uma etnia determinada, documentada historicamente, como é o caso destas três etnias. O caso Pataxó/Pataxó Hãhãhãe é mais complexo, já que sob a denominação Pataxó/Pataxó Hãhãhãe

há vários indivíduos com ascendência relacionada a outros povos, como Guerén, Krenak, Kamakã, Tupinambá, entre outros. Situação intermediária seria a dos Canoeiro e dos Mukurin por exemplo. Nestes dois casos, existe uma relação de pertencimento com um povo determinado, mas a ausência de língua indígena e de um território tradicional torna sua situação mais complexa. No caso dos Canoeiro, havia, no passado, grupos de Maxakali conhecidos como Canoeiros, que viviam do transporte de carga e de passageiros por meio de canoas ao longo do rio Jequitinhonha. Os descendentes desse grupo passaram a se denominar como Maxakali-Canoeiro. Mais recentemente, a afirmação da sua ascendência com os Maxakali chegou a ser questionada por indivíduos Maxakali, o que motivou o grupo a se rebatizar de Canoeiro apenas, possivelmente para evitar conflitos. No caso dos Mukurin¹⁷, remanescentes têm reivindicado seu reconhecimento. Embora o etnônimo não tenha sido mencionado por viajantes, ele é citado no diário de Domingos Pacó, Borum que atuava como professor em aldeamento na região de *Amnhiammra*¹⁸, atual município de Itambacuri em Minas Gerais.

O fenômeno da etnogênese, mencionada por Sampaio (1995), tem desencadeado outro fenômeno, que é a retomada de línguas ancestrais pelos povos que as perderam. Na próxima seção, comentarei algumas iniciativas de retomada linguística que têm se mostrado exitosas.

Revitalização e retomada de línguas ou glotogênese

O termo revitalização tem sido usado para designar ações relacionadas tanto ao resgate de línguas que deixaram de ser faladas quanto de línguas que estão em processo de perda de falantes. São também identificadas como revitalização ações ligadas ao incremento de uma língua, identificadas como RLS (Reversal Language Shift) (King, 2001), cujo objetivo é ampliar os âmbitos de uso da língua alvo, além do âmbito familiar tradicional, introduzindo a língua minoritária em espaços em que apenas a língua majoritária costuma ocorrer. Uma ferramenta fundamental decorrente desse processo de ampliação de espaços de atuação de uma língua é o que se chama de modernização ou intelectualização. Segundo Coronel-Molina e McCarty (2016), a intelectualização de línguas indígenas é essencial para a educação de forma geral, uma vez que o processo é a base para a elaboração de material pedagógico de diferentes disciplinas.

¹⁷ O termo Mukurin se refere à ave jacutinga (*Aburria jacutinga*).

¹⁸ No obituário de Pacó, o nome antigo (possivelmente Borum) da região em que Itambacuri surgiu consta como *Amnhiammra*. Barbosa (1971) menciona o termo *Enkokek* (espinha de cachorro em Borum) com referência à serra da região (vide BARBOSA, 1971, p. 230) junto a que a cidade teria surgido.

Em diversas situações, a emergência/reemergência de povos é acompanhada de uma retomada de línguas, um movimento sintomático do primeiro, também chamada de glotogênese¹⁹. Tal movimento surgiu a partir de ações independentes de pesquisa linguística conduzidas pelos próprios indígenas. O termo “retomada” tem sido empregado para designar o processo de recuperação ou mesmo de reinvenção de uma língua já perdida ou extinta. Muitas vezes, indígenas não concordam que suas línguas deixaram de ser faladas, por terem sido, segundo eles, preservadas em algum grau por “lebrantes” ou por terem sido de algum modo parcialmente recuperadas em situações de sonhos por exemplo. Por essa razão, pode-se dizer que, atualmente, a maneira como a Linguística localiza determinadas línguas consideradas extintas não coincide com a maneira como os povos indígenas outrora falantes dessas línguas veem a língua dos ancestrais. Ainda que a chamem de materna, na prática, mesmo nos casos em que houve uma recuperação linguística robusta, a língua é empregada como língua adicional apenas, restrita ainda a poucos eventos de fala.

Do ponto de vista da linguística, no espaço de *Minas e arredores*, apenas um ou dois povos continuam falando sua língua, o povo Maxakali e o povo Krenak, embora não haja informações seguras de que haja falantes nativos de Krenak atualmente como já foi mencionado. Os demais povos localizados nessa região já não falavam suas línguas na segunda metade do século XX.

Apesar dessa situação, diferentes povos têm se organizado para retomar a língua dos ancestrais. Os Tupinambá no Sul da Bahia têm se esforçado nesse sentido segundo Costa (2013). Pelo fato de o Tupinambá ter sido bem descrito no passado, dispondo de gramáticas, dicionários e mesmo de textos, revitalizar essa língua é possível, embora ainda não tenha acontecido na prática.

Os Xakriabá por sua vez têm promovido intercâmbio com os Xerente (Akwen) para aprenderem a língua dos antepassados, o Xakriabá. Mota (2020) mostra que, embora o Xerente seja a língua referência para a recuperação do Xakriabá, dados lexicais recolhidos por viajantes europeus do Xakriabá e do Akroá permitem recuperar alguns traços da antiga língua que diferem do Xerente, o que em tese permitiria recriar uma língua semelhante ao Xerente, mas com traços do antigo Xakriabá.

¹⁹ Por analogia a etnogênese. Ainda que de forma provisória, empregarei essa denominação ao fenômeno de retomada de línguas.

Remanescentes do povo Puri também têm realizado ações para revitalizar sua língua. Puri (2020) relatam o trabalho de pesquisa linguística e elaboração de ortografia e vocabulário com base nas fontes linguísticas deixadas por viajantes, todas listas de vocabulário apenas.

A retomada de língua indígena mais exitosa de que se tem notícia é o Patxohã, recriado pelo conjunto Pataxó, composto de Pataxó do Sul e Pataxó Hãhãhãe a partir da Cartilha de Bahetá, indígena da etnia Pataxó Hãhãhãe e última falante do Pataxó do Norte, Pataxó Setentrional ou apenas Pataxó Hãhãhãe. Mesmo o Patxohã, que tem atualmente uma gramática planejada e léxico em constante crescimento, ainda tem sido usado apenas como língua adicional pelo grande conjunto de indígenas Pataxó, que compreende também indivíduos das etnias Pataxó-Hãhãhãe, Tupinambá, Guerén, entre outras. A aceitação e a consequente adoção do Patxohã pela totalidade Pataxó ainda não é um consenso entre os diferentes grupos. O Patxohã é hoje ensinado nas escolas indígenas Pataxó como língua adicional, tanto no estado da Bahia quanto no estado de Minas Gerais. Há diferenças no uso da língua nos dois estados, mas tais diferenças não parecem comprometer o aprendizado da língua pelos dois grupos. No entanto, indivíduos Pataxó Hãhãhãe anseiam recuperar sua língua ancestral (vide BOMFIM, 2012, p. 106, e NELSON, 2015). Ocorre que o Patxohã teve como base o dialeto Pataxó do Norte, que linguisticamente diferia de maneira considerável do Pataxó do Sul, este muito semelhante à língua Maxakali. Assim, embora o Patxohã hoje seja uma língua iniciada e conduzida pelos descendentes do Povo Pataxó do Sul, a língua, no seu estágio atual, é estrutural e lexicalmente muito distante do antigo Pataxó do Sul. O Patxohã apresenta semelhanças lexicais com o Pataxó do Norte devido à sua base com origem na Cartilha Bahetá. Pela estrutura apresentada em Braz (2016), o Patxohã do ponto de vista gramatical tem estrutura semelhante à do português brasileiro, com léxico do Pataxó do Norte, do Pataxó do Sul, do Kamakã, do Guerén e de outras línguas que compõem o complexo Pataxó.

Embora o Patxohã tenha surgido a partir dos dados disponíveis na Cartilha Bahetá, a língua parece funcionar até certo ponto como uma koiné²⁰ em relação às diferenças que havia entre as variedades dos Pataxó-Hãhãhãe e dos Pataxó do Sul, já que ela incorporou o léxico de ambas as variedades, embora não se pareça com nenhuma das duas²¹. Assim, o Patxohã se

²⁰ Tomo emprestado o termo grego koiné para me referir à situação de uso do Patxohã envolvendo léxico comum oriundo de duas línguas da mesma família, Pataxó do Sul e Pataxó do Norte, expressando assim uma relação franca entre parte do vocabulário das duas línguas antigas, na falta de termo mais preciso.

²¹ Gramaticalmente, o Patxohã reflete a língua materna dos agentes que a retomaram. Isso é notável especialmente em relação à ordem dos constituintes, à presença de artigos e de preposições e às desinências temporais por exemplo. Nikulin (2020) afirma ser o Patxohã uma língua não classificável (cf. Nikulin, 2020, p.18). A posição

distanciou radicalmente das demais línguas Maxakali, o que sugere que a língua, pelo menos atualmente²², esteja distante, do ponto de vista gramatical e lexical, das características que a permitiriam estar incluída na família Maxakali. Por ter sido reconstruída por professores falantes de português, gramaticalmente, o Patxohã adquiriu uma estrutura similar à do português em relação à morfologia e à sintaxe, apesar do léxico indígena. Este, entretanto, é um mero detalhe que pode ser temporário e, ainda que não o seja, não retira o mérito do grupo que tem conduzido a retomada da língua. O Patxohã é uma prova viva de que uma língua pode ser retomada e voltar a ser falada por seu povo. Pelo menos, a partir do seu ensino na escola, a língua mostra sinais de que está sendo cada vez mais aprendida (cf. BOMFIM, 2012 e BRAZ, 2016).

Um ponto importante ao considerar ações relacionadas a línguas não mais faladas ou em perigo é o aparente conflito entre as iniciativas indígenas de retomada e a postura de linguistas em relação a essas iniciativas. Essa situação decorre do fato de que algumas iniciativas indígenas, em razão de por vezes não lançarem mão de métodos da linguística no esforço de retomar uma determinada língua, obtêm resultados diferentes dos que seriam obtidos pela ciência canônica.

Assim como o conceito de etnogênese, também o de glotogênese tende a ser rejeitado por indígenas, talvez por trazer a carga semântica de algo inventado, interpretado como algo não autêntico.

No entanto, admitir que uma língua deixou de ser falada ou que não é mais a língua materna da comunidade pode ser útil para fomentar ações mais concretas relacionadas à revitalização ou retomada da língua. D'Angelis (2014), apresenta cinco situações distintas por que as línguas podem passar em relação à sua vitalidade: (1) línguas vivas e plenamente ativas; (2) línguas vivas com perda de falantes; (3) línguas vivas apenas entre os mais velhos; (4) línguas mortas e (5) línguas desaparecidas (D'ANGELIS, 2014, p. 102-103). Dessas cinco situações, a língua Maxakali por exemplo estaria na situação (1). Já o Tupinambá estaria na situação (4), enquanto o antigo Pataxó estaria na situação (5), assim como o Puri e o Xakriabá. A situação do Kaxixó não é prevista nessa classificação, já que essa língua, além de

que assumo é a de que o Patxohã apresenta sintaxe e morfologia do português, embora o léxico seja distinto. Essa situação, entretanto, pode ser a qualquer momento alterada, já que a língua está em processo de retomada e, sendo assim, as mudanças nela implementadas podem ser repentinas desde que haja um acordo entre seus usuários.

²² Por estar em processo de retomada, é razoável considerar que a forma gramatical e lexical da língua esteja em processo de mudança mais dinâmico que o por que passam as línguas naturais, naturalmente mais estáveis.

desaparecida, é também desconhecida. Na próxima seção, serão abordados os desafios relacionados a ações de revitalização e de retomada de línguas.

Desafios relacionados à revitalização e à retomada de línguas

Nas próximas seções, são elencados quatro desafios a serem superados no processo de revitalização e de retomada de uma língua: (1) Documentação; (2) Processo de criação gramatical/lexical; (3) Implementação de uso e (4) Planificação. Tais desafios, conforme se pretende mostrar, são interrelacionados e, com exceção do primeiro, dizem respeito a línguas em todas as cinco situações apresentadas na seção anterior. O primeiro desafio é mais restrito a línguas plenamente faladas e visa a registrar conhecimento linguístico e cultural que pode se marginalizar de uma geração para outra. Já os demais desafios podem dizer respeito tanto a línguas plenamente faladas quanto a línguas em processo de revitalização ou de retomada.

Documentação

Latu sensu, documentação diz respeito à ação de registrar ou de documentar da maneira mais ampla possível o maior número de eventos de fala de uma língua de modo a garantir que tais eventos estejam documentados em áudio e em vídeo. O resultado do registro desses eventos permite que um povo determinado tenha acesso a informações linguísticas e culturais que eventualmente podem se perder de uma geração para outra. Além disso, o resultado da documentação permite a elaboração de gramáticas de dicionários e de material informativo ou recreativo em geral, como livros, jogos, vídeos, entre outros. *Strictu sensu*, a documentação pode se realizar pontualmente em forma de uma ação específica direcionada a um evento de fala particular, ao registro de narrativas de um ancião determinado, ou ao registro de zoônimos e fitônimos de uma língua por exemplo.

No caso da língua Maxakali, é urgente a tarefa de documentação do conhecimento linguístico relacionado à fauna e à flora²³ por exemplo, devido ao avançado estágio de degradação ambiental que há nas Terras Indígenas Maxakali. Conforme demonstrou Campos (2013), zoônimos e fitônomos nativos tendem a ser substituídos por termos correspondentes oriundos do português. Assim, nomes tradicionais como *xupunupa* ‘inhambu’ (*Crypturellus* sp), *punukata* ‘canário-da-terra’ (*Sicalis flaveola*), *mĩmkoxuk* ‘braúna’ e *yõyxux* ‘jacarandá’ têm

²³ Obviamente, quando se trata de uma língua minoritária, a documentação lexical é importante independentemente da área de conhecimento. A atenção ressaltada aqui ao léxico referente à fauna e à flora explica-se pela degradação ambiental extrema existente nas Terras Indígenas Maxakali.

correspondentes, na variedade de falantes mais jovens, baseados em nomes não indígenas: *kãñãñy* ‘canarinho’, *manaõn* ‘braúna’ e *yakanãna* ‘jacarandá’. Algumas espécies, mesmo ainda ocorrendo na região das aldeias, já não têm mais conhecidas as nomeações nativas, que cederam lugar às nomeações oriundas do português. É o caso de termos como os para *codorna* ‘kono’ (*Nothos buraquita*), *perdiz* ‘penit’ (*Rynchotus rufescens*), *carcará* ‘katkana’ (*Caracara plancus*), *seriema* ‘xaniêm’ (*Cariama cristata*), *caju* ‘kayo’ (*Anacardium sp*), *imburana* ou *amburana* ‘ĩmunan’ (*Amburana cearensis*).

A documentação das nomeações tradicionais de animais e de plantas é importante porque, além de primariamente tais termos poderem ser dicionarizados e assim preservados no esforço maior de documentar a língua em todos os seus aspectos, a descrição dessas nomeações pode ser útil para desvendar questões relativas ao conhecimento da língua em geral. No caso da língua Maxakali, inventariar raízes presentes nas nomeações de espécies pode ser útil também para ampliar o conhecimento sobre as variedades linguísticas da família Maxakali e sobre as relações entre elas. Em uma das línguas Maxakali, o Monoxó, variedade possivelmente muito próxima ao Maxakali²⁴, *toktap* é o termo correspondente a *bicho-de-pé* (*Tunga penetrans*).

No Maxakali atual, esse parasita recebe o nome *ãmxûg*, mas a árvore conhecida como *embirema* (*Coutari sp*) recebe na língua Maxakali o nome de *toktap*, a mesma nomeação para *bicho-de-pé* em Monoxó. Embora à primeira vista essa situação pareça uma coincidência ou um erro de anotação por parte de Saint Hilaire, a semelhança física entre o fruto da *embirema* e o formato do *bicho-de-pé* evidencia que a nomeação nas duas variedades Maxakali deve-se à analogia entre um animal e um fruto e *vice versa*. No Monoxó, *bicho-de-pé* foi nomeado por analogia com o fruto, e, em Maxakali, o fruto foi nomeado por analogia com o animal, embora, na língua atual, *toktap* não designe mais *bicho-de-pé* e os falantes não reconheçam a relação desse termo com o animal. O importante neste caso é o uso de um único termo para espécies diferentes, mas com relação analógica, indicando assim possível uso compartilhado de um mesmo lexema no passado. Portanto, tal homonímia nas duas línguas Maxakali, além de evidenciar a relação lexical (e possivelmente também gramatical) estreita entre as duas línguas, sustenta o argumento de Campos (2013) acerca do compartilhamento lexical entre as línguas Maxakali. O autor demonstrou que a língua dos cantos Maxakali apresenta muitos lexemas que

²⁴ Não há evidências convincentes de que o Monoxó tenha sido uma língua distinta da língua Maxakali dada a proximidade lexical e carência de material linguístico disponível.

foram compartilhados pelas outras línguas da família, mas que atualmente ou não estão mais em uso na língua ou têm uso restrito.

Processo de criação gramatical/lexical

O processo de criação gramatical/lexical talvez seja o mais complexo. Na seção “Revitalização e retomada de línguas ou glotogênese”, foi apresentada a situação do Kaxixó, do Patxohã, do Puri e do Tupinambá. Foi mostrado que embora haja o desejo de retomar essas línguas, o Patxohã é o projeto mais adiantado nesse sentido. Não foi possível identificar nenhum estudo que trate sobre o sucesso de implementação de uma língua indígena no Brasil a partir de criação artificial, mas, como já foi mencionado, o caso do Patxohã parece ser exitoso até o momento, já que uma gramática foi planejada e já existe um extenso vocabulário. Na prática, o Patxohã é usado em alguns eventos de fala nas aldeias²⁵.

Com relação à criação lexical, uma das dificuldades jaz em estabelecer qual vocabulário desenvolver na língua-alvo, considerando que é preferível que o vocabulário ensinado seja aquele empregado nas práticas sociais mais frequentes. Por isso, é importante refletir quais gêneros orais ou escritos devem ser aprendidos primeiro. Como a segunda língua é geralmente aprendida na escola, um gênero importante a ser introduzido é o gênero conto. Tal gênero permitiria a aquisição do vocabulário básico da língua (animais, plantas, adjetivos básicos, verbos elementares), além de promover instrução e fruição por meio do aprendizado da língua-alvo. Por outro lado, é preciso pensar também na modernização da língua. O termo modernização ou intelectualização lexical diz respeito a uma prática de política linguística de criação lexical em línguas específicas para expressão de determinados conceitos não existentes na cultura do povo em questão e por consequência em sua língua. Normalmente, no caso de intelectualização de línguas indígenas plenamente faladas, o termo diz respeito à expressão de conceitos relativos à cultura do mundo ocidental, desde expressões de cortesia ao léxico relativo ao desenvolvimento científico e tecnológico mundial, decorrente do processo de globalização. Essa prática faz todo o sentido para uma língua como o Maxakali por exemplo, mas é um desafio enorme para ser implementada integralmente, já que os conceitos de fora das aldeias são geralmente novos, desconhecidos e por isso necessitam primeiro ser aprendidos antes de

²⁵ Pessoalmente pude presenciar o Patxohã sendo falado em situação informal de conversação entre indivíduos Pataxó com relativa fluência, embora a língua materna da totalidade dos indivíduos permaneça sendo o português. Aparentemente, o uso do Patxohã parece estar mais restrito a falas iniciais de oradores, ao uso de fórmulas rituais, canções, além de expressões de saudação e similares.

serem traduzidos. No caso do Patxohã, no entanto, o desafio provavelmente seria menor, porque os Pataxó, por falarem atualmente o português como língua materna já conhecem tais conceitos, necessitando então apenas traduzi-los para a língua emergente²⁶. No caso dos números, por exemplo, a língua Maxakali só usa os números de um a três (*puxet* ‘um’, *tix* ‘dois’, *tikoyuk* ‘três’). Acima de três, os números usados são os do português (*koat* ‘quatro’, *xĩy* ‘cinco’, *xex* ‘seis’, *xet* ‘sete’, *ox* ‘oito’, *nop* ‘nove’, *nex* ‘dez’, etc)²⁷. Quando se trata de expressões envolvendo dinheiro entretanto, mesmo os números de um a três dão lugar aos números em português:

(1)

Nũhũ kohok	ponok	tayũmak	õm heap
Esse fumo	branco	dinheiro	“um real”
Esse cigarro custa um real			

(2)

Nõõm kãnãmen	tayũmak	nox heap
Essa bala	dinheiro	“dois real”
Essa bala custa dois reais		

Do ponto de vista prático, não haveria problema em uma língua usar números do português, mas, do ponto de vista da valorização da língua, dispor de vocabulário próprio para tratar de qualquer assunto, da área da Matemática, por exemplo, parece fazer toda a diferença, especialmente para os mais jovens. Se se imaginar uma situação em que um não indígena pergunte a um Maxakali como se diz “dois reais” em sua língua, é possível que pudesse ser constrangedor ao falante de Maxakali ter de informar que a expressão em Maxakali é praticamente igual à em português, o que poderia denotar a falsa impressão de que o Maxakali é menos eficiente ou menos importante que o português. Da mesma forma, poderia ser constrangedor informar que os números na língua são os mesmos usados em português. A situação que se quer ilustrar aqui é a de assimetria entre a língua minoritária e a majoritária. Esta, por razões histórico-culturais dispõe de termos para qualquer área do conhecimento ocidental, enquanto que a minoritária tem léxico disponível apenas para áreas de conhecimento compartilhadas pela cultura indígena local. Um texto relativo à área da Matemática, por exemplo, escrito com o objetivo de integrar um material escolar que se fosse expresso em

²⁶ Obviamente que esta tarefa também não é fácil, já que existe um vocabulário enorme a ser traduzido, mesmo sendo conhecido na língua materna, a língua majoritária neste caso.

²⁷ Na língua há também um sistema antigo de contagem, mas que na prática não é usado. (cf. Pereira, 1992; Silva, 2020).

Maxakali ou em qualquer outra língua minoritária, soaria como português em muitos momentos, já que, em princípio, a base para todas as palavras relativas a números nessa língua seria em português (unidade, dezena, centena, milhar etc., além dos próprios algarismos). No caso da Matemática financeira, seria ainda mais complexo, já que neste ponto nem mesmo os números nativos de um a três são usados, como já illustrei acima. Ainda que os falantes de Maxakali não se importassem com o uso excessivo de palavras oriundas do português, seria preciso um esforço conjunto de toda a comunidade para adaptar um material de Matemática em português para um material em “Matemática Maxakali”. A mesma situação poderia se repetir para qualquer outra área de conhecimento, como Geografia, Biologia, Mecânica etc.

Embora haja geralmente a impressão de que a retomada de uma língua possa ser difícil, a revitalização de uma língua plenamente falada pode apresentar igualmente dificuldades para os agentes envolvidos no processo, já que, no caso de línguas plenamente faladas, a mudança causa uma situação de conflito entre falantes mais jovens, geralmente envolvidos com a mudança, e falantes mais velhos, alheios à mudança e às motivações para tal, e, por isso, mais resistentes aos neologismos. Se por um lado, então, línguas emergentes são difíceis de implementar como línguas nativas/maternas, mudanças deliberadas em línguas plenamente faladas exigem dificuldade igual ou maior para serem implementadas.

Tomemos como exemplo a língua Kaxixó. Como mencionei acima, a língua Kaxixó está em processo de revitalização ou retomada. Para aproveitar o exemplo dos números vistos há pouco, apresento a seguir os números de um a dez em Kaxixó²⁸:

Quadro 2: Numerais na língua Kaxixó

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Cardinais	djě	te	kuny	djo	ita	tadjě	tate	takuny	tadjo	pa
ordinais	djěa	tea	kunya	djoa	itaa	tadjěa	tatea	takunya	tadjoa	paa

Fonte: Projeto de revitalização da língua Kaxixó (FaE/UFMG).

Como se pode ver na tabela, os numerais de seis a nove são constituídos dos algarismos de um a cinco (seis=cinco e um, sete=cinco e dois, oito=cinco e três, nove=cinco e quatro). Já as dezenas são constituídas a partir da base dez (*pa*) antecedida da unidade (no exemplo, vê-se que 20= *te* (dois) + *pa* (dez): *tepa*. Finalmente, os números ordinais são diferenciados dos cardinais por meio de um sufixo *-a*: o numeral cardinal *tadjě* (seis) se transforma em ordinal a partir da inserção d sufixo *-a*: *tadjěa* (sexto).

²⁸ Em sua configuração atual.

Em contraste com o Kaxixó, o Patxohã não apresenta uso de morfemas para diferenciar numerais cardinais²⁹ de ordinais, mas raízes distintas:

Quadro 3: Numerais cardinais e ordinais em Patxôhã:

Cardinais		Ordinais	
1	apetxiênã	1	pukuixê
2	krokxi	2	mitxetxawê
3	mitxê	3	petenyô
4	rãtxê	4	irekahô
5	nigrê	5	wênoré
6	patxiá	6	xamotxé
7	dxâdxê	7	uriwêmô
8	nitxê	8	aytemory
9	rawata	9	koáneré
10	rótsa	10	txoenê

Fonte: CUNHA (2018), p. 76 e 77.

Como se pode observar no quadro acima, as raízes dos números cardinais diferem completamente das dos ordinais. Os Kaxixó e os Pataxó puderam criar seus sistemas numéricos com relativa facilidade porque suas comunidades já dominavam os conceitos de *numeral*, *cardinal* e *ordinal*. Por não serem o Kaxixó e o Patxôhã línguas maternas do seu povo, a mudança implementada nas duas línguas construídas não trazem grandes impactos além da dificuldade esperada para o aprendizado de uma língua adicional. Esse tipo de situação numa língua materna falada por um povo monolíngue seria mais complexa, já que qualquer neologismo não seria reconhecido pelos falantes não envolvidos na tarefa de criação lexical, especialmente os mais velhos. Por outro lado, examinando a questão por outro espectro, qualquer ação de criação lexical exigirá um esforço inicial consideravelmente maior dos Kaxixó que dos Pataxó. A diferença entre as duas etnias é que, no caso dos Pataxó, por estarem relacionados a uma família linguística, seus agentes podem recorrer ao léxico já existente das outras línguas da família, diferentemente dos Kaxixó, que não têm uma família específica a recorrer. Esta situação torna o processo de criação mais lento, exigindo, conseqüentemente, mais esforços dos agentes envolvidos na pesquisa e na inovação a serem empreendidas.

²⁹ De 11 a 19, os numerais apresentam sufixo *-ruê*; de 20 a 90, os numerais apresentam o prefixo *krã-*; de 100 a 900 o prefixo *xué-* e de mil a 900 o prefixo *hiã-*. (cf. CUNHA, 2018).

Implementação de uso

A implementação diz respeito à efetivação do uso da língua na comunidade de fala. Uma possível barreira ao aprendizado da língua pelos alunos está relacionada à complexidade da língua. Línguas com gramáticas mais complexas ou com muitas formas irregulares levarão mais tempo para serem aprendidas que línguas com gramáticas mais simplificadas. O mesmo se pode afirmar em relação ao léxico. Por isso, os envolvidos na revitalização de línguas devem levar em conta a possibilidade de simplificar a estrutura gramatical da língua alvo. Foi visto na seção anterior que cardinais e ordinais em Patxôhã têm raízes independentes, ao contrário do Kaxixó, que dispõe de um sufixo para indicar os ordinais a partir da raiz cardinal. Na prática, o sistema numérico Patxôhã exigirá mais memória do aprendiz que o sistema Kaxixó. Isso não significa, porém, que um sistema mais complexo como o Patxôhã seja intransponível ao aprendizado. Ele apenas exigirá mais esforço pedagógico por parte de professores e talvez mais tempo de aprendizado desse tópico pelos alunos.

Normalmente, os aprendizes, por não terem intimidade com a língua, tendem a não quererem usá-la nas situações adequadas ao seu uso. Para isso, é preciso que os agentes envolvidos na retomada elejam situações de fala em que se comece a praticar a língua. Tais situações devem ser preferencialmente naturais e frequentes para que os falantes possam adquirir o léxico e as estruturas necessárias para o desempenho esperado. A aquisição do léxico e das construções gramaticais deve ser, como em todo aprendizado de línguas, conduzido de modo crescente, para facilitar a memorização pelos aprendizes.

Planificação

A partir da documentação de uma língua, ações relacionadas à planificação e à política a ser conduzida dizem respeito a como influenciar o uso da língua pelos usuários a partir de um formato previamente pré-estabelecido³⁰.

Uma contribuição nesse sentido foi recentemente anunciada em relação à língua Krenak (FRASSETTO, 2009). Sabe-se que os Krenak empregam o português como língua materna e que alguns usam a língua indígena como língua adicional. Não se sabe, entretanto, em quais situações sociais o Krenak é usado. Possivelmente, por não ser mais a língua materna da comunidade, a língua tenha uso restrito a algumas situações, como na escola, em situações rituais ou de solenidade.

³⁰ (Cf. COOPER, 1989, p.45).

Frassetto (2019) apresenta um trabalho de compilação de três vocabulários Botocudo/Borum: o de Wied-Neuwied (1940); o de Hartt (1950) e o de Macedo (1948). Essa iniciativa é uma importante contribuição não só para os falantes de Krenak, mas também para descendentes de outras etnias Borum interessados em recuperar a língua ancestral, como os Mokurin e os Aranã. Esses vocabulários foram interpretados linguisticamente e adaptados a uma ortografia unificada³¹ por Frassetto (2019), permitindo assim que usuários da língua Krenak possam ter acesso ao léxico registrado por viajantes, ampliando assim a possibilidade de uso da língua.

Outro exemplo de ação de planificação foi realizada no âmbito do Curso de Formação de Educadores Indígenas (FIEI), curso de Licenciatura Intercultural da Faculdade de Educação da UFMG. Alunos Maxakali, interessados em conhecer a rosa dos ventos e os termos relativos aos pontos cardeais correspondentes, criaram termos na sua língua, assim como termos em Maxakali para os estados brasileiros, que escreviam como em português. A criação desses neologismos permitiu que durante o curso eles pudessem escrever um texto sobre os povos indígenas de diferentes estados, indicando assim em sua própria língua o termo referente à região do país, algo que antes da tarefa de criação lexical não seria possível sem usar termos do português.

Considerações finais

Neste artigo, procurei apresentar a situação linguística na área que denominei *Minas Gerais e arredores*, que compreende os atuais estados de Minas Gerais, leste de Goiás, Rio de Janeiro, Espírito Santo e sul da Bahia. Das muitas línguas faladas nessa região, apenas restou a língua Maxakali sendo transmitida às novas gerações. Movimentos recentes de povos remanescentes visam a retomar suas línguas, sendo que algumas, como o Patxôhã, encontram-se em estado adiantado de revitalização. No texto, procurei descrever algumas ações de revitalização/retomada implementadas por alguns povos e desafios que se impõem aos grupos já envolvidos no trabalho a futuras ações com o objetivo de revitalizar, de retomar ou de fortalecer línguas indígenas.

³¹ De modo geral, viajantes europeus registraram dados linguísticos entre os séculos XIX e XX. Por mais engajados que estivessem na tarefa de registrar dados linguísticos, não dispunham de técnica adequada para a transcrição desses sons e utilizavam por isso grafemas de línguas europeias, geralmente do francês ou do alemão. Além disso, não conheciam as línguas que documentavam e nem seus falantes, o que resultava, com raras exceções, em dados de qualidade duvidosa.

Referências

ABDALA, Mônica Chaves. *Guia História dos índios de Minas Gerais*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 1997.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Promoção-da-Família Editora, 1971.

BOMFIM, Anari Braz. *Patxohã, “língua de guerreiro”*: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Centro de Estudos Afro Orientais (UFBA), 2012.

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

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 13, n.1 jan de 2017, p. 303-327. ISSN 2238-975X 1. [<https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>].

BRAZ, Uilding Cristiano. *Iõ êtxawê ãpú Atxôhã Patxôhã uĩ Kijêtxawê Txihihãĩ Pataxó Arahuna'á Makiami: Hãtö uhãdxê ãpú nioniêmã fap'bwá uĩ atxôhã Patxôhã*: O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: Uma proposta de material didático específico. Monografia de graduação. Belo Horizonte: Faculdade de Educação (UFMG), 2016.

CAMPOS, Carlo Sandro de Oliveira. Características morfofonêmicas, morfossintáticas e léxico-semânticas da zoonímia e da fitonímia em Maxakalí. In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara. *Revista de Linguística Antropológica*. Brasília: UNB. Vol 4, Núm 1, 2013, p. 89-118.

CEDEFES. *A Luta dos Índios pela Terra*: contribuição à história indígena de Minas Gerais. Contagem: CEDEFES, 1987.

COOPER, Robert. L. *Language planning and social change*. Cambridge University Press, 1989.

COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. *Revitalização e ensino de Língua Indígena*: interação entre sociedade e gramática. Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista, 2013.

CUNHA, Jonatan Braz. *Iẽ atxôhã patxôhã: upãp hãwmãytáy itsã ãpiãkxexa/língua Patxôhã*: das palavras aos números. Monografia de graduação. Formação Intercultural para Educadores Indígenas, UFMG, 2018.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Línguas Indígenas no Brasil: urgência de ações para que sobrevivam. In: BOMFIM, Anari Braz.; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. (Orgs.) *Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/EGBA, 2014.

FRANCHETTO, Bruna; STENZEL, K. Celebrando as línguas indígenas: diversidade, artes, memórias. *Revista Linguística*, 15(1), 6-17, 2019.

FRASSETO, Pedro Ternes. *Vocabulário unificado Português-Krenak (Botocudo)-Português do século XIX*. Brasília, DF: FUNAI, 2018.

KING, K. A. *Language revitalization processes and prospects: Quichua in the Ecuadorian Andes*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001.

MOTA, Liliane Rodrigues. *Estudo sobre o léxico akwe xakriabá: uma proposta de escrita e uma chamada para a revitalização da língua*. Monografia. Belo Horizonte: Faculdade de Educação, 2020.

MOORE, Denny. Línguas indígenas. In: MELLO, H.; ALTENHOFEN, C. V.; RASO, T. (Eds.). *Os contatos linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 217-240, 2011.

NELSON, Jessica Fae. *Pataxó Hãhãhãe: Race, Indigeneity and Language Revitalization in the Brazilian Northeast*. 2018.

PACÓ, Domingos Ramos. *Uma Pequena Narração ou Origem; de Como foi descoberto o Itambacuri*. Manuscrito, 1914.

PACÓ, Domingos Ramos. Hámbric anhamprán ti mattâ, nhiñchopón? 1978. In: *Lembranças da Terra. Histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: CEDEFES, 1978.

PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

ROMAINE, Suzanne. Preserving Endangered Languages. *Lang. Linguistics Compass* 1: 115-132, 2007.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. O Catecismo Purí do Pe. Francisco das Chagas Lima. *Cadernos de Etnolingüística*, vol. 1, no 1, 2009.

PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, [S.l.], v. 3, n. 2, p. 77-101, jan. 2021. ISSN 2595-685X. Disponível em:

<<https://periodicos.unifap.br/index.php/linguasindigenas/article/view/6311>>. Acesso em: 30 ago. 2021. doi: <https://dx.doi.org/10.18468/rbli.2020v3n2.p.77-101>.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo, Círculo do Livro, 1989

SANTOS, Adreano Pinheiro dos. *O deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais: formação da aldeia Imbiruçu, dentro da terra indígena Fazenda Guarani*. Monografia de graduação. Faculdade de Educação (UFMG), 2020.

SEKI, L. Aspectos da Morfossintaxe Krenak: Orações Independentes. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, Campinas, SP, v. 4, n. 1, p. 131–148, 2012. DOI: 10.20396/liames.v4i1.1431. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/1431>. Acesso em: 8 maio. 2023.

SENNA, Nelson de. Sobre ethnographia brasileira: principaes povos selvagens que tiveram o seo "habitat" em territorio em Minas Geraes. *Revista do arquivo público mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 25, 1, p. 337-355, jul, 1937.

SILVA, Thaís Cristófaró. *Descrição Fonética e Análise de Alguns Processos Fonológicos da Língua Krenak*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 1986.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. *Fazendo a diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Dissertação de mestrado em Sociologia (UFBA), 1996.

STORTO, Luciana. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Campinas: Mercado das Letras, 2019.

“HOJE, COMO SEMPRE, UM DIA DE LUTA”: RESISTÊNCIA INDÍGENA E PRÁTIS EDUCATIVA

“TODAY, AS ALWAYS, A DAY OF STRUGGLE”: INDIGENOUS RESISTANCE AND EDUCATIONAL PRAXIS

Beatriz de Oliveira¹

RESUMO: Propõe-se com este trabalho uma reflexão sobre o modo como as populações indígenas têm se colocado enquanto sujeitos históricos diante daqueles que se esforçam pela manutenção de seu silenciamento e objetivação. Os dados foram gerados no evento “Direitos indígenas e a atual conjuntura política brasileira”, promovido pela Associação dos Estudantes Indígenas da Universidade Federal de Santa Catarina (AEIUFSC), organizado imediatamente após a confirmação de Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. A partir dos discursos do candidato eleito cujas afirmações evidenciam uma ameaça aos povos indígenas no que diz respeito principalmente ao direito à demarcação de suas terras, estudantes indígenas da UFSC sentiram a emergente necessidade de problematizar as situações a que poderiam vir a ser expostos. A terra, para esses povos, é local sagrado e onde as práticas linguístico-culturais são realizadas, portanto, essas discussões se fazem urgentemente necessárias.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Indígenas. Estudantes indígenas. Práticas linguístico-culturais.

ABSTRACT: This work proposes a reflection on how Indigenous populations have positioned themselves as historical subjects in the face of those who strive for their silencing and objectification. The data were generated at the event "Indigenous Rights and the Current Brazilian Political Conjuncture," promoted by the Associação dos Estudantes Indígenas da Universidade Federal de Santa Catarina (AEIUFSC), organized immediately after Jair Bolsonaro's confirmation as president of Brazil. Based on the speeches of the elected candidate, whose statements highlight a threat to Indigenous peoples, particularly regarding the right to the demarcation of their lands, Indigenous students from UFSC felt the emerging need to problematize the situations they could face. For these peoples, the land is a sacred place and where linguistic-cultural practices are carried out, therefore these discussions are urgently necessary.

PALAVRAS-CHAVE: Indigenous Right. Indigenous students. Linguistic-cultural practices.

Introdução

*Em um país como o Brasil manter a esperança viva é em si um ato revolucionário
(Paulo Freire)*

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: b.oliveiralp@gmail.com.

Não há como falar sobre as populações indígenas do Brasil, e talvez do mundo, sem mencionar, o mais breve que seja, suas trajetórias marcadas por intensos conflitos físicos, políticos, ideológicos e morais. Os primeiros, físicos, muitas vezes, são tomados como os únicos verdadeiramente violentos, pois são os mais perceptíveis e que causam consequências imediatas. Ignora-se o fato de que, desde a chegada do homem colonizador, até a extensão dos dias de hoje, suas histórias vêm sendo marcadas por discriminação, preconceito e violações (em todos os sentidos possíveis). Esses mecanismos de poder – de um em relação a outros – empenham-se em dizimar essas populações enquanto grupos, forçando-as à integração.

Conquanto, essa integração não pode ser considerada como “integração ao contexto” nos termos colocados por Paulo Freire (2018, p. 58) que a considera “resultante de estar não apenas nele [no contexto], mas com ele, e não a simples adaptação [...]”. A política de integração dos povos indígenas à chamada comunhão nacional, que vigorou no século XX, por intermédio da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, foi, simplesmente, uma nova roupagem dada ao já conhecido processo de assimilação que perdurou durante todo o período colonial e que almejava unicamente a aculturação e o desenraizamento das populações indígenas de suas tradições. Na contramão desse modelo de integração provocado pelo processo colonial, Paulo Freire (2018) pontua que a verdadeira integração promove o enraizamento do sujeito. “Faz dele, na feliz expressão de Marcel, um ser ‘situado e datado’” (p. 59). A acomodação e o ajustamento são próprios daquilo que o autor chama de massificação e que implica na sua destemporalização.

A massificação dos povos indígenas ocorreu já nos primeiros anos de colonização, quando estes foram nomeados índios². Sabe-se que existem no Brasil de hoje mais de 300 etnias indígenas, número que quando da chegada por portugueses, acredita-se, passava de 1.000 (AZEVEDO, 2008). Cada um desses grupos possui modos próprios de viver e de ver a mundo, apresentando singularidades culturais e tradicionais. Contudo, no decorrer da história, percebendo e adotando conscientemente para si essa massificação, os grupos indígenas passaram a utilizá-la estrategicamente como forma de aliança, criando uma verdadeira unidade de luta.

Nesse sentido, discute-se, no decorrer deste artigo, como as populações indígenas, enquanto uma das massas de nossa sociedade, por intermédio de suas lideranças, têm se

² Daniel Munduruku, escritor indígena, é um de muitos estudiosos defensores da tese de que não existem índios no Brasil. Essa proposição parte de teorias que dizem ser este e outros termos invenções coloniais. Parte dessa conversa pode ser consultada em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/nao-existem-indios-no-brasil-diz-o-escritor-daniel-munduruku/>. Último acesso em: 02 de janeiro de 2023.

colocado no caminho de uma “Auto-reflexão que as levará ao aprofundamento consequente de sua tomada de consciência e de que resultará sua inserção na História, não mais como espectadoras, mas como figurantes e autoras” (FREIRE, P., p. 52), tendo como suporte teórico a obra *Educação como prática da Liberdade*, de Paulo Freire (2018).

Essa reflexão é feita através de uma análise de dados coletados por meio de observação participante no evento intitulado “Direitos Indígenas e Atual Conjuntura Política”, organizado pela Associação de Estudantes Indígenas da Universidade Federal de Santa Catarina (AEI/UFSC) e o Centro de Ciências Jurídicas (CCJ) dessa mesma universidade. A metodologia utilizada, portanto, foi composta por uma minietnografia, em que a observação e a participação se fizeram elementos indispensáveis. Desse modo, após solicitar autorização à organização do evento, e como forma de divulgação, possibilitou-se à pesquisadora que fizesse filmagens de algumas partes do evento – com foco principal nas falas das lideranças indígenas. Essas imagens audiovisuais foram posteriormente divulgadas nas redes sociais da Associação. Feitas as gravações, as falas puderam ser transcritas e tratadas a fim de serem utilizadas na análise que aqui se apresenta.

A seguir, faz-se uma breve contextualização da situação a que as populações indígenas no país foram expostas, para, posteriormente, ser iniciada a análise de dados, momento em que se faz também a descrição de alguns acontecimentos do evento.

O contexto indígena brasileiro

As populações indígenas no Brasil têm suas histórias marcadas por diversos conflitos que tentam apagar suas formas singulares de viver e de ver o mundo. A insegurança que se coloca aos grupos indígenas desde quando foram submetidos ao processo de colonização é uma circunstância que se mostra longe do fim. Os conflitos decorrentes do processo colonial forçaram muitas populações indígenas a saírem de suas terras – seja por lutas corporais ou pela necessidade de refúgio – e a se integrar à “comunhão nacional”. Contudo, os inúmeros conflitos fizeram com que o país fosse malvisto, tanto interna como externamente, passando uma imagem de nação violenta e ultrapassada. Mediante a má fama atingida, o Estado se viu obrigado a interferir, ainda que timidamente, em contextos de disputas entre indígenas e “civilizados”, seja criando leis de proteção às comunidades, abrigando-os em pequenas reservas ou instruindo-os para o trabalho no campo (RIBEIRO, 1986). Essas políticas, que vigoraram durante um longo período, tinham caráter puramente integracionista, no sentido de dissolução das populações indígenas entre o resto da população (GOMES, 1991).

Somente com a promulgação da Constituição Federal de 1988 o país assume uma política de reconhecimento das culturas e formas de vida tradicionais indígenas, comprometendo-se, através de legislações específicas, com a proteção e promoção da diversidade cultural brasileira e, assim, com a manutenção e transmissão dos costumes tradicionais. Atualmente, segundo dados do último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), existem no Brasil, pelo menos, 305 etnias, que lutam diariamente por suas terras, seja pela demarcação ou, no caso daquelas que já são demarcadas, contra os inúmeros ataques a seus territórios tradicionais. Em decorrência da escassez de recursos que têm afetado as áreas onde vivem alguns grupos indígenas, isto é, a falta de terra fértil e água limpa para sua sobrevivência, parte desse contingente se desloca para os grandes centros urbanos, a fim de procurar outros meios de subsistência. Esse movimento de migração de suas terras para os centros urbanos, por vezes, leva-os a viverem em condições de pobreza e subalternidade.

Diante dessas situações, os indígenas têm buscado unir forças para lutar pelos direitos a eles concedidos através da Constituição de 1988, quais sejam: direito a terem suas terras oficialmente demarcadas pela União, direito à educação escolar e saúde específicas, direito à assistência especializada, dentre outros. Em relação à escolarização, os povos indígenas têm direito a uma educação específica, intercultural, muti/bilíngue e comunitária (FREIRE, J., 2014), cabendo aos estados e municípios garantir esse direito. Conforme aponta Guerola (2018), “uma das consequências dessa violência territorial, que inviabiliza a soberania econômica dessas comunidades, tem sido tornar os indígenas dependentes da escola e do letramento para a sua sobrevivência financeira e cultural” (p. 112). Ainda segundo o autor, a escola hoje é utilizada estrategicamente como uma arma de defesa e sobrevivência dessas comunidades, que, fazendo-se participantes nesse processo, passaram a construir direitos interculturais.

Desse modo, para que esses direitos sejam garantidos, é necessário que a educação escolar indígena aconteça dentro das comunidades e seja feita pelos próprios indígenas, que são parte desse universo cultural (FREIRE, P., 2005, 2018). Em se tratando do Ensino Superior, as populações indígenas têm se deparado com a necessidade do domínio de conhecimentos específicos para a garantia de certa autonomia, conforme veremos nas falas que serão apresentadas. Os povos originários, como eles se autodenominam, têm buscado no Ensino Superior uma forma de existir e resistir e de levar à própria comunidade a qual pertencem a esperança de uma vida mais digna e mais humana, em que tenham seus direitos preservados.

A Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) é uma das instituições públicas de Ensino Superior que, por meio de suas Políticas de Ações Afirmativas, tem atraído estudantes indígenas para diversos cursos. A presença de estudantes indígenas em universidades públicas do país tem aumentado a cada ano, segundo dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP)³. O número de indígenas matriculados nessas instituições cresceu de 4.126, em 2012, para 13.989, em 2017. Os dados gerais, que incluem instituições públicas e privadas, mostram um aumento ainda mais significativo, de 10.282 para 56.750, no mesmo período. Esse aumento no número de estudantes indígenas no Ensino Superior, segundo o Ministério da Justiça, está sendo possível graças a políticas públicas, como a Lei de Cotas, e os programas do governo implementados nos últimos anos, como Sisu e Prouni (BRASIL, 2018).

No caso da UFSC, por meio do programa de Ações Afirmativas, são disponibilizadas vagas suplementares para indígenas, os quais ingressam no ensino superior através de vestibular específico. Assim, o número de estudantes autodeclarados indígenas na instituição vem crescendo a cada ano (UFSC, 2018). Devido a esse aumento e à demanda por melhores condições para os estudantes indígenas ingressos, foi fundada, no segundo semestre de 2017, a Associação dos Estudantes Indígenas da UFSC. Alguns dos principais objetivos de criação da Associação estão relacionados a reivindicações por melhorias na permanência dos estudantes indígenas na universidade⁴, incluindo ajuda financeira para que consigam concluir suas formações, ter voz, serem ouvidos e representados nas mais diversas situações de tomada de decisões que os envolvam enquanto estudantes e/ou indígenas.

Em comemoração a um ano de criação da Associação e em luta e defesa de seus direitos os estudantes organizaram o evento “Direitos Indígenas e Atual Conjuntura Política Brasileira” em parceria com o Centro de Ciências Jurídicas da universidade, no dia 14 de novembro de 2018. O evento contou com a participação de representantes do Ministério Público Federal de Santa Catarina (MPSC), do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPIN/SC), da Secretaria de Ações Afirmativas e Diversidade da UFSC (SAAD) de professores da universidade, de líderes indígenas e dos próprios estudantes representantes da AEIUFSC. Outro motivo que levou os estudantes a organizarem o evento, como sugerido no próprio nome, diz respeito ao

³ BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). Sinopses Estatísticas da Educação Superior – Graduação. [2018]. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/web/guest/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior>. Acesso em: 25 nov. 2018.

⁴ Grande parte dos estudantes indígenas da UFSC ficam abrigados em condições precárias dentro de um alojamento improvisado no antigo Restaurante Universitário.

cenário político brasileiro do momento. Na eleição para presidente de 2018, o candidato eleito, Jair Bolsonaro, representou através de seus discursos uma forte ameaça para os povos originários⁵, conforme destacam algumas lideranças, dado que se trata de uma pessoa que durante boa parte de sua carreira pública e política se mostrou como alguém recheado de preconceitos e de conhecimentos estereotipados em relação às populações indígenas, por exemplo, a falsa ideia de que essas pessoas desejam ser como “nós” – os não indígenas –, como já foi defendido pelo governante, exaltando um apagamento histórico e cultural.

Observa-se uma grande aproximação entre o contexto de pesquisa, principalmente no que tange ao cenário político nacional, e as circunstâncias em que Paulo Freire (2018) escreveu sua obra *Educação como prática da Liberdade* (2018). Esses dois momentos exprimem a fragilidade democrática do Estado e a consciência de alguns em relação ao desafio de mantê-la viva e de conscientizar as massas populares sobre essa ameaça.

O característico desse período é que a consciência popular se faz transitiva, permeabiliza-se aos desafios apresentados por sua história. [...] A “consciência transitiva” significa, segundo este ensaio, o reconhecimento da consciência histórica. As massas estão dentro do jogo, agora não mais exclusivo das elites, e os temas em luta não lhes são estranhos. Pelo contrário, vários desses temas – o poder, a democracia, a liberdade etc. – aparecem no cenário político assinalados por ideologias que buscam interpretar o sentimento popular. As classes populares se encontram presentes, ainda que algumas vezes em forma aparentemente passiva, e a pressão que exercem se configura como uma força real no sentido da afirmação da liberdade. (WEFFORT, 2018, p. 26).

Os atos e as falas: a práxis (ou análise dos dados)

Os estudantes indígenas que estavam à frente do evento são pertencentes às etnias indígenas Guarani Mbyá, Laklãnõ-Xokleng, Kaingang, Sateré-Mawé e Munduruku. A mesa onde os convidados do evento se posicionaram estava inteiramente ornada com adereços das etnias indígenas, uma toalha vermelha estampada cobria parte dela, cestos artesanais, maracás e outros objetos. Os estudantes membros da Associação estavam vestidos com camisetas que identificavam o grupo, assim, eram facilmente identificados.

Dando início ao evento, um estudante indígena, membro da diretoria da AEIUFSC sobe ao palco, vestido com um lindo e colorido cocar de penas, e inicia sua fala saudando a todos e todas, em língua portuguesa, e, na sequência, prossegue com a fala em sua língua materna.

⁵ Em seis meses de governo, o presidente tentou por duas vezes encaminhar ao Congresso Medida Provisória que transferiria a demarcação de Terras Indígenas (TI), a cargo da FUNAI, ao Ministério da Agricultura. A primeira MP foi derrubada pelo congresso; já a segunda, foi suspensa pelo Supremo Tribunal Federal. (Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/bolsonaro-diz-que-errou-ao-insistir-em-demarcacao-de-terras-indigenas-pela-agricultura.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2020.)

Considerando a importância da manifestação desse direito, de se dirigir a outras pessoas em sua língua materna, em locais públicos, segue a fala em sua forma integral⁶:

Bom dia a todos e todas!
Reika'at, waku ewywo. Pyno koran waku sese rayn, pyno uiryriaym iakangnia. Pyno waku aimowepit hap. Pyno koran waku sese Tupana, Ahaindé hap upi, aipyhu hap upi, aiky e hap upi. Pyno Koran watipupu ok aopi, pyno tohesep yt wakuat'i, pyno iwenetup hap yt wakuat'i, iwenetup hap wakuat, pyno toin wakuat nug hap aiwe'em be, wuat'i eat pé toin waku nug hap.

A Associação dos Estudantes Indígenas da Universidade Federal de Santa Catarina – AEIUFSC está fazendo este ano de existência. Agradecemos primeiramente a Anumã Waco acima de tudo, nosso Deus e Criador, agradecemos aos povos indígenas do Sul, Guarani, Kaingang, Xokleng, agradecemos a Universidade Federal de Santa Catarina, Agradecemos também ao Prof. Dr. Arno Dal Ri Junior por ter sempre nos auxiliados no CCJ, agradecemos e firmamos nossa aliança com o reitor Ubaldo Cezar Balthazar. A AEIUFSC promove hoje dia 14 de novembro de 2018 o evento sobre Direitos dos povos indígenas e a atual conjuntura política. Sabemos que a atual conjuntura política brasileira não é das melhores e nem favorável a nós povos indígenas, na verdade nunca foi desde o contato com os karaiwá (não indígenas).

Vemos nossos direitos sendo violados, art. 231 e 232 da CF, sem qualquer consideração e respeito.

Vemos, sentimos e sofremos frequentemente violência contra indígenas e a negligência do Estado na demarcação de suas terras tradicionais, os seus territórios sagrados.

Hoje como sempre, um dia de luta. Segundo Prof. Dr. Linguística Nanblá Gakran, do povo Xokleng hoje “somos atores e autores da nossa própria história”.

Tudo isso porque desde sempre fomos massacrados, dizimados, discriminados, somos alvos de ataques sistemáticos, muitos outros povos indígenas foram aniquilados e extintos. Mas nós os 305 povos falantes de mais de 274 línguas somos a resistência destes que já se foram.

Lutamos diariamente para manter nossos costumes, línguas e nossas sagradas rituais e tradições. Como diz Dimanam Tuxá, do povo Tuxá, “morremos sim, derramamos o nosso sangue para que nossas florestas fiquem em pé”.

Sofremos “assédio, ameaças e ataques a defensores, líderes e comunidades indígenas que defendem seu território”.

Como diz a Líder Guarani Kerexu – “Nós somos atacados de várias maneiras”. Querem instituir a tese do marco temporal que contraria regras e normas de direitos humanos internacionais e interamericanas.

Não aceitamos tamanho total desrespeito para com nossas comunidades, nossas mulheres, nossas crianças, nossa cosmovisão, no sentido que nós povos indígenas temos a nossa própria maneira de pensar!

Vivemos, somos defensores das florestas, da água, do ar limpo, da biodiversidade, da fauna, da flora, das riquezas naturais, tudo isso porque temos um bem comum. A VIDA! Waku sese – Obrigado! (Presidente da mesa – liderança Sateré-Mawe).

⁶ O discurso apresentado integralmente nas línguas sateré-mawé e portuguesa foi disponibilizado pelo autor.

A fala acima é caracterizada por um ponto fulcral para a discussão que se propõe, é possível perceber de imediato um encontro entre aquilo que é proferido enquanto discurso e aquilo que é ato. Esses dois movimentos, a fala e a ação, encontram-se em um ponto comum: a resistência. No entanto, essa resistência não é a simples negação do novo, do “progresso”, é a resistência que parte de uma “posição transitivamente crítica” (FREIRE, P., 2018). Segundo Paulo Freire (2018, p. 84), essa transitividade crítica,

voltada para a responsabilidade social e política, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição de explicações mágicas por princípios causais. Por procurar testar os “achados” e se dispor sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa a posições quietistas. Por segurança na argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica.

A resistência apresentada na fala em expressões como: “lutamos” e “não aceitamos”, mostra-se como uma oposição ao que está sendo imposto aos povos indígenas, isto é, uma opção por não aceitar aquilo que lhes é empurrado pelo Estado e pela sociedade. A resistência, nesse caso vista como a opção por não aceitar algo, não está apenas no ato de falar sobre ela, mas também nas ações que demonstram essa resistência, como o próprio falar na língua indígena, sua língua materna, meio pelo qual a própria cultura, crenças e valores se expressam, em um local onde a língua hegemônica é o português. O falar sobre resistência e resistir no próprio ato de fala – falando sobre resistência –, é o próprio movimento da práxis – teoria-ação-teoria – defendido por Paulo Freire (2005).

Conforme apontado pelo presidente da mesa, citando a fala de uma importante liderança indígena da etnia Laklãnõ-Xokleng, os indígenas hoje sentem-se “atores e autores” de suas próprias histórias, pois podem vivenciar e escrever suas próprias narrativas, uma vez que ao longo do tempo apoderaram-se de instrumentos que lhes permitem hoje falar de si mesmos. Esses instrumentos foram sendo adquiridos ao longo da história através do trabalho enquanto categoria central do desenvolvimento humano. Segundo a concepção da *superação dialética* de Hegel, apontada por Konder (2008), o desenvolvimento humano, que necessariamente passa pela posse desses instrumentos, acontece em três movimentos: (i) a negação de uma determinada realidade; (ii) a conservação de algo de essencial que existe nessa realidade negada; e (iii) a elevação dela a um nível superior, ou seja, a superação dessa realidade, sua transformação, que só é possível após uma apropriação crítica daqueles que a querem superar.

A apropriação desses instrumentos ocorre à medida que o homem passa à transitividade da consciência. Conforme teorizado por Paulo Freire (2018), é a transitividade da consciência que permite ao homem o diálogo com o mundo e com o próprio homem, fazendo-o, só assim,

histórico e participativo na história do mundo (FREIRE, 2018). Esse movimento transcende, e assim deve ser, o nível da palavra, colocando-se como um ato político por excelência, transformado em ação.

No caso específico das comunidades indígenas, e mais especificamente ainda no evento analisado, esse movimento palavra-ação pode ser observado em dois momentos bastante representativos para esses grupos: (i) a utilização da língua indígena, como forma de resistência à língua hegemônica – abordado acima; (ii) a presença das tradições indígenas representadas pelos objetos e pelos ritos que caracterizaram o evento. Ainda fazendo uma breve descrição sobre o evento, importa destacar o rito inicial que deu prosseguimento às formalidades acadêmicas – apresentação do presidente da mesa e demais convidados, agradecimentos etc. Os estudantes indígenas fizeram um ritual inicial, utilizando instrumentos, como o maracá, e cantando em língua indígena. Conforme anunciado pelo presidente da mesa, era um rito inicial tradicional dos povos indígenas que é feito como abertura de cerimônias. Assim, apesar de seguir as formalidades de um evento acadêmico – como o fato de ter um presidente da mesa que apresenta os convidados/participantes, que se sentam em posição de destaque diante dos demais, que de início falam sem que sejam interrompidos em um tempo definido e depois respondem a perguntas direcionadas – há uma mistura entre os ritos tradicionais indígenas e o protocolo institucional, que faz com que o espaço se torne uma extensão da cultura de alguns povos indígenas que se fazem presentes.

Ao se apresentarem dessa forma, os estudantes indígenas demonstram consciência e resistência em relação aos padrões estabelecidos, que, ao longo da história, silenciaram suas formas de manifestação. Essa consciência aparece ao passo que os padrões sociais “elitizados” são utilizados à medida que servem às massas para que se façam ser ouvidas e respeitadas, isto é, utilizam os padrões sociais hegemônicos como ferramentas na conquista de seus próprios interesses, sem abandonar, contudo, seus próprios costumes/tradições. Assim, agem politicamente em favor da manutenção de suas práticas, usufruindo do direito que foi conquistado de exercer seus modos próprios de vida, e fazem isso conscientemente. Segundo Duarte (2016), a consciência tem um papel fundamental na transformação da realidade, pois é a partir do domínio objetivo e consciente da realidade que se torna possível conduzir ações transformadoras. Enquanto de um lado há um Estado que tenta esmagar a existência das populações indígenas tomadas como massas, de outro há a práxis sendo tomada pelas massas como forma de revigorar sua existência.

No entanto, ainda segundo o presidente da mesa, esses direitos são ameaçados e violados constantemente. Diante disso, como veremos nas demais falas, eles defendem que estão na universidade, ocupando esses espaços, para continuar lutando.

A gente tem lutado tudo ao longo desses tempos, desses anos, aprendendo junto com nossos antigos líderes, a nunca desistir de uma luta. Hoje são, é, são 518 anos né bem dizer quase de resistência né, e a gente tem sofrido muita pressão, muitas lideranças estão sendo mortas por questão de terra, muita ambição. (Liderança Kaingang).

A liderança indígena reforça a pressão sofrida e o movimento de luta das populações indígenas que iniciou com a colonização do continente latino-americano e se estende até os dias de hoje. Importa destacar a menção que ele faz aos antigos líderes, mostrando que é no movimento de aprender com eles “a nunca desistir de uma luta”, tendo como exemplo as lutas de décadas e séculos anteriores. A liderança menciona sua preocupação e a de outras lideranças decorrente do que vêm enfrentando nos últimos anos em relação aos programas de assistência às comunidades indígenas e em detrimento do resultado da última eleição:

Mas o que importa é nós tá unido, trazendo, trazendo a força de cada um que hoje já não tá no meio de nós, mas que deixaram essas forças, pro futuro que a gente possa lutar como eles guerrearam no passado também.
As lutas nossa são grande, e nós podemos se preparar que vai cada vez – espero que não né, espero que governo conforme as atitudes que a gente tem visto ai espero que não chegue nesse ponto né, mas... – eu acho que nós vamos ter que, vamos dizer assim, vamos dizer, se prever daqui pra frente né, pra que a gente possa se unir e continuar unido pra que a gente possa rebater essas lutas que têm, que o governo ai tá ameaçando a terminar, bem dizer, com as comunidades indígenas. Terminar nunca vai terminar, onde o índio tiver sempre vai ter índio. Nós temos as questões das áreas que ainda têm as nossas áreas antigas que têm algumas limitações que tem que tá em justiça também, nós temos a questão de saúde né, nós temos que segurar as universidades. As universidades nos últimos anos, o número de indígenas cresceu dentro das universidades. Hoje com essa associação que vocês criaram aí na universidade, essa é uma visão que vocês criaram e hoje tá como o professor falou né, que até ontem parece que não existia índio dentro das universidades. E tem que ter essas associações aí, e tem que tá ativa em todos os acontecimentos dentro da universidade e levar o nome das comunidades indígenas né, das comunidades indígenas pra que hoje nós possamos ser vistos. [...]
Hoje pra você ser um líder você sofre ameaça de todo ***, a exploração que talvez aí o pessoal do governo tem essas propostas de explorar dentro das terras indígenas então isso é um risco que nós temos correndo né. (Liderança Kaingang).

Com essa fala, destaca-se a defesa pela união, ou pela unidade, a consideração de estarem juntos pela garantia de seus direitos. Conforme colocado pelo líder, eles buscam essa força nos seus antepassados, e tomam como exemplo aquilo que eles deixaram. Reconhecem que hoje a luta é diferente, não é mais a força física que conta – pelo menos de um lado –, mas

a força política. A liderança kaingang retoma as três principais lutas que têm se colocado para os povos indígenas: as terras, a saúde e a educação. As terras, pois, é onde podem efetivamente viver conforme suas singularidades, enquanto povo; a saúde pois é o que garante a própria vida; e a educação porque é através dela, como uma ferramenta, que podem defender os outros direitos.

Com essa fala da liderança, percebe-se a importância da educação como um meio capaz de levar a outros lugares suas vozes e suas inquietações enquanto povo. A educação possibilita refletir sobre si mesmo e sobre o outro, e sobre si em relação ao outro. Segundo Martins (2015), uma educação que busque alcançar nas pessoas um nível de desenvolvimento capaz de superar a formação de pseudoconceitos deve ter em vista o desenvolvimento da capacidade de captar o real para além de suas aparências fenomênicas. Para que os sujeitos sejam capazes de questionar a ordem social do capital e resistir ou se opor a ela, é necessário que se busque a formação do pensamento abstrato mediado pelos conceitos científicos, a fim de que essas massas se tornem “participes de projetos que visem à concretização de algo que ainda não existe, mas queremos fazer existir.” (MARTINS, 2015, p. 55).

Não se trata, todavia, de excluir ou negar o conhecimento popular, ou o conhecimento específico desses grupos, mas, sim, de superá-los e de torná-los mais ricos em novas determinações, possibilitando a apropriação de novas formas pelas quais se pode expressar os próprios conteúdos dos saberes tradicionais (GAMA; DUARTE, 2017). Para Gramsci (1978), o conhecimento em si é poder, uma vez que ter consciência do conjunto de relações de que se faz parte já é uma maneira de modificar essas relações, à medida que sua importância e seu aspecto são modificados. Paulo Freire (1997, p. 56), ao discursar sobre o tipo de linguagem que deve ser ensinado na escola, esclarece que não se trata de ensinar o chamado “padrão culto” mas de, “ao ensiná-lo deixar claro que as classes populares, ao aprendê-lo, devem ter nele um instrumento a mais para melhor lutar contra a dominação”.

Através da fala da liderança kaingang pode-se inferir que esses povos têm resistido não só porque falam em nome de uma resistência ou porque falam dela, resistem no ato, resistem quando dizem resistir já resistindo. Resistem na palavra e no ato. No diálogo com aqueles que buscam o estado permanente das coisas, o não desenvolvimento, a própria desumanização, a manutenção do poder de alguns em relação aos outros. O modo como as populações indígenas têm resistido ao longo dos tempos se modificou, pois hoje estão amparadas pela lei. Mas ela, sozinha, não garante que seus direitos sejam respeitados. Segundo Paulo Freire (2018, p. 126), “À nossa cultura fixada na palavra corresponde a nossa inexperiência do diálogo, da

investigação, da pesquisa, que, por sua vez, está intimamente ligada à criticidade, nota fundamental da mentalidade democrática”. Como a própria liderança afirma, os líderes acabam, mesmo sendo protegidos por lei, sendo ameaçados.

Desse modo, além de resistir pela palavra, resistem ocupando os espaços, com seus corpos e suas vozes, que têm ecoado por diversos lugares. Conforme foi salientado pela liderança indígena, hoje, eles querem levar os discursos indígenas para fora das comunidades para que os outros vejam suas lutas, saibam o que está acontecendo e o que está sendo discutido. Desse modo, as vozes que têm ecoado nos espaços, deixaram de ser aquelas que falam por ou sobre os indígenas e passaram a ser aquelas que falam de si mesmas. O que tem se colocado, como poderá ser visto na fala abaixo, é o esforço por conseguir parcerias para lutar junto, lutar com as comunidades indígenas, e não por elas.

Hoje a gente tá praticando e tentando de alguma maneira assim dialogar e procurar a melhor saída né, sabemos que é bastante difícil por isso temos que tá cada vez mais unidos, organizados e buscando parcerias né, hoje a gente faz parte do conselho estadual de juventude daqui de Santa Catarina, a gente tá fazendo parte também do conselho estadual dos povos indígenas né, do Cepin, e assim, procurando ocupar esses espaços que a gente sabe que muitas das vezes a nossa presença também incomoda em certos lugares né, porque a gente traz outra temática que pra muitas pessoas não é muito interessante, então o que mais me preocupa assim é de que maneira a Associação dos Estudantes Indígenas da UFSC vai se posicionar né, diante da atual conjuntura política. Sabemos que não é uma decisão fácil né, até porque a gente vive numa democracia, com certeza que a gente não apoiou e não apoia né o discurso que o futuro, atual, presidente veio falando em toda sua campanha né e é muito preocupante porque nós somos os principais alvos né. A Amazônia brasileira hoje é onde tem o maior recurso mineral e toda uma riqueza que eles tão de olho né, tão de olho, e tão querendo, o Aquífero Guarani também tá ameaçado, o agronegócio vem avançando pra cima do Xingu, então tudo isso vem fazendo com que nós, os estudantes indígenas, que estamos na UFSC ficamos preocupados porque a maioria da população que tá na aldeia eles não têm essa noção do que a gente tá vendo aqui, então cabe a nós agora tentar fazer alguma coisa. Se organizar nas mais diferentes áreas, seja no direito, seja na saúde, na antropologia, e trazer nossos parentes né, pra essa realidade que ela não é muito boa porque toda a nossa comunidade ela vai ser afetada né. A minha terra indígena ela tem uma barragem então a gente já tá afetado por isso né. E a tendência hoje é não acontecer a demarcação que já tá há mais de 30 anos tramitando na justiça né.

Hoje a gente tá na universidade, pode também, é fazer documentos, criar outras estratégias né, que... eu sempre falo assim que os nossos avós já sonharam com isso né, já prepararam nós pra tá aqui na universidade, pra tá lutando pelo nossos direitos, de não precisar mais de intermediários pra falar por nós, mas a gente ter aliados né, e principalmente ter voz pra mostrar o que a gente quer o que a gente precisa, e principalmente reforçar essa mensagem deles né, essa mensagem que é ancestral, então o que a gente quer é preservar a natureza, é uma sustentabilidade, pra que isso possa vir pra próxima geração né, a nossa próxima geração ela precisa de terra, precisa de natureza, e é por

causa disso que a gente tá resistindo né. (Presidente da AEIUFSC – Laklãnõ-Xokleng).

O presidente da Associação reforça o que vimos tratando, a consciência que eles têm de utilizar as ferramentas que hoje estão em suas mãos e a própria preocupação de conscientizar também as outras pessoas de suas comunidades. Eles, enquanto estudantes, que já estão conscientes do que acontece no mundo e, principalmente, no mundo da política, vêm a necessidade de levar esse conhecimento para as outras pessoas. Conscientizar, segundo Weffort no texto *Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade*, apresentado como prefácio do livro de Paulo Freire (2018, p. 19), não significa ideologizar, como tem se afirmado em nossos tempos, nem mesmo incutir palavras de ordem a outrem – prática do próprio ato opressor. “Se a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais é porque estas são componentes reais de uma situação de opressão” (WEFFORT, 2018, p. 19).

Para o presidente da AEIUFSC ocupar os espaços é uma forma de resistir e de mostrar que eles estão presentes, que esse foi um direito conquistado pelos mais velhos e por seus antepassados que lutaram para que eles hoje estivessem na universidade. Segundo ele, os mais velhos, os avós, já cuidaram para que hoje eles pudessem vir para a universidade estudar e lutar pelo povo, e ajudar o povo com o que aprendem na universidade. Percebe-se, novamente, que esse tipo de consciência em relação à importância da educação escolar atualmente, bem como a preocupação dos mais velhos para que os jovens aprendam a utilizar as ferramentas que um dia foram usadas para retirar seus bens, foi transferida das gerações mais velhas para as mais novas. Por isso, hoje, eles têm a necessidade de mostrar que ocupam esse espaço, que estão dentro das universidades, que isso foi um direito conquistado, mas que ainda há muito a ser feito. Diante das ameaças que se colocam à tona, o presidente da Associação reconhece que antes da resistência é importante e fundamental que se mantenha um diálogo constante com os principais opositores às causas indígenas, mas que esse diálogo está condicionado a seguridade dos direitos.

Outro dia eu estava conversando com meu pai e ele disse que a mesma situação que nós estamos vivendo agora isso não é mais novidade pra nós, não podemos ficar triste, não podemos ficar cabisbaixo, algo do tipo. Os povos indígenas sempre foram resistência, sempre foram massacrados, os povos negros também, e eles colocam nós, tentam colocar nós como se fosse uma caixinha, as minorias por assim dizer, mas de fato eles percebem que nós indígenas nós somos muito poderosos, por assim dizer, espiritualmente, porque a gente não acumula riqueza, a gente não quer o usufruto por assim dizer da concentração desses recursos naturais do ouro, da prata [...]. E por mais que tudo isso aconteça, não devemos levar por ideias levianas, não podemos cair na armadilha desses discursos que podem estar nos afetando,

porque as verdadeiras lideranças indígenas elas sabem a importância de o indígena hoje tá dentro da universidade aprendendo a falar a língua do não indígena, ou seja, do branco por assim dizer, como muitos conhecem. E o meu pai diz a seguinte situação em que a resistência ela começa a partir do momento em que os povos indígenas eles lutam de igual para igual quando eles começam a entender, começam a compreender, começam então a ter a ideia de como que a mente, como que essa estrutura foi criada por assim dizer, então tá defendendo tá se profissionalizando vamos dizer faz curso dentro da universidade pra defender seu território, defende seu povo, defende as crianças, defende as mulheres, e defende também todo um costume língua e tradição pra que isso não se perca. Então tudo que nós estamos vivendo agora com base nesse governo por assim dizer que profere bastante asneiras infelizmente, mas não é ele em si por assim dizer, não é ele, é o sistema como um todo, nós reconhecemos isso, conhecemos também de perto já esse tipo de governo, e eles lutam bastante pra que os povos indígenas sempre se mantenham calado né, eles querem nos calar, e também querem estrategicamente e sistematicamente fazer com que os povos indígenas permaneçam e continuem além de calados invisibilizados. (Presidente da mesa – liderança Sateré-Mawe).

A “importância de o indígena hoje tá dentro da universidade aprendendo a falar a língua do não indígena [...]” está relacionada à necessidade de compreensão do mundo de forma relativamente elaborada, superando o pensamento cotidiano (DUARTE, 2016). Para Saviani (2008 apud DUARTE, 2016), trata-se da incorporação dos elementos culturais como ferramentas para a transformação social. Conforme o presidente da mesa colocou, eles passam a lutar de igual para igual quando passam a entender e a compreender como a mente do não indígena e a estrutura funcionam. O presidente da mesa, parafraseando os ensinamentos de seu pai, mostra ter clareza em relação à importância de o indígena estar dentro da universidade aprendendo “a falar a língua do não indígena”, a língua do sistema capitalista, que se preocupa somente em retirar da terra os recursos que ela oferece e acumular riquezas, conforme apresenta o estudante.

Conforme anunciado pelo presidente da mesa, seguindo um rito indígena, compõe a mesa uma liderança guarani, para proferir as palavras finais do encontro.

Nhande ka'araju! Boa tarde!
Nós temos que se reunir, fazer uma união, pra que lutássemos pra uma coisa melhor, tanto na universidade, tanto nas aldeias, tanto em qualquer momento onde a gente circulamos, acho que realmente, como a gente sabendo que hoje não é a arma que destrói a violação dos nosso direito é a caneta que hoje tira a paz da nossa aldeia, então hoje vendo que essa situação se agravou e vai se agravar mais, então nós liderança, tanto estudante que atua na universidade, realmente nós esperamos, a gente tá, a na nossa comunidade, rezando pra que o nossos jovens que atuam na universidade possam aprender e levar esse conhecimento nas aldeia, e os mais velhos também fortalecendo os jovens
É uma luta não só sobre a terra sobre a demarcação, não só nosso direito que nós queremos fortalecer, nós queremos fortalecer também a nossa aldeia, as nossas crianças, a nossa geração, que estão vindo, e nós hoje esperamos que

essa geração possa vir mais na universidade pra ajudar a nossa comunidade então hoje realmente hoje nós indígena a gente não aceitamos essa violação dos nossos diretos. (Liderança Guarani).

O líder guarani reforça a luta pela manutenção dos direitos conquistados, direito de estar dentro da universidade para que o conhecimento possa retornar e ajudar a comunidade indígena. É importante para esses povos conhecer o outro para conhecer ainda mais a si mesmo, conhecer mais da própria cultura e fortalecer, assim, o povo. Conforme Gramsci (1999), o início da elaboração crítica é a consciência daquilo que realmente é, o conhecer a si mesmo como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixa traços acolhidos sem qualquer análise crítica. No caso das populações indígenas no Brasil, coloca-se como ponto central o (re)conhecimento do processo colonial que culminou na massificação e marginalização desses grupos e, após essa análise, é necessário que as massas se coloquem no processo histórico não mais como objetos, mas como sujeitos historicamente situados, como povo unificado (FREIRE, 2018). Conhecendo a si mesmos, podem conhecer o não indígena e suas armas, para, conhecendo-as, usá-las a seu favor.

Considerações finais

Mas nós não vamos desistir porque, como já foi dito aqui, há 518 anos nós resistimos, vários povos foram extintos vale lembrar, várias mulheres já foram estupradas, e os que foram, os que resistiram até agora, os 305 povos, inclusive o caso do próprio Xokleng que foi reduzido a 150 pessoas, se eles não conseguiram fazer até agora eles não vão conseguir fazer nunca mais, isso pra nós é uma vitória, e vamos defender nosso povo, seja aqui na universidade, seja fora, seja fora do brasil, seja em qualquer lugar. [...] *Diga ao povo que avance, e nós avançaremos.* (Presidente da mesa – liderança Sateré-Mawe)

O movimento de resistência é na verdade um movimento de transformação da realidade que foi imposta no Brasil e talvez no mundo às populações não ocidentais – tomando-se ocidental não no sentido geográfico do termo –, realidade esta que vem tentando determinar essas populações enquanto massas que não possuem liberdade de escolhas, que são assujeitadas a princípios que não são seus. De acordo com Duarte (2016, p. 84), essa transformação parte da dialética entre indivíduo e sociedade que atua tanto no sentido das transformações internas à atividade do indivíduo “como no sentido da transformação, por meio de ações individuais e coletivas, das condições sociais limitadoras das possibilidades de liberdade das atividades humanas”. Portanto, essa transformação é feita pelas próprias pessoas que se fizeram nessa realidade limitadora, a partir do momento em que se tornam conhecedores dessa realidade. “Para que essa transformação ocorra, é preciso que os indivíduos desenvolvam a capacidade de

desnaturalização dessas condições, o que requer o domínio de conhecimentos da realidade sócio-histórica para além dos fenômenos imediatamente perceptíveis na cotidianidade” (DUARTE, 2016), isto é, o conhecimento universal cientificamente elaborado ao longo da história.

A luta passa a ser de igual para igual no momento em que as populações indígenas começam a dispor das ferramentas do não indígena para reclamar por seus direitos enquanto partícipes da sociedade. Todavia, não apreendem a cultura do outro para se adaptar a ela, mas, sim, para modificá-la e nela acrescentar também suas culturas e valores. Diante dos discursos analisados, observa-se um constante movimento entre universidade e comunidade, isto é, os conhecimentos adquiridos no âmbito da instituição são levados às comunidades como ferramentas; e o contrário também acontece, valores, crenças e culturas indígenas são levados das comunidades à instituição. Conforme descrito anteriormente, em alguns momentos do evento percebe-se de forma evidente uma mistura entre aquilo que a academia considera como rituais formais e os ritos tradicionais das culturas indígenas. Essa diversidade enriquece a humanidade culturalmente e pode ser considerada como a expressão da própria liberdade. Em se apoderando das duas culturas, o sujeito pode optar por utilizar uma ou outra, ou ambas, ressignificando seus usos. Conforme pontua Paulo Freire (2018), a educação deve ser encarada como um esforço para a libertação dos homens e mulheres, e não tida como mais um instrumento de dominação.

Como os próprios participantes do evento apontaram, a luta indígena se modificou ao longo da história, hoje, dominando a ferramenta dos não indígenas – o papel e a caneta – eles a utilizam para reclamar por seus direitos. A resistência, em direção à transformação das estruturas, acontece através da palavra escrita, do domínio da ciência das leis. Para Gramsci (1978) “a unidade entre ciência e vida é uma unidade ativa, somente nela se realizando a liberdade de pensamento, [...] ambiente no qual se atua e de onde se extraem os problemas necessários para colocar e resolver” (p.37). Em resumo, a luta é pelo simples fato de terem seus direitos respeitados, o direito de existir, de participar, de serem ouvidos.

É imprescindível, todavia, que seus esforços em direção a essa prática de liberdade sejam levados para fora das comunidades no sentido também de atingir aqueles que não participam de seus meios, isto é, para a população majoritária, como forma de divulgação de suas lutas em direção à autonomia e à liberdade. Como mencionado em uma das falas, muitas lideranças são ainda hoje ameaçadas e isso deriva, principalmente, da luta por terras e bens materiais, ou seja, por poder e capital, que embora pareça absurdo – e desumanizador – ainda

tira muitas vidas indígenas, em lugares onde a mídia sequer chega, ou não interessa chegar. Para que esses povos possam alcançar sua liberdade, portanto, é necessário ainda uma reeducação de toda a população, para que as pessoas entendam os motivos pelos quais as populações indígenas resistem. É necessário que, percebendo a importância da própria liberdade, a sociedade como um todo compreenda os motivos pelos quais as populações indígenas querem esse direito. Segundo Gama e Duarte (2017), a questão da liberdade está no centro do processo de construção de uma pedagogia inspirada no marxismo, necessariamente articulada à construção de uma nova sociedade, uma nova cultura e um novo ser humano. Contudo, faz-se necessário não só o conhecimento em relação a essa possibilidade de sociedade mais participativa, como também a ação consciente em direção a essa sociedade. Conforme Gama e Duarte (2017), “o conhecimento por si só não liberta o ser humano: o que o liberta é a prática social” (p. 527).

Referências

AZEVEDO, Marta Maria. Diagnóstico da população indígena no Brasil. *Ciência e Cultura*, v. 60, n. 4, São Paulo, out. 2008. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400010. Acesso em: 3 jul. 2023.

BRASIL. Ministério da Justiça. *Estudantes indígenas ganham as universidades*. Brasília, 21 mar. 2018. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/news/estudantes-indigenas-ganham-as-universidades>. Acesso em: 3 jul. 2023.

DUARTE, Newton. Relações entre conhecimento escolar e liberdade. *Cadernos de Pesquisa*, v. 46 n. 159 p.78-102 jan./mar. 2016.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos*. In: CARVALHO, F. L. (Org.). Educação escolar indígena em Terra Brasilis: tempo de novo descobrimento. Rio de Janeiro: IBASE, 2004, p. 11-32.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018, 44. ed.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 213 p.

FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. São Paulo: Cortez, 1997. 3. ed. (Coleção questões da nossa época, v.23).

FREITAS, Luciane Albernaz de Araujo; FREITAS, André Luis Castro de. De Marx a Gramsci: em busca da contra-hegemonia. In: Jornada Internacional de Estudos e Pesquisas em Antonio

Gramsci, 1.; Jornada Regional de Estudos e Pesquisas em Antonio Gramsci, 7. 2016. *Anais da Jornada*, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, nov. 2016.

GAMA, Carolina Nozella; DUARTE, Newton. Concepção de currículo em Dermeval Saviani e suas relações com a categoria marxista de liberdade. *Interface*, v. 21, n. 62, p. 521-530, 2017.

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, 238 p.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1999. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Co-edição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Coleção Perspectivas do Homem, v. 12. Tradução de Carlos Nelson Coutinho.

GUEROLA, Carlos Maroto. A demarcação de terras indígenas como política linguística. *Revista da Abralín*, v. 17, n. 2, p. 102-143, 2018. Disponível em: <http://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/512>. Acesso em: 3 jul. 2023.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos).

MARTINS, Lígia Márcia. A internalização de signos como intermediação entre a psicologia histórico cultural e a pedagogia histórico-crítica. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 7, n. 1, p. 44-57, jun. 2015.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1986, 508 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (UFSC). Secretaria de Ações Afirmativas e Diversidade (SAAD). *Homepage*. 2018. Disponível em: <http://saad.ufsc.br/>. Acesso em: 25 nov. 2018.

WEFFORT, Francisco C. Educação e Política. Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro:/ São Paulo: Paz e Terra, 2018, 44. ed.

REESCRITA E LÍNGUAS INDÍGENAS: EM DIREÇÃO A UM REPOSICIONAMENTO DOS PROCESSOS TRADUTÓRIOS

REWRITING AND INDIGENOUS LANGUAGES: TOWARDS A REPOSITIONING OF TRANSLATION PROCESSES

Patrick Rezende¹

RESUMO: Este trabalho busca discutir e problematizar como a tradução foi empregada de forma a esconder, marginalizar, subalternizar e domesticar as línguas, as histórias, as narrativas e as epistemologias indígenas, influenciando os modos com os quais concebemos o narrar da história. Intenta-se, com isso, refletir sobre a possibilidade de se reposicionar a tradução, a fim de enxergar no ato tradutório uma transformação regulada e sobredeterminada por diversos fatores, a qual expõe as diferenças e implica necessariamente lidar com relações assimétricas de poder. A partir do conceito de reescrita (LEFEVERE, 1992), os processos tradutórios são debatidos pela apresentação de produções indígenas contemporâneas, enquanto formas de se recontar e recuperar narrativas que foram silenciadas ao longo do tempo. Como resultado, o conjunto de obras apresentadas indica a abertura de brechas que desafiam as narrativas hegemônicas e permitem o surgimento de novas formas de se conceber a história, ao se reposicionar a tradução.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução. Reescritas. Narrativas Indígenas.

ABSTRACT: This paper seeks to discuss and problematize how translation has been employed to conceal, marginalize, subalternize and domesticate Indigenous languages, histories, narratives and epistemologies, influencing the ways in which we conceive the narration of history. It aims to reflect on the possibility of repositioning translation in order to perceive it as a regulated transformation, determined by various factors, which exposes differences and necessarily deals with asymmetrical power relations. Drawing on the concept of rewriting (LEFEVERE, 1992), the translation processes are debated through the presentation of contemporary Indigenous productions, serving as ways to retell and recover narratives that have been silenced over time. As a result, the collection of works presented indicates the rise of spaces that challenge hegemonic narratives and facilitate the emergence of new ways to conceive history through the repositioning of translation.

KEYWORDS: Translation. Rewriting. Indigenous Narratives.

Processos coloniais e a centralidade da linguagem

No prestigiado filme "A História Oficial", o diretor Luiz Puenzo aborda com maestria a questão dos desaparecidos durante a ditadura militar argentina. Entre os diversos temas explorados no filme, um enfoque proeminente emerge na problematização

¹ Doutor em Letras/Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: patrickrezende@hotmail.com.

de como a História, enquanto disciplina, é construída e como os modos de organizar essas narrativas estão intimamente ligados à formação de memórias coletivas dentro de uma sociedade. Essas memórias, por sua vez, são inevitavelmente moldadas por interesses específicos.

Em determinado momento do filme, há um diálogo entre a personagem principal, uma professora conservadora de História, e seus alunos, no qual discutem a morte de Mariano Moreno, uma figura chave na promoção de ideias revolucionárias e no movimento pela independência da Argentina do domínio espanhol. Na cena, a professora afirma que Moreno morreu de causas naturais, mas é contestada pelos alunos que argumentam que ele foi, na verdade, envenenado devido às suas ideias libertárias. A professora imediatamente nega a possibilidade, afirmando que é apenas uma teoria sem qualquer evidência, ao que um aluno responde com a frase: "Não há evidências porque a história é escrita por assassinos".

O narrar da história, ou melhor, o processo de sua escrita, tem consistentemente privilegiado os interesses ocidentais, prontamente rejeitando qualquer empreendimento que busque oferecer novas perspectivas e olhares. Tais esforços são frequentemente relegados à categoria de rumores, lendas, teorias da conspiração, ficções ou conhecimentos não científicos. As narrativas que temos sobre outros povos e culturas, assim como as nossas próprias, estão inexoravelmente ligadas à forma como o Ocidente registrou e manipulou essas histórias. Essas representações exercem uma influência duradoura sobre nós, como indivíduos situados dentro do contexto colonial, tornando-se componentes intrínsecos de nosso próprio discurso (REZENDE, 2019).

Na tentativa de produzir uma história universal unificada, Orlandi ([1992] 2008) assevera que uma extensa margem de silêncio é perpetrada pelo dominador e internalizada pelo dominado, de modo que, “de um lado, os europeus procuram absorver as diferenças, projetando-nos como cópias em seus imaginários, cópias malfeitas a serem passadas a limpo”, por outro, os colonizados, às vezes, assumem “a condição de simulacros – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação” (p. 26-27), validando o discurso das cópias.

Os processos discursivos, originados de perspectivas europeias que foram estabelecidas como dominantes, delineiam o Brasil, denominação europeia para terras já

habitadas densamente e com uma história em curso, como uma amalgamação de três amplos grupos étnicos: indígenas, negros e brancos. Na obra *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, Darcy Ribeiro (1995, p. 22) afirma que “os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia”, compartilhando uma língua com diferentes sotaques. O antropólogo destaca que, ao contrário de certos países com uma composição multiétnica e administração unitária, o que resulta em inúmeros conflitos interétnicos, no Brasil “os brasileiros se integram em uma única etnia nacional, constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uni-ético” (RIBEIRO, 1995, p. 22). Esse aspecto serve para elucidar a justificativa por trás do sentimento de legitimidade exibido por muitos brasileiros ao falarem e agirem em relação ao outro, o que pode ser compreendido como decorrente de uma concepção mítica de unidade nacional. “Essa petulância discursiva em relação a qualquer etnia parece ser justificada pela multicoloração da sociedade brasileira, como se todo indivíduo tivesse um pouco de cada etnia em sua formação genética, fenotípica e cultural” (REZENDE, 2019, p. 173). Vale ressaltar que essa construção discursiva, que conseqüentemente também é social e imagética, raramente parte de grupos étnicos socioeconomicamente minoritários.

A miscigenação brasileira tem sido instrumentalizada pelos herdeiros históricos da elite branca europeia como uma estratégia para preservar seus privilégios. Isso ocorre porque eles recorrem à ideia de miscigenação sempre que suas vantagens *étnico-históricas* são questionadas pelos avanços dos povos subalternizados. Cabe também destacar que

[...] a pasteurização das seculares relações violentas entre as três principais matrizes étnicas, ao se valorizar a mestiçagem como fiel representante de uma ilusória identidade nacional singular, só privilegia o grupo historicamente dominante, pois acaba por acobertar genocídios, escravidão, estupros e outras diversas barbáries. (REZENDE, 2019, 173).

Permanecer vigilante e, em particular, abandonar a visão romântica da hibridização proporciona uma perspectiva que nos permite compreender que, apesar do alto nível de miscigenação na sociedade brasileira em diversos graus, há um processo contínuo de hierarquização das diferenças.

Nossos comportamentos e padrões de pensamento não somente foram influenciados, mas também impostos por perspectivas eurocêntricas que invariavelmente conceberam as nações da Europa Ocidental como modelos, tanto em termos

socioeconômicos quanto culturais. No contexto brasileiro, a própria miscigenação tem sido entendida como um meio de "embranquecer" e aumentar a população local, garantindo, assim, a posse da terra para a metrópole portuguesa. Logo, a mistura dos diversos povos que moldaram o que hoje é chamado de Brasil não facilitou a abertura discursiva para populações brancas não europeias, resultando em uma narrativa histórica predominantemente construída pelo Ocidente. Carneiro da Cunha ([1992] 2012), em sua obra *História dos índios no Brasil*, enfatiza que são os povos europeus os responsáveis por conceder aos povos indígenas e a suas respectivas terras habitadas uma entrada tardia nas páginas da História. Nesse contexto, é crucial exercer o pensamento crítico para compreender que nosso conhecimento e a forma como fomos educados são amplamente mediados pelas vozes que surgem das epistemologias ocidentais europeias, exigindo de nós “um esforço teórico e crítico de desnaturalização das evidências produzidas discursivamente” (MARIANI, 2004, p. 25).

A tarefa de desconstruir o conhecimento acerca dos povos indígenas, tanto em termos do que é conhecido quanto da forma como esse conhecimento é adquirido, requer uma compreensão de que tal conhecimento não é intrínseco, tampouco uma descrição imparcial construída ao longo da história. Como resultado, aqueles que buscam desafiar o silêncio imposto sobre esses povos enfrentam a difícil tarefa de investigar “nos interstícios dos testemunhos dos próprios europeus – religiosos, funcionários da coroa e viajantes – perspectivas dissonantes dos efeitos da discursividade ocidental hegemônica” (REZENDE, 2019, p. 79). Para tanto, é fundamental compreender a importância da linguagem no contexto da violência historicamente perpetrada contra os povos indígenas, já que foi por meio das línguas europeias que os invasores impuseram suas ideologias e hierarquizaram povos e culturas, estabelecendo, assim, as bases das desigualdades que persistem nos países colonizados.

Em estudos conduzidos anteriormente ao limiar do milênio, Rodrigues (1993) empreendeu uma estimativa do quantitativo de línguas indígenas vigentes no que alberga o atual território brasileiro, durante o advento da invasão lusitana em 1500, sendo contabilizadas 1.175 ocorrências linguísticas. Dessas, mais de um milhar havia reiteradamente desvanecido até o decênio de 1990. Por sua vez, o Censo de 2012,

2 Tradicionalmente, o governo brasileiro realiza um censo populacional a cada década, havendo um agendado para o ano de 2020. No entanto, devido à pandemia da COVID-19, foi adiado para o ano seguinte.

realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), atesta que subsistem presentemente 274 línguas indígenas em uso, ao passo que aproximadamente 17,5% da população indígena encontra-se desprovida de proficiência no vernáculo português. A constatação de que o Censo de 2010 registrou um número maior de línguas em relação a décadas anteriores, quando a cifra rondava os 180, robustece a expectativa outrora evidenciada por Rodrigues (1993) de que “é mais provável, portanto, que 1.175, o número obtido em nossas projeções internas, seja na verdade uma estimativa bastante baixa do número de línguas no Brasil no final do século XV” (p. 93).

Com base nisso, podemos inferir que um considerável contingente de línguas indígenas, aproximadamente 85% (Ibidem), teve sua extinção completa como resultado de uma política de colonização implacável que culminou em genocídios, escravidão, assimilação forçada e diversas formas de violência, as quais reduziram drasticamente as populações nativas. Ademais, a colonização linguística exerceu um papel de relevância ímpar, notadamente com a promulgação do *Diretório dos Índios*, em 1757, o qual proibiu o emprego de qualquer idioma que não o português, visando assegurar a soberania da Coroa sobre os domínios coloniais.

É incontestável que os desdobramentos da colonização europeia acarretaram devastadoras consequências para os povos indígenas. Entretanto, urge enfatizar que os nativos não se sujeitaram passivamente diante do ímpeto violento. Os relatos legados pelos invasores evidenciam que os povos indígenas jamais se enxergaram como meras vítimas, insurgindo-se frente à crueldade ocidental por meio de múltiplas manifestações de resistência. Apesar da imposição das perspectivas europeias e da asfixiante hegemonia do discurso historiográfico que visava silenciar vozes dissidentes, notáveis foram os esforços empreendidos pelos nativos no intuito de tecer contra-narrativas insurgentes. Contudo, como herdeiros do intenso processo colonial, ao emprendermos esforços para estabelecer novas tradições - valendo-nos, por exemplo, daqueles

No entanto, em decorrência dos cortes orçamentários do governo federal, que reduziram os recursos para pesquisa em mais de 90%, o censo foi mais uma vez adiado para o ano subsequente. Diante da inércia do governo em relação a uma questão tão crucial, o Supremo Tribunal Federal determinou a obrigação de garantir financiamento para o censo. Como resultado, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) iniciou o processo de coleta de dados no segundo semestre de 2022. Até o momento da redação deste artigo, os dados ainda não haviam sido divulgados.

historicamente marginalizados no discurso - nos deparamos igualmente com a potência dos significados previamente institucionalizados, o que se deve ao fato de que

[...] muitas vezes não há como dizer essa outra história a não ser pelo uso da língua vindo com o colonizador. Mesmo que seja para dizer de um outro jeito, renomear os acontecimentos, por exemplo, há que se passar por uma política de sentidos organizada inicialmente na língua da metrópole. A língua da metrópole, hegemônica, continua produzindo seus efeitos na história da ex-colônia, pois, para descrever e contar essa outra história, é necessário, inscrevê-la num universo simbólico que não é outro senão o de práticas significativas já previamente constituídas. (MARIANI, 2004, p. 24).

Portanto, é fundamental explorar as fissuras e lacunas, mesmo dentro do discurso eurocêntrico, a fim de desvelar registros que ampliem nossa compreensão da sociedade e de sua formação. Esses registros oferecem narrativas alternativas que desafiam as contas históricas tradicionais, reconhecendo a capacidade dos povos indígenas de resistir e reorganizar suas práticas culturais, mesmo em momentos de aparente silêncio. Essa valorização interrompe a aspiração ocidental por uma perspectiva singular e dominante.

Considerando essas reflexões, é importante destacar que, ao longo de mais de cinco séculos desde a invasão portuguesa, observamos uma constante luta pelo controle do discurso entre as sociedades nativas e os invasores europeus. Traços de resistência podem ser identificados em uma variedade de manifestações, abrangendo desde a influência nas línguas até os modos de alimentação e vestimenta (REZENDE, 2019).

A atividade da tradução, em virtude de sua centralidade na linguagem, constitui um exemplo revelador das disputas pelo controle discursivo. Assim, ela pode desempenhar um papel duplo, tanto como um mecanismo de silenciamento quanto como uma forma de resistência às imposições coloniais, permitindo que os povos violentados deem continuidade às suas perspectivas, culturas, línguas e aos seus modos de vida. Com o intuito de aprofundar nossa compreensão sobre o tema, apresentaremos a seguir breves considerações históricas sobre a função da tradução no contexto colonial, a fim de refletir sobre as possibilidades de os processos tradutórios serem utilizados como instrumento de (re)significação dos discursos indígenas.

Algumas considerações sobre tradução

Conforme destacado na seção precedente, as incursões europeias em terras ultramarinas tiveram consequências devastadoras para as comunidades indígenas, acarretando o aniquilamento étnico de inúmeros povos autóctones. Segundo estimativas trazidas por Azevedo (2008), a população indígena no Brasil em 1500 era de aproximadamente 5 milhões. No entanto, segundo o Censo de 2010, o número de pessoas autodeclaradas indígenas era ligeiramente superior a 800 mil, enquanto nas décadas anteriores a 1980 a população indígena não ultrapassava 210 mil indivíduos. Se há cinco séculos a população indígena era evidentemente maioria no Brasil, no Censo de 2010 ela representava menos de 0,3% da população brasileira. Conforme observado anteriormente, uma tendência semelhante se manifestou em relação às línguas indígenas. Apesar da existência de diversidade linguística durante o período da invasão, atualmente, embora múltiplas línguas coexistam no território nacional, apenas o português desfruta de status oficial, de acordo com a Constituição Federal. No entanto, um fato interessante a destacar é que, diferentemente de outros contextos coloniais, no caso do Brasil, Portugal inicialmente não impôs o uso da língua da metrópole. No entanto, como afirma Mariani (2004), não se pode ignorar que a colonização linguística ainda estava presente, mesmo quando a língua da metrópole não era predominante. A autora também menciona que os processos de colonização não permitem uma dialética entre os significados originados dos povos em contato.

Embora nos estágios iniciais da colonização Portugal não tenha tido uma preocupação direta com a proibição das línguas indígenas, muitas delas foram influenciadas pelas políticas de significado provenientes da metrópole europeia. Mariani (2004) enfatiza que é necessário não esquecer que tais políticas se impuseram por meio da força e da escrita, estabelecendo-se como uma língua gramaticalizada que carrega a memória do colonizador sobre sua própria história e língua (MARIANI, 2004).

Levando em consideração o que foi discutido, vale ressaltar que diferentes formas de tradução entre línguas indígenas e europeias têm sido utilizadas desde os estágios iniciais dos processos coloniais como um eficiente modo de colonização, e não apenas como uma ferramenta de cooperação entre povos envolvidos no contato.

Como previamente abordado, as estimativas assinalam a existência de um vasto número de línguas, o que nos conduz a supor que na babel ameríndia “fosse comum o fenômeno do bilinguismo – ou mesmo do plurilinguismo – e, portanto, a prática da tradução intergrupar” (FROTA, 2006, p. 99). A tradução mencionada por Frota referia-se à modalidade oral, ou melhor, à interpretação, haja vista que no século XVI as línguas indígenas eram independentes de uma escrita alfabética. Além disso, cabe destacar que, no princípio das invasões europeias, existiam as *línguas gerais*³, notabilizando-se o “abanheenga, de tronco tupi, falado em todo o litoral brasílico, e o cariri, de tronco macro-gê, no interior do nordeste” (WYLER, 2003, p. 31).

Wylér (2003), em sua cuidadosa investigação historiográfica sobre a tradução no contexto brasileiro, apresenta um personagem de magnitude frequentemente desconhecida, denominado de *língua*. Tais indivíduos desempenhavam o papel de tradutores, ou melhor, intérpretes na língua oral durante o período colonial. Tal figura desempenhou extraordinária relevância sob o prisma da metrópole durante os primórdios da colonização, embora sua presença histórica tenha sido amplamente eclipsada. Segundo a autora, os *línguas* foram elevados a uma condição institucional pelos colonizadores europeus, dada a sua importância.

É na afamada carta enviada por Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal, Manuel I, que está marcado o primeiro registro desse personagem de extrema importância para a nova colônia. No documento, é possível constatar que, ao invés de raptarem nativos para que pudessem levá-los para a metrópole com a finalidade de aprenderem o idioma colonial, prática corriqueira na época, os portugueses decidiram deixar um degredado nas terras invadidas. O objetivo desse indivíduo era adquirir conhecimento das línguas locais. “O degredado designado, Afonso Ribeiro, criado de dom João Telo foi o primeiro intérprete europeu – ou *língua*, como eles foram chamados até o século XVII – a se formar em terras brasileiras” (WYLER, 2003, p. 36). Além disso, na missiva de Pero Vaz, é descrito, conforme ressaltado por Wylér (2003), o inaugural episódio de tradução por meio de gestos entre os portugueses e os nativos.

³ "Língua geral" é um termo tradicionalmente utilizado para se referir a línguas francas distintas, faladas no Brasil, principalmente nos primeiros séculos do Período Colonial. Essas línguas eram meios pelos quais as pessoas estabeleciam uma comunicação efetiva no contexto multilíngue da época. Lagorio (2009) define "língua geral" como uma "língua de uma região ou zona multilíngue que serve como meio de comunicação interétnica entre falantes de línguas específicas" (p. 310).

A despeito de serem considerados indivíduos de status inferior pela Coroa, os degredados ou náufragos, ao assumirem a função de *língua* ou intérpretes, adquiriram prestígio na colônia. Isso se deve ao fato de que, ao dominarem as línguas nativas, passaram a desempenhar o papel de intérpretes oficiais junto às autoridades portuguesas. O papel do *língua* era tão fundamental que eles eram designados

[...] também (e principalmente) como mediadores que atuavam quer nos processos de desvelamento, para o europeu, da geografia, da sociedade e da cultura dos territórios visitados ou ocupados; quer nos processos de imposição, às populações locais, da lógica colonial nas relações econômicas, políticas e socioculturais. Nesse sentido, os línguas, pelo seu saber linguístico, dispunham de uma dose de poder que fazia deles agentes cruciais nas sociedades criadas ou recriadas pelo colonialismo europeu. (FARACO, 2016, p. 63).

Dessa forma, torna-se claramente perceptível que os *línguas* desempenharam um papel de suma importância, não somente ao viabilizarem a sobrevivência dos portugueses nos estágios iniciais das invasões, mas também ao desempenharem uma função central na conquista e no controle efetivo dos territórios colonizados. Por meio de sua atuação como intérpretes oficiais junto às autoridades portuguesas, esses indivíduos foram fundamentais para a efetivação das estratégias colonizadoras adotadas pelo Império Português. Ao dominarem as línguas nativas e estabelecerem comunicação fluente com os povos indígenas, os *línguas* proporcionaram uma vantagem linguística e cultural aos portugueses, possibilitando a negociação, o estabelecimento de alianças estratégicas e a obtenção de informações valiosas sobre os territórios, seus recursos naturais e suas populações. Assim, pode-se afirmar que foram determinantes para o sucesso do projeto de conquista e controle territorial por parte do Império Português nas terras colonizadas. Nesse contexto, é importante ressaltar que a presença do *língua* entre os europeus e os nativos não pode ser interpretada como um gesto benevolente ou respeitoso por parte dos colonizadores, que inicialmente não impuseram sua língua sobre os povos indígenas. Tal abordagem estava mais intrinsecamente relacionada a uma estratégia política baseada na conversão ao catolicismo e na disseminação das políticas lusitanas, as quais seriam mais facilmente implementadas se os colonizadores compreendessem os sistemas de subjetivação desses povos em suas próprias línguas. A presença do *língua*, portanto, tinha como objetivo facilitar o acesso a conhecimentos, crenças e valores indígenas, buscando estabelecer uma comunicação mais eficaz, para fins de dominação e imposição cultural (REZENDE, 2019).

Conforme mencionado previamente, a opção pelas línguas indígenas em detrimento do português, nos estágios iniciais da colonização, revelou-se uma estratégia de grande importância, facilitando o exercício de autoridade sobre as populações nativas. Nesse sentido, ao assumir o controle das línguas locais, a metrópole desencadeou um “processo de discursivização que evidenciou as diferenças relativas às línguas europeias, hierarquizando-as e, com isto, tornando naturais as políticas da metrópole que promoviam desigualdades dos mais variados níveis” (REZENDE, 2019, p. 90). Nesse contexto, a Igreja Católica desempenhou um papel crucial, uma vez que o discurso de conquista era fundamentado na ideia de angariar mais fiéis, difundindo a palavra cristã entre povos tidos como pagãos pelos europeus. Dessa forma, considerando a ausência de domínio das línguas europeias por parte das populações indígenas, a tradução, em suas diversas formas, foi empregada como um instrumento para o catecismo desses povos. O intuito era inculcar neles uma subjetividade ocidental a partir de uma perspectiva cristã (REZENDE, 2019).

Somente com a chegada da Companhia de Jesus, em 1549, é que os *línguas* começaram gradualmente a perder seu status na colônia. De acordo com Wyler (2003), a ordem religiosa exerceu uma influência significativa na reconfiguração do papel das línguas na colônia, resultando em uma mudança na centralidade linguística. Nas décadas iniciais, o português ocupava uma posição privilegiada como língua-alvo, porém, com a chegada dos jesuítas, as línguas indígenas passaram a desempenhar um papel central nesse cenário. A teórica acrescenta que essa mudança se deve à maior eficácia de instruir os nativos em sua própria língua e à dificuldade de utilizar intérpretes para as confissões de indígenas e mestiços nascidos na colônia que não eram fluentes em português. Conseqüentemente, uma vez que os línguas não podiam desempenhar papéis restritos aos jesuítas, eles foram rapidamente substituídos por membros da Companhia de Jesus, que se dedicaram a aprender e dominar as línguas dos nativos. Ao fazerem isso, eles estabeleceram “as bases de uma educação plurilíngue em que missionários e alunos se transformam em intérpretes de línguas nativas e da política jesuíta” (WYLER, 2003, p. 39).

O propósito da colonização consistia em decifrar as línguas indígenas com o intuito de viabilizar a transformação dos nativos, empregando suas próprias línguas como instrumento para subjugar-los às instâncias do poder régio e aos preceitos da fé cristã.

Aguiar (2012, p. 117) afirma que os religiosos “foram, em nome de um governo secular, os sujeitos que agiram no sentido de fazer com que os indígenas acreditassem na necessidade de transformação de suas vidas”. À Igreja, o desígnio da colonização não atingiria sua plenitude caso o enfoque se restringisse meramente a questões políticas e econômicas, devendo-se empreender a transformação dos indígenas em múltiplos domínios, a saber, nos âmbitos culturais e religiosos. A necessidade da tradução no contexto do controle sobre os nativos era considerada fundamental de acordo com a visão jesuíta, pois acredita-se que, por meio das línguas europeias, não seria possível transmitir “a mensagem divina de forma que agisse sobre os modos de vida dos indígenas. Para tal, demandou-se um esforço dos jesuítas para adentrar o imaginário dos indígenas” (REZENDE, 2019, p. 91), visando, assim, realizar a sua missão de catequização.

A prática da tradução assumia um papel central na vida dos jesuítas, sendo, por meio dos diários e relatos desses religiosos, que boa parte do nosso conhecimento acerca dos indígenas desse período foi obtido. No âmbito da colonização, dentre os muitos jesuítas que se estabeleceram na colônia com o objetivo de traduzir a doutrina cristã para os indígenas, merecem destaque os padres João de Azpilcueta e José de Anchieta. Vale ressaltar que Anchieta desempenhou um papel significativo, ao conferir à língua abanheenga, conhecida hoje como tupi antigo, um sistema de escrita alfabética e normas gramaticais influenciadas pela tradição europeia. Durante o período colonial, o abanheenga emergiu como uma língua amplamente utilizada pelos habitantes do Brasil, mesmo após a expulsão dos religiosos em 1759, por ordem do Marquês de Pombal. Sua persistência atesta a importância e a influência duradoura da tradução e do trabalho dos jesuítas na configuração linguística e cultural da colônia. Cabe ressaltar que o processo de discursivização e gramatização das línguas nativas não se limitou unicamente à colônia portuguesa, mas representou um movimento em franca expansão no contexto europeu, à medida que os estados-nações buscavam firmar suas identidades linguísticas. Tal processo, analisado por Rezende (2019), revela uma conjuntura histórica mais ampla, na qual as línguas indígenas foram objeto de estudo e reconfiguração, visando sua integração às estruturas linguísticas e culturais europeias. Essa dinâmica, que encontrou eco tanto na colônia quanto no cenário europeu, traduz a busca por dominação e controle sobre as populações nativas, por meio da imposição de padrões linguísticos e gramaticais de origem europeia.

É de suma importância salientar que, além das línguas nativas e europeias, também se encontravam no contexto colonial brasileiro o latim, que veio com a religião católica, e as inúmeras línguas trazidas pelos povos africanos escravizados. Wyler (2003), inclusive, destaca a existência de duas línguas francas de origem africana, o Quimbundo e o Nagô. Nesse cenário linguístico complexo do Brasil, torna-se evidente que a tradução desempenhou um papel fundamental na experiência desses diversos povos, permitindo que as barreiras linguísticas fossem, em alguma medida, suplantadas, ao possibilitar, ainda que em níveis hierárquicos distintos, a interação entre povos com históricos e realidades completamente díspares.

A responsabilidade pelo desejo de instrumentalizar as línguas gerais recai, segundo Lagorio (2009), majoritariamente sobre os agentes religiosos, desencadeando no fenômeno classificado por Aurox ([1992] 2009) como políticas linguísticas de gramaticalização. Essas políticas, por sua vez, conduziram ao surgimento de gêneros discursivos registrados nas línguas gerais por meio de práticas de tradução. Ademais, é importante marcar que “as línguas foram tomadas como instrumentos colonizatórios, passíveis de nomeação, classificação, descrição e transcrição ortográfica seguindo o modelo das línguas latinas” (SEVERO, 2016, p.17).

A tradução, portanto, desempenhou um papel fundamental como forma de colonização linguística, ainda que por meio das línguas indígenas, que proporcionaram as bases para a instrumentalização caracteristicamente europeia, resultando na modificação não apenas das línguas, mas também das formas de comunicação preexistentes (REZENDE, 2019, p. 94). Ao mencionado, pode-se acrescentar que

[g]ramatizar línguas indígenas nesse momento histórico, que são línguas de oralidade, traz como consequência padronizá-las em termos de uma norma escrita para então efetivar uma descrição de sua estrutura, descrição essa preconizada por um modelo de gramática, cujos moldes originais serviam à descrição do latim. Constrói-se, dessa forma, um saber metalinguístico que pode produzir modificações na pronúncia e/ou transformar as relações morfossintáticas em função do modelo de interpretação gramatical usado na descrição da língua. Ora, uma vez gramatizada, ou seja, dotada de gramáticas e de dicionários, uma língua pode ser ensinada apenas como base na utilização desses instrumentos linguísticos: é possível primeiro aprender a língua (em termos bem restritos) e depois ter contato com os falantes dessa mesma língua. (MARIANI, 2004, p. 36).

Os jesuítas desempenharam um papel fundamental na gramaticalização de um amplo espectro de línguas indígenas, abrangendo um número significativo de idiomas ao longo do século XVI, que se elevou a 158 até o final do século XVII, somente na América espanhola. Essa tendência se estendeu por toda a América Latina, conforme indicado em

diversos estudos (AUROUX, [1992] 2009; NAVARRO, [1997] 2011; SEVERO, 2016). O resultado dessa instrumentalização das línguas indígenas foi sua transformação, segundo Rezende (2019), em entidades imaginárias e artificialmente estáveis, moldadas por regras impostas com base em padrões latinos. Além disso, houve possivelmente mudanças significativas nas pronúncias, adaptações do léxico para uma concepção cristã e divergências no próprio uso da linguagem. Ademais, torna-se relevante salientar que a gramaticalização das línguas nativas resultou na uniformização linguística do tupi jesuítico em certas regiões da colônia portuguesa, ocasionando, por conseguinte, um enfraquecimento evidente da diversidade linguística que caracterizava tal contexto colonial.

A domesticação da pluralidade de línguas existente no Brasil está relacionada às políticas linguísticas coloniais que buscaram demarcar uma língua e regulamentá-la de modo que os sujeitos se inscrevessem na história a partir dos desejos ocidentais. Em outras palavras, escolheram uma língua e a instrumentalizaram de modo que pudessem regular os sentidos e as histórias produzidas a partir dela. Considerando o fato de que as línguas indígenas não possuíam códigos nativos, os europeus fizeram, de tal modo, o início da história daqueles povos. Dada essa situação, as narrativas indígenas, tradicionalmente orais, foram adaptadas, violentadas, descontextualizadas ou silenciadas pelas práticas de intervenção das línguas locais, domesticando a heterogeneidade discursiva e linguística. (REZENDE, 2019, p. 93-94).

Dessa forma, é possível inferir que nesse contexto a tradução desempenhou o papel de adentrar as culturas indígenas e, posteriormente, modificá-las conforme as políticas de sentido predominantes na Europa. Severo (2016) ressalta, a título exemplificativo, as correspondências empregadas em múltiplos contextos entre as mitologias indígenas e cristãs. Adicionalmente, é possível depreender que distintas modalidades de tradução acabaram por inventar, mediante a assimilação de padrões linguísticos de matriz europeia, línguas na América colonial, dando aos tradutórios uma função central na colonização não apenas econômica e política, mas, sobretudo, cultural e epistêmica, por meio de uma hegemonia linguístico-discursiva.

A partir das presentes considerações, é plausível inferir que, no contexto colonial jesuítico, a prática da tradução viabilizou aos invasores uma engenharia das formas de conhecimento e pensamento dos povos indígenas em consonância com os paradigmas ocidentais, pois, mediante a imposição da escrita alfabética às comunidades indígenas, os religiosos confinaram inúmeras línguas aos arquétipos latinos, assim como adaptaram muitos dos rituais sacros da Igreja Católica, tais como o Batismo e a Eucaristia, às línguas

vernáculos predominantes (REZENDE, 2019). Contudo, é imprescindível enfatizar que, apesar de estarem subjugadas a diversas manifestações violentas, as práticas tradutórias estavam intrinsecamente direcionadas para a primazia das línguas indígenas, relegando o português e outras línguas europeias a uma posição secundária no âmbito das interações diárias na colônia.

Em 1757, mediante a promulgação do *Diretório dos Índios*, emerge uma notável reconfiguração da estrutura estabelecida anteriormente. O vasto compêndio pombalino impôs uma drástica mudança na vida colonial, ao proibir o flagelo da escravidão indígena e instituir a imposição do vernáculo português como língua de instrução. A publicação desse novo regimento encontra-se intrinsecamente vinculada ao Tratado de Madri, pactuado anos antes entre os monarcas lusitanos e espanhóis. Por intermédio desse documento, que suplantou o Tratado de Tordesilhas, solidificou-se o princípio do direito privado romano *uti possidetis, ita possideatis*, a saber, aquele que ostenta a posse de fato deve legitimamente possuí-la. Assim sendo, torna-se manifesta a constatação de que a Coroa não cultivava consideração pelas populações autóctones, mas almejava, por meio da língua, demarcar suas possessões nas Américas.

De forma concisa, o mencionado documento promulgou a proibição da escravidão dos indígenas, assegurou-lhes um sobrenome de origem portuguesa, fomentou a miscigenação entre os colonos e as mulheres indígenas e determinou a criação de escolas exclusivas para eles, onde apenas a língua portuguesa seria permitida, vedando estritamente o uso da língua geral. A intenção do Marquês de Pombal era incorporar, por meio do vigor do decreto, os indígenas à sociedade branca, transformando-os em mão de obra produtiva, ao mesmo tempo em que salvaguardava a defesa do domínio da colônia.

Considerando a amplitude deste estudo, não nos deteremos ao exame minucioso do referido documento. No entanto, é pertinente destacar uma passagem do artigo 6º, a fim de emprendermos uma análise do impacto gerado pelo documento na transformação paradigmática linguística.

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se

praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo, por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. (PORTUGAL, 1758, p. 3)⁴.

A passagem em análise estabelece uma clara hierarquia entre as línguas existentes na colônia, ao vedar o uso da língua geral e, simultaneamente, impor o ensino do português em todo o território colonial. Além disso, pode-se assumir que o uso da língua é concebido como um reflexo da cultura, conferindo ao português um papel de suma importância no processo de civilização das culturas nativas, que eram caracterizadas como bárbaras e rústicas. Nesse contexto, o *Diretório dos Índios* resultou não somente na proibição da língua geral e das demais línguas indígenas, mas também na imposição do português como língua única e oficial, estabelecendo, assim, uma vinculação dessas culturas com a memória e a cultura latina, ao mesmo tempo em que silenciava as histórias dos povos originários.

Por causa das disposições do novo regimento colonial, os jesuítas experimentaram uma perda de relevância, uma vez que a administração do sistema educacional foi transferida para as mãos da Coroa. Como resultado, em 1759, a Companhia de Jesus foi expulsa do Brasil. A língua portuguesa, por sua vez, adquiriu uma proeminência crescente, enquanto as línguas indígenas, em particular a língua geral, gradualmente perderam espaço. No princípio do século XIX, com exceção do Amazonas, o português já havia se tornado a língua preponderante em todo o território nacional.

A difusão exponencial da língua portuguesa pelo território nacional engendrou uma gradativa desvalorização dos processos de tradução nos encontros com as comunidades indígenas, as quais se viram crescentemente compelidas a adotar o português como forma de sobrevivência. Importa ressaltar, com inarredável ênfase, que os povos indígenas não devem nem almejam ser avistados como meras vítimas

⁴ Adaptamos o texto para a grafia do português atual, respeitando o Acordo Ortográfico assinado em 1990.

infortunadas desse engendramento linguístico, posto que jamais se resumiu a um processo conciliatório e ameno, mas, sim, como sujeitos que, por mais de cinco séculos, insurgem-se e batalham contra variadas formas de opressão urdidas pelos poderes institucionais preponderantes, abarcando, inclusive, o domínio linguístico.

Considerando esses aspectos, a tradução experimentou uma mudança de perspectiva, direcionando-se predominantemente para a relação entre a língua portuguesa e outras línguas presentes no continente europeu, como o francês e o inglês. Essa abordagem, focada na lusofonia, continua sendo dominante na atualidade e é uma das consequências de uma política contínua que buscou assimilar os povos indígenas à suposta identidade cultural brasileira, negando-lhes, inclusive, o direito fundamental à autodeterminação.

No entanto, é possível identificar, especialmente a partir da década de 1990, movimentos que têm questionado de alguma forma a supremacia do português e concedido maior visibilidade às línguas indígenas na sociedade brasileira. Um exemplo notável desse fenômeno é o processo de resgate e reescrita de narrativas indígenas, que tem proporcionado novas perspectivas aos processos de tradução. Tais iniciativas são em parte reflexo da resistência contínua e da mobilização dos próprios povos originários, que têm alcançado maior articulação e destaque nas últimas décadas do século passado. Nesse contexto, destaca-se o papel fundamental da União das Nações Indígenas, cujas ações incansáveis foram fundamentais para a inauguração de uma nova visão com a Constituição de 1988, que reconheceu o multiculturalismo e estabeleceu diversos direitos indígenas, incluindo o de posse das terras tradicionalmente habitadas e o da preservação integral de suas culturas em seus ambientes naturais necessários para tal preservação.

Reafirmando narrativas indígenas: fortalecendo vozes pela reescrita

Conforme anteriormente exposto, os processos de tradução adotados durante o período colonial, pautados nos desejos da metrópole, visavam perpetuar uma série de manifestações violentas que tinham por intento obstruir a capacidade de os povos indígenas se apropriarem do discurso. Spivak ([1988] 2010) pontua que tal modalidade de violência não apenas nega, mas também almeja erradicar as formas de agir e pensar desses sujeitos, bem como os significados que se consubstanciam em suas existências cotidianas. Nesse contexto, decorre historicamente que houve reiteradas tentativas de

privar os povos originários da possibilidade de se engajar com o mundo a partir de suas próprias matrizes referenciais, códigos e linguagens. A tradução, portanto, desempenhou um papel, ao longo de uma parcela significativa da história brasileira, não de simples cúmplice da violência colonial, mas, especialmente como instrumento de invisibilização, marginalização e apagamento dos povos indígenas, seus saberes, suas culturas, suas epistemologias e suas trajetórias históricas. Contudo, como preconizado na seção anterior, a Constituição de 1988 tem paulatinamente permitido mudanças significativas na relação entre a tradução e os povos originários.

A atual Constituição revelou-se de suma importância para os povos indígenas, uma vez que reconheceu seus direitos inalienáveis às suas terras, afirmando seu status como verdadeiros proprietários dos territórios ocupados antes da formação do próprio Estado Nacional. Além disso, a nova Carta Magna garantiu aos povos indígenas o direito de praticarem suas próprias culturas, afirmando, assim, tudo o que lhes foi negado por séculos: o direito às suas línguas, religiões, tradições e formas sociais de organização. Como resultado, as comunidades indígenas foram legalmente asseguradas do direito a um processo educacional singular, com um currículo adaptado às suas realidades e necessidades.

Essa transformação drástica nos direitos dos povos indígenas não foi uma concessão benevolente do Estado, mas sim resultado de uma intensa mobilização e luta dos próprios povos originários. As lideranças indígenas desempenharam um papel crucial na inclusão das demandas de suas comunidades no novo texto constitucional e na garantia de seus direitos. Durante a Constituinte de 1987-1988, diversos grupos indígenas ocuparam Brasília, exercendo pressão sobre os constituintes, na busca por assegurar sua representatividade.

A presença e a atuação dos indígenas na Constituinte foram capazes de romper com o histórico de exclusão e invisibilidade que haviam enfrentado durante a elaboração das diretrizes constitucionais anteriores. É importante destacar o papel de lideranças emblemáticas, como Mário Juruna, o primeiro Deputado Federal indígena do Brasil, Xicão Xucuru, incansável na defesa da demarcação de terras para os povos originários, e Ailton Krenak, cujo gesto simbólico de pintar seu rosto com tinta preta de jenipapo como sinal de luto marcou profundamente a batalha pela demarcação de terras indígenas. Esses três líderes são apenas alguns exemplos entre muitos outros que se destacaram nesse

processo. Além disso, também vale mencionar a contribuição de diversos indigenistas que se engajaram na defesa desses direitos, pressionando para que os indígenas fossem reconhecidos como interlocutores legítimos na transformação do Estado brasileiro.

Por questões de escopo, não ampliaremos a reflexão sobre a ativa participação dos indígenas na constituinte; no entanto, a rápida digressão fez-se necessária para que marquemos que a mudança de paradigma que estamos observando nas últimas décadas está diretamente relacionada à luta indígena. Uma das vitórias foi a inclusão de um capítulo dedicado exclusivamente aos povos indígenas na Constituição de 1988. Tal conquista reveste-se de grande importância, uma vez que desencadeia um efeito cascata, exigindo, por exemplo, a criação de legislações específicas para a efetivação das disposições constitucionais.

Assim, a promulgação da Constituição de 1988 resultou na elaboração da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que entrou em vigor em 1996. Embasada no princípio do direito universal à educação, esse dispositivo legal estabeleceu as bases para a implementação de currículos interculturais e bilíngues direcionados às comunidades indígenas. Seu artigo 78 comprova essa inclusão, representando um marco significativo no reconhecimento e na valorização das tradições e dos conhecimentos indígenas no contexto educacional, conforme colacionamos a seguir:

I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-indígenas. (BRASIL, 1996).

A LDB estabelece claramente que é atribuição da União fornecer apoio técnico e financeiro para a implementação de programas educacionais destinados às comunidades indígenas. O artigo 79 da LDB assegura, por meio de disposição legal, que o processo de formação desses programas seja conduzido de forma dialogada com as comunidades envolvidas. Além disso, o referido artigo, em seu segundo parágrafo, define os objetivos que os programas devem contemplar, a fim de atender às necessidades específicas e promover a valorização da cultura e identidade indígena no contexto educacional. Assim, tem-se o seguinte:

I – fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena; II – manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; III – desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais

correspondentes às respectivas comunidades; IV – elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado. (BRASIL, 1996)

Em conformidade com o novo modelo em relação aos povos originários, o Ministério da Educação passou a contar com a participação direta de líderes indígenas, organizações de apoio e outras instituições, adotando como referência as experiências bem-sucedidas promovidas pela sociedade civil, no sentido de consolidar seus conceitos e metodologias. Dessa forma, abordagens de cunho local adquirem um status de ampla orientação na conceituação e implementação de uma política pública de educação escolar indígena, direcionada a atender à necessidade de escolarização de tais comunidades e fundamentada em um novo modelo da especificidade, da diferença, da interculturalidade e da valorização da diversidade linguística (MONTE, 2000). De tal modo, em 2001, o governo federal publicou o Plano Nacional de Educação (PNE), que inclui um importante capítulo exclusivamente dedicado à educação escolar indígena. O documento reconhece os abusos que os povos originários têm sido submetidos desde a invasão europeia, destacando especialmente o histórico de violência sofrido por essas comunidades no âmbito da educação. O PNE busca, desse modo, chamar a atenção para as injustiças históricas e estabelecer ações que promovam a superação dessas adversidades, visando à construção de uma educação mais justa, inclusiva e respeitosa para os povos indígenas.

Dos missionários jesuítas aos positivistas do Serviço de Proteção aos Índios, do ensino catequético ao ensino bilíngue, a tônica foi uma só: negar a diferença, assimilar os índios, fazer com que eles se transformassem em algo diferente do que eram. Nesse processo, a instituição da escola entre grupos indígenas serviu de instrumento de imposição de valores alheios e negação de identidades e culturas diferenciadas. (BRASIL, 2001).

Esse Plano representa uma ruptura significativa com a tradição integracionista que historicamente permeou as políticas educacionais direcionadas aos povos indígenas. Ao contrário da abordagem assimilacionista, o PNE adota uma perspectiva que reconhece e valoriza a diversidade cultural e identitária desses povos.

Nesse sentido, o documento reafirma e fortalece os princípios estabelecidos na Constituição Federal que garantem o direito dos povos indígenas à preservação de suas culturas e tradições, bem como ao acesso a uma educação de qualidade que considere suas especificidades. O documento defende que o espaço escolar não foque apenas na aquisição de conhecimentos acadêmicos, mas também seja local em que os indígenas possam expressar, vivenciar e valorizar suas questões culturais, linguísticas e identitárias.

As diretrizes do PNE, de tal modo, evidenciam um compromisso com a promoção de uma educação escolar indígena que seja verdadeiramente inclusiva e respeitosa, reconhecendo a importância de se trabalhar para superar as práticas históricas de violência e exclusão sofridas pelos povos originários no contexto educacional. Ao estabelecer um posicionamento ideológico embasado na valorização da diversidade e na interculturalidade, o Plano busca garantir a construção de uma sociedade mais justa e igualitária na qual os povos indígenas possam exercer plenamente seus direitos e contribuir ativamente para o desenvolvimento social, cultural e educacional do país.

A educação bilíngue, adequada às peculiaridades culturais dos diferentes grupos, é melhor atendida através de professores índios. É preciso reconhecer que a formação inicial e continuada dos próprios índios, enquanto professores de suas comunidades, deve ocorrer em serviço e concomitantemente à sua própria escolarização. A formação que se contempla deve capacitar os professores para a elaboração de currículos e programas específicos para as escolas indígenas; o ensino bilíngue, no que se refere à metodologia e ensino de segundas línguas e ao estabelecimento e uso de um sistema ortográfico das línguas maternas; a condução de pesquisas de caráter antropológico visando à sistematização e incorporação dos conhecimentos e saberes tradicionais das sociedades indígenas e à elaboração de materiais didático-pedagógicos, bilíngues ou não, para uso nas escolas instaladas em suas comunidades. (BRASIL, 2001).

Vale ressaltar que a promulgação de leis representa um avanço substancial no reconhecimento e na proteção dos direitos dos povos indígenas. Embora a mera existência dessas leis não garanta automaticamente sua efetiva implementação, elas estabelecem um quadro jurídico que fortalece as reivindicações indígenas e oferece fundamentos sólidos para ações judiciais em defesa de seus direitos. Além disso, a institucionalização dos direitos dos povos indígenas reflete a importância da mobilização dessas comunidades e de sua capacidade de luta.

Como resultado desses avanços legais, podemos observar, por exemplo, a proliferação de escolas especializadas no atendimento a indígenas, o que resultou em mais de 2.500 centros de ensino voltados para essa população até o início do século XXI. Segundo dados do Censo Escolar de 2018, há atualmente mais de 310 mil indígenas matriculados na educação básica, sendo mais de 40 mil na educação infantil, 205 mil no ensino fundamental, quase 38 mil no ensino médio, 6 mil na Educação Profissional e quase 27 mil na Educação de Jovens e Adultos (EJA). No que diz respeito ao ensino superior, o Censo registra quase 57 mil indígenas matriculados em cursos de graduação em todo o país.

Esses números demonstram a crescente presença e participação dos indígenas nos diferentes níveis de educação formal. No entanto, é importante ressaltar que essas estatísticas não refletem apenas a expansão quantitativa, mas também o esforço contínuo dessas comunidades em buscar uma educação que seja condizente com suas especificidades culturais, linguísticas e sociais. A presença de indígenas no ensino superior é especialmente significativa, representando uma conquista importante no acesso à educação terciária e no fortalecimento da representatividade dessas populações no espaço acadêmico.

Apesar desses avanços, é preciso vigilância para não romantizar os resultados, pois ainda há muito desafios a serem enfrentados, como a necessidade de melhorias na qualidade da educação oferecida às comunidades indígenas, de enfrentamento de preconceitos e estereótipos e da promoção de uma educação intercultural que valorize e respeite plenamente a diversidade dos povos originários. Portanto, é fundamental que sejam implementadas políticas e ações contínuas que garantam o pleno exercício dos direitos educacionais dos indígenas e promovam uma educação inclusiva, equitativa e de qualidade para todos. Ainda assim, é perceptível que essa conjuntura em ascensão está gerando resultados promissores, evidenciados, por exemplo, pela proliferação de materiais bibliográficos produzidos por indígenas. Um levantamento realizado por Lima em 2012 revelou que, naquele ano, já existiam cerca de 550 obras abordando diversos temas, como culinária, literatura, saúde, história, meio ambiente, entre outros. É importante destacar que grande parte dessa produção foi possível graças a projetos oriundos de parcerias entre universidades e comunidades indígenas, demonstrando o potencial de colaboração e intercâmbio de conhecimentos entre diferentes atores sociais.

Essa riqueza de produção bibliográfica indígena reflete não apenas a diversidade de perspectivas e saberes presentes nas comunidades indígenas, mas também a valorização e o fortalecimento das narrativas e expressões culturais próprias desses povos. Ainda, tais obras contribuem para a construção de um registro histórico e literário indígena, que tem o poder de ampliar a compreensão e a valorização da cultura indígena, tanto dentro quanto fora das comunidades.

Esse contexto de produção e difusão de materiais bibliográficos indígenas é um importante indicativo do protagonismo e da resignificação do espaço ocupado por eles na esfera intelectual e cultural do país. Essas publicações permitem que as comunidades

originárias reafirmem sua identidade, combatam estereótipos e estigmas e contribuam para o enriquecimento do panorama literário e acadêmico brasileiro.

Contudo, é necessário garantir que essas obras tenham uma ampla divulgação e alcancem um público mais abrangente, a fim de promoverem uma maior valorização e reconhecimento das contribuições indígenas para a sociedade como um todo. Além disso, é fundamental que sejam criados mecanismos de apoio e incentivo para a continuidade e expansão desse tipo de produção, garantindo que os indígenas possam ter voz ativa e protagonismo na construção de suas narrativas e na preservação de sua rica herança cultural.

Entre as diversas publicações que surgiram nesse contexto e que representam um movimento significativo de apreciação das línguas e culturas indígenas, merecem destaque a *Série Kotiria*, a coleção *Um dia na Aldeia* e a *Coleção Mundo Indígena*. A primeira obra mencionada, a *Série Kotiria*, é composta por quatro livros:

Ña 'pichoã, As Estrelas de Chuva;

Wa 'i Duhi Ta 'ri Hire, De Pássaros para Peixes;

Kotiria Bhahuariro, A origem dos Kotiria; e

Numia Parena Numia, Mulheres do Início.

Cada obra apresenta uma narrativa do povo Kotiria em três línguas: kotiria, português e inglês. A organização dos livros é realizada por Janet Chernela e todos foram publicados pela editora Reggo, com sede em Manaus. Dois livros foram publicados em 2014 e os outros dois em 2005. Nas contracapas de todos os livros, encontramos a presença de quatro selos: um do programa de extensão da Universidade Federal do Espírito Santo, chamado *Quinta Habilidade*, coordenado na época pela professora Lillian DePaula; um da Associação Indígena do Povo Kotiria; um do Conselho Municipal de Política Cultural e um da Prefeitura de Manaus.

A segunda série de livros é composta por uma coleção de seis obras que fazem parte do projeto intitulado *Um dia na aldeia*. Ao contrário da *Série Kotiria*, que apresenta histórias de uma única etnia, essa coleção traz seis narrativas de diferentes sociedades indígenas:

A história de Akykysia, o dono da caça – um dia na aldeia Wajãpi;

Das crianças Ikpeng para o mundo – um dia na aldeia Ikpeng;

Depois do ovo, a guerra – um dia na aldeia Paraná;

No tempo do verão – um dia na aldeia Ashaninka;

Palermo e Neneco – um dia na aldeia Mbya-guarani; e

A história do monstro Khtpty – um dia na aldeia Kisd.

Cada livro dessa coleoo teve como ponto de partida um filme produzido por cineastas indígenas, resultando em uma publicaoo acompanhada de um DVD contendo o respectivo filme. Todos os livros são bilíngues, apresentando o texto em línguas indígenas e em português. Cada obra possui uma equipe responsável, sendo todas elas publicadas pela editora Cosac Naify, em 2014. Na contracapa dos livros, podem ser encontrados quatro selos: da editora, da Vídeo nas Aldeias, da Petrobrás e do Governo Federal.

O último grupo de livros mencionados  *Coleoo Mundo Indígena*, publicado em 2016 pela editora Hedra. São sete livros de narrativas de quatro diferentes etnias:

Guarani: *Uma terra s;*

Caxinau: *A mulher que virou tatu;*

Hupdh: *Os cantos do homem sombra; e*

Yanomami: *O surgimento dos pássaros, O surgimento da noite, A rvore de cantos, e Os comedores de terra.*

Cada um dos livros dessa coleoo  apresentado em formato bilíngue, contendo textos nas línguas indígenas e portuguesa, com exceoo do livro intitulado *Uma terra só*, que  apresentado apenas em português. Cada livro possui uma organizaoo específica, mas todos eles são ilustrados por Anita Ekman. Além disso,  possível observar a presença dos selos da Secretaria da Cultura e do Programa de Aoo Cultural, ambos do Estado de São Paulo, nas capas dos livros.

As coleoes mencionadas, apesar de possuírem características distintas entre si, compartilham de um objetivo comum que  o de apresentar reescritas indígenas e, dessa forma, promover diálogos com povos historicamente silenciados. O conceito de reescrita, aqui adotado, baseia-se nas reflexoes do teórico Lefevere (1992), que defende que os

processos de tradução devem ser compreendidos como uma das principais formas de reescrever um texto pré-existente. Essa abordagem, por sua vez, desconstrói a noção de que o que consideramos como original é resultado de uma criação individual isolada. Segundo Lefevere, qualquer produção humana é uma compilação de vozes, leituras e experiências prévias, demonstrando a influência e a importância dos contextos históricos, sociais e culturais na construção de discursos. Assim, ao apresentar reescritas indígenas, as coleções em questão ressaltam a diversidade de vozes e perspectivas existentes nas comunidades indígenas, contribuindo para a valorização e o fortalecimento de suas culturas e identidades. Lastreando essa perspectiva, o teórico belga e Susan Bassnett, no prefácio de sua obra mais celebrada, pontuam:

[a] tradução é, certamente, uma reescrita de um texto original. Todas as reescritas, quaisquer que sejam suas intenções, refletem uma certa ideologia e uma poética e, como tal, manipulam a literatura para funcionar em determinada sociedade de um determinado modo. Reescrita é manipulação, realizada a serviço do poder, e em seu aspecto positivo pode ajudar na evolução da literatura e da sociedade. Reescritas podem introduzir novos conceitos, novos gêneros, novos dispositivos, e a história da tradução é a história também da inovação literária, do poder formador de uma cultura sobre a outra. Mas a reescrita pode também reprimir a inovação, distorcer e conter, e em uma era de manipulação crescente de todos os tipos, o estudo dos processos de manipulação da literatura como exemplificado pela tradução poderá nos ajudar a nos tornarmos mais atentos ao mundo em que vivemos. (BASSNETT; LEFEVERE, 1992, p. 7)⁵.

O conceito de Lefevere evidencia o potencial da tradução como um meio de reescrever uma obra original, tornando-a acessível a um público específico. Nesse processo de transformação, os valores socioculturais e a ideologia dos leitores desempenham um papel fundamental na regulação das escolhas e adaptações realizadas. O teórico ressalta que as traduções, assim como qualquer outra forma de reescrita, são “manipulação de originais a partir da complexa rede de valores sociais, econômicos,

⁵ Tradução nossa de: “Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and in its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society. Rewritings can introduce new concepts, new genres, new devices, and the history of translation is the history also of literary innovation, of the shaping power of one culture upon another. But rewriting can also repress innovation, distort and contain, and in an age of ever increasing manipulation of all kinds, the study of the manipulative processes of literature as exemplified by translation can help us toward a greater awareness of the world in which we live”.

culturais e ideológicos que estão imersos nas estruturas sociais do grupo ao qual aquela produção se destina” (REZENDE, 2019, p. 56).

É relevante enfatizar que, de acordo com Lefevere, a reescrita não se limita à tradução interlingual. Ela abrange também revisões, críticas, antologias e a transposição para outros sistemas semióticos, como cinema, televisão e teatro (MARTINS, 2010). Além dessas possibilidades, outras produções textuais, como citação, *fanfiction*, paródia e muitas outras, também podem ser incluídas.

Com base em nossas reflexões, a emergência dessas publicações nas últimas décadas nos leva a contemplar uma mudança de paradigma na tradução, de um instrumento colonial para um meio pelo qual os povos indígenas podem (re)encontrar suas narrativas, línguas e culturas. Além disso, essas publicações também têm proporcionado uma oportunidade para que outros indivíduos dentro de contextos pós-coloniais acessem histórias e perspectivas que lhes foram negadas. As coleções de reescritas mencionadas anteriormente, juntamente a uma infinidade de outras, mostram-nos maneiras de resistir, até certo ponto, à contínua colonização linguística, tendo contribuído para tornar as línguas indígenas visíveis e, conseqüentemente, os espaços que ocupam na sociedade brasileira. Além disso, “as várias formas de reescrita exploradas nas narrativas indígenas podem abrir caminhos, em contextos pós-coloniais, para a produção de significados pelas próprias comunidades indígenas” (REZENDE, 2019, p. 203). A tradução, por meio das reescritas indígenas, tem deslocado populações que, ao longo de nossa própria história, foram marginalizadas do discurso, mesmo sendo figuras centrais no país que conhecemos como Brasil.

A imperatividade de se erigirem espaços propícios à promoção das reescritas indígenas deriva não apenas de seu inegável poder desconstrutivo frente às perspectivas eurocêntricas, mas também de sua intrínseca capacidade de veicular provas incontestáveis da existência de uma rica e proeminente história indígena que antecede em muito a invasão europeia. Por conseguinte, tais narrativas corroboram a refutação veemente do discurso fundador que infamemente retratava os povos nativos como seres “bestiais, de escasso conhecimento e, conseqüentemente, esquivos” (CAMINHA, [1500] 1997, p. 33), uma vez que os indígenas assumem a prerrogativa de se expressarem e, através dessa autêntica manifestação, instauram novas formas de apreender a história mediante a desconstrução das narrativas oficiais preconcebidas. Ademais, é de suma importância

salientar que tais reescritas não se limitam unicamente ao caráter contradiscursivo, mas primordialmente se configuram como um veemente esforço de afirmação das comunidades indígenas historicamente subjugadas e vitimadas em diversas esferas (REZENDE, 2019, p. 195).

Como consideração final deste trabalho, convidamos os leitores a promoverem a continuidade das narrativas indígenas por meio de diversas estratégias de reescrita, criando espaços que favoreçam a expressão autônoma dos povos indígenas. É fundamental ressaltar que as narrativas compartilhadas pelas comunidades indígenas não se limitam a abordar suas próprias realidades, mas também abrangem reflexões sobre a humanidade como um todo, permitindo-nos explorar aspectos que nos foram negados. Nesse contexto, a prática da tradução emerge como um meio de disseminação de conhecimentos, contribuindo significativamente para o aprofundamento da compreensão da riqueza intrínseca à nossa história.

Referências

AGUIAR, José V. *Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia*. Manaus: Edua, 2012.

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, Editora da Unicamp, [1992], 2009

AZEVEDO, Marta. Diagnóstico da população indígena no Brasil. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 19-22, 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400010&lng=en&nrm=iso>. Último acesso: 27 de junho de 2017.

BASSNETT, Susan.; LEFEVERE, Andre. General Editors' Preface. In: LEFEVERE, Andre. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London, New York: Routledge, 1992.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm . Último acesso: 20 de outubro de 2017.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília, DF, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm . Último acesso: 20 de outubro de 2017.

BRASIL. *Plano Nacional de Educação*. Brasília, DF, 2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/L10172.pdf> . Último acesso: 20 de outubro de 2017.

BRASIL. *Censo Demográfico 2010*. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro, IBGE, 2012. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Último acesso: 09 de fevereiro de 2020.

BRASIL. *Sinopse Estatística da Educação Básica 2022*. Brasília: Inep, 2023. Disponível em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/sinopses-estatisticas/educacao-basica>>. Acesso em: 05 de abril 2023.

BRASIL. *Sinopse Estatística da Educação Superior 2021*. Brasília: Inep, 2022. Disponível em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/sinopses-estatisticas/educacao-superior-graduacao>>. Acesso em: 05 de abril 2023.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Printer Portuguesa e Expo'98, (1500) 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, (1992) 2012.

FARACO, Carlos Alberto. *História sociopolítica da língua portuguesa*. São Paulo: Parábola, 2016.

FROTA, Maria Paula. Tópicos da tradução para o português brasileiro. In: DINIZ, Júlio. *Diálogos ibero-americanos*. Rio de Janeiro: Edições Galo Branco, p.94 -110, 2006.

LAGORIO, Consuelo. Léxico, dicionários e tradução no período colonial hispânico. *Alea* (Rio de Janeiro), v. 11, n. 2, p. 309-320, 2009.

LIMA, Amanda Machado Alves. *O livro indígena e suas múltiplas grafias*. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Letras: Estudos Literários da FaLe, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

LEFEVERE, Andre. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London, New York: Routledge, 1992.

MARIANI, Bethania. *Colonização Linguística: língua, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII)*. São Paulo: Pontes, 2004.

MARTINS, Márcia Amaral. As Contribuições de André Lefevere e Lawrence Venuti para a Teoria da Tradução. *Cadernos de Letras*, n. 27, p. 59-72, Faculdade de Letras (UFRJ), 2010.

MONTE, Nieta Lindenberg. E agora, cara pálida? Educação e povos indígenas, 500 anos depois. *Revista Brasileira de Educação da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação*, São Paulo, n. 15, 2000.

NAVARRO, Eduardo A. Anchieta, Literato y Humanista. *Língua e Literatura*, São Paulo, v. 29, p. 177-191, (1997), 2011.

PORTUGAL. *Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa, 1757. Disponível em: <https://archive.org/details/directorioquesed00port>. Último acesso: 20 de agosto de 2017.

ORLANDI, Eni. *Terra à vista*. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008 (1992).

REZENDE, Patrick. As Reescritas Indígenas como Tentativas de Resistência. *Revista PERcursos Linguísticos (UFES)*, v. 9, n. 21, p. 172-198, 2019.

REZENDE, Patrick. *Tradução como to mpey: tentativas de reparação das histórias, das identidades e das narrativas indígenas*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Letras/Estudos da Linguagem da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Ayron. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *D.E.L.T.A.*, v. 9, n.1, p. 83-103, 1993.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988, 2010.

WYLER, Lia. *Línguas, poetas e bacharéis: uma crônica da tradução no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

SEVERO, Cristine G. A invenção colonial das línguas da América. *Alfa: revista de linguística*. São José Rio Preto, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 11-28, 2016.

POLÍTICA EDITORIAL

A Revista PERcursos Linguísticos publica minimamente 3 (três) números anualmente e tem como objetivo a publicação de textos científicos nas diversas áreas da Linguística e Linguística Aplicada. Com esse propósito, abre um espaço para a um diálogo acadêmico, que possibilita o debate em torno de diferentes orientações teóricas, transitando desde os paradigmas relacionados com a descrição e a análise linguística até às instigantes perspectivas do discurso e da análise textual, e às questões típicas da ampla área de linguística aplicada.

Por definição da política editorial da Revista, são aceitas contribuições de artigos redigidos em português de pesquisadores doutores, mestres e estudantes de pós-graduação do Brasil e do exterior, bem como estudantes de graduação, em conjunto com seus respectivos orientadores.

Os textos submetidos para publicação na revista são avaliados anonimamente por dois pareceristas do Conselho Editorial. Caso o artigo não seja da área de avaliação desses pareceristas, consultores ad hoc emitirão o parecer também no sistema de avaliação duplo cego. No caso de discrepâncias na avaliação do artigo, ele será avaliado por um terceiro parecerista. Depois da análise, cópias dos pareceres serão encaminhadas aos autores, juntamente com instruções para modificações, quando for o caso. Os trabalhos que não responderem no devido tempo hábil para resposta, não serão publicados na edição a qual foi inserido. Dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Só será admitido um artigo por chamada por autor(es).

Os artigos podem ser escritos em português, inglês ou espanhol.

Os dados e conceitos contidos nos artigos, bem como a exatidão das referências, serão de inteira responsabilidade do(s) autor(es).

Os originais apresentados não devem ter sido submetidos a outro periódico simultaneamente.

Não serão aceitos artigos de autoria de mais de três autores sem a devida justificativa que deverá ser aceita pelo conselho editorial da PERcursos.

Os direitos autorais referentes aos artigos aprovados serão concedidos, sem ônus, automaticamente à revista PERcursos Linguísticos, a qual poderá então publicá-los com base nos incisos VI e I do artigo 5º da Lei 9610/98.

Os autores devem providenciar autorização para uso das imagens. Caso contrário, será necessário retirá-las e apenas descrevê-las.

Os direitos autorais referentes aos trabalhos aprovados serão concedidos, sem ônus, automaticamente à revista PERcursos Linguísticos, a qual poderá então publicá-los com base nos incisos VI e I do artigo 5º da Lei 9610/98. O trabalho publicado poderá ser acessado pela rede mundial de computadores, sendo permitidas, gratuitamente, a consulta e a reprodução de exemplar do trabalho para uso próprio de quem o consulta. Essa autorização de publicação não tem limitação de tempo, ficando o site da revista responsável pela manutenção da identificação do autor do artigo. Casos de plágio ou quaisquer ilegalidades nos textos apresentados são de inteira responsabilidade de seus autores.

DIRETRIZES PARA PROPOSIÇÃO DE DOSSIÊ TEMÁTICO (MEMBROS EXTERNOS À REVISTA)

Os proponentes deverão contatar a Revista PERcursos com o título e proposta (resumo de até 400 palavras) do dossiê, para que seja analisada sua convergência com o escopo da revista.

Havendo aceite à proposta, os organizadores deverão encaminhar uma lista de, no mínimo, 10 (dez) especialistas na área do dossiê, para colaboração na avaliação dos artigos.

A edição de texto é de responsabilidade dos organizadores do dossiê, que deverão seguir as diretrizes editoriais da revista. É necessário informar à comissão da PERcursos aquele que ficará (ão) responsável (is) por essa tarefa.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

O trabalho deve ser digitado em Word for Windows, versão 6.0 ou superior, em papel A4 (21 cm X 29,7 cm), com margens superior e esquerda de 3 cm e direita e inferior de 2 cm,

sem numeração de páginas. A fonte deverá ser Times New Roman, tamanho 12, em espaçamento 1,5 entre linhas e parágrafos, com alinhamento justificado. Os trabalhos devem ter extensão mínima de 10 e máxima de 20 páginas, incluindo todos os dados, como tabelas, ilustrações e referências.

O trabalho deve obedecer à seguinte estrutura e ordem

- Título: centralizado, em maiúsculas com negrito, na fonte 14, no alto da primeira página.
- Título na língua estrangeira escolhida (inglês ou espanhol, quando estas não forem a língua do texto do artigo): centralizado, em maiúsculas com negrito, na fonte 14, no alto da primeira página.
- Nome do(s) autor(es): por extenso, com letras maiúsculas somente para as iniciais, em fonte 12, duas linhas abaixo do título, alinhado à direita, com um número que remeterá à nota de rodapé para identificação da titulação e instituição a que pertence(m) o(s) autor(es) e e-mail de contato. A identificação não deve exceder duas linhas da nota para cada autor.
- Resumo: em português para os textos escritos em português; na língua do artigo e em português para artigos escritos em língua estrangeira. Precedido desse subtítulo e de dois-pontos, em parágrafo único, de no máximo 200 palavras, justificado, sem adentramento, em espaçamento simples, duas linhas abaixo do nome do autor.
- Palavras-chave: no mínimo três e no máximo cinco; precedidas desse subtítulo e de dois-pontos, com iniciais maiúsculas, separadas por ponto, fonte normal, em alinhamento justificado, espaçamento simples, sem adentramento, com um espaço simples após o resumo.
- Resumo na língua estrangeira: precedido desse subtítulo e de dois-pontos, em parágrafo único, de no máximo 200 palavras, justificado, sem adentramento, em espaçamento simples, duas linhas abaixo do nome do autor.
- Palavras-chave em língua estrangeira: no mínimo três e no máximo cinco; precedidas desse subtítulo e de dois-pontos, com iniciais maiúsculas, separadas por ponto, fonte normal, em alinhamento justificado, espaçamento simples, sem adentramento, com um espaço simples após o resumo.
- Texto do artigo: iniciado duas linhas abaixo das palavras-chave em língua estrangeira, em espaçamento 1,5 cm. Os parágrafos deverão ser justificados, com adentramento de 1,25 cm na primeira linha. Os subtítulos correspondentes às seções do trabalho deverão figurar à esquerda, em negrito, sem numeração e sem adentramento, com a inicial da primeira palavra em maiúscula. Deverá haver espaço duplo de uma linha entre o último parágrafo da seção anterior e o subtítulo. Todo destaque realizado no corpo do texto será feito em itálico.

Caso seja necessário apresentar uma sequência ou ordem dentro do próprio corpo de texto, a informação deverá ser numerada, sequencialmente, com algarismos arábicos entre parênteses. Se a informação for fora do parágrafo principal, essa deverá ser

enumerada como algarismos arábicos, ser escrita com tamanho 10, com recuo de 4 cm da margem esquerda, o espaçamento das entrelinhas da citação deve ser simples.

Para citações no corpo do texto, são seguidas as diretrizes abaixo:

- Texto com menos de três linhas completas: tamanho 12, com aspas e dentro do texto. Deve ser acompanhado da referência. Exemplo: (SILVA, 2005, p. 36-37). Quando o sobrenome vier fora dos parênteses, deve-se utilizar apenas a primeira letra em maiúscula.

- Textos com mais de três linhas completas: tamanho 10, com recuo de 4 cm da margem esquerda, o espaçamento das entrelinhas da citação deve ser simples. Deve ser acompanhado da referência. Exemplo: (SILVA, 2005, p. 36-37). Quando o sobrenome vier fora dos parênteses, deve-se utilizar apenas a primeira letra em maiúscula. Quando a referência estiver junto ao texto, deve-se aplicar ponto-final no trecho citado, inserir a referência e aplicar novamente o ponto-final.

- Referências: precedidas desse subtítulo, iniciadas à esquerda, justificadas, sem adentramento, em ordem alfabética de sobrenomes e, no caso de um mesmo autor, na sequência cronológica de publicação dos trabalhos citados, duas linhas após o texto. Para referências em geral (de livro, de autor-entidade, de dicionário, de capítulo de livro organizado, de artigo de revista, de tese/dissertação, de artigo/notícia em jornal, de trabalhos em eventos, de anais de evento, de verbete, de página pessoal). Só devem ser inseridos nas referências textos que foram utilizados ao longo do artigo.

Devem ser seguidos os exemplos abaixo:

Artigos científicos:

SOBRENOME, Nome por extenso. Título do artigo. *Nome da revista*, v. 1, n. 1, p. 1-10, Ano.

Livros autorais:

SOBRENOME, Nome por extenso. *Título do livro*. Número da edição. Cidade da editora: Editora. Ano.

SOBRENOME, Nome por extenso. *Título do livro*: subtítulo. Número da edição. Cidade da editora: Editora. Ano.

Livros organizados:

SOBRENOME, Nome do primeiro organizador por extenso; SOBRENOME, Nome do segundo organizador por extenso (Orgs.). *Título do livro*. Número da edição. Cidade da editora: Editora. Ano.

SOBRENOME, Nome do primeiro organizador por extenso; SOBRENOME, Nome do segundo organizador por extenso (Orgs.). *Título do livro*: subtítulo. Número da edição. Cidade da editora: Editora. Ano.

Livros com mais de 3 (três) organizadores poderão utilizar o recurso *et al.*

Capítulos de livro:

SOBRENOME, Nome por extenso. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Nome do organizador por extenso (Org.). *Título do livro*. Número da edição. Cidade da editora: Editora. Ano.

Teses e dissertações:

SOBRENOME, Nome por extenso. *Título da tese*: subtítulo. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação (Sigla da Universidade), ANO.

Trabalho publicado em anais de congresso:

SOBRENOME, Nome por extenso. Título do trabalho. *Nome do Congresso sem abreviações*. Instituição responsável (quando houver). Cidade, ano, p. 1-10.

Páginas da internet:

Notícias:

SOBRENOME, Nome por extenso. Título da notícia. *Nome do portal/jornal*, data de publicação. Disponível em: (link da notícia). Último acesso em: (data do último acesso).

Redes sociais:

SOBRENOME, Nome por extenso. *Post em rede social* (inserir título quando houver). Cidade, mês, ano. Nome da rede social. Disponível em: (link da postagem). Último acessoem: (data do último acesso).

Os autores serão requeridos a ajustarem seus textos até que se adequem às normas da revista, sendo condição para publicação dos manuscritos.

No caso de haver transcrição fonética e uso de fontes do IPA, é necessário usar somente um tipo de fonte: silDoulosIPA, tamanho 12. A fonte pode ser obtida gratuitamente por meio do site: <http://scripts.sil.org/DoulosSIL_download>.

Anexos, caso existam, devem ser colocados após as referências, precedidos da palavra Anexo, em negrito, sem adentramento e sem numeração.

Os trabalhos que não se enquadrarem nas normas aqui expostas serão recusados.

Serão devolvidos aos autores trabalhos que não obedecerem tanto às normas aqui estipuladas quanto às normas de formatação.

Declaração de Direito Autoral

O autor de submissão à Revista PERcursos Linguísticos cede os direitos autorais à editorada revista (Programa de Pós-Graduação em Linguística - UFES), caso a submissão seja aceita para publicação. A responsabilidade do conteúdo dos artigos é exclusiva dos autores. É proibida a submissão integral ou parcial do texto já publicado na revista a qualquer outro periódico.

Os trabalhos aqui apresentados utilizam a licença Creative Commons CC BY: Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International. Para mais informações, verificar:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Equipe Editorial

A/C Patrick Rezende (editor-gerente)

Guilherme Brambila

CCHN/ PPGEL – Programa de Pós-Graduação em Linguística

Universidade Federal do Espírito Santo

Av. Fernando Ferrari, nº 514 Campus

Universitário – Goiabeiras CEP 29075-

910 Vitória – ES

Tel: 027 4009-2524

E-mail: percursos@ufes.br

patrickrezende@hotmail.com

guilhermebrambilamanso@hotmail.com